



Por un historicismo racionalista

Autor:
Bourdieu, Pierre

Revista
Runa: archivo para las ciencias del hombre

2002, 23(1), 11-25



Artículo



POR UN HISTORICISMO RACIONALISTA*

Pierre Bourdieu**

Traducción: Alicia B. Gutiérrez

He decidido proponer un tema arriesgado, candente, porque está en el corazón de la polémica política, más que epistemológica, alrededor de las ciencias sociales. En efecto, desde que las ciencias sociales existen, han suscitado un cierto número de cuestionamientos por parte del medio social y, por ejemplo, ciertos filósofos se han hecho los portavoces de una denuncia a priori de la capacidad de las ciencias sociales para acceder a la cientificidad, en nombre del argumento, incansablemente repetido en todos los cursos de filosofía de Francia y de Navarra -y, supongo, de Canadá- según el cual no es posible que un científico inserto en el objeto que estudia pueda tener de este objeto una visión objetiva. Esta crítica es retomada por todas partes -se la encuentra en Raymond Aron que le ha dado su forma canónica-, incansablemente, por la mayor parte de los analistas que creen haber terminado con la pretensión de las ciencias sociales a la cientificidad cuando han levantado esta acta. Efectivamente, el sociólogo está en la sociedad, el historiador está en la historia. La historia y la sociología, por lo tanto, ¿están condenadas a permanecer eternamente en las puertas de la ciencia?. A esta cuestión sumaria, elemental, se le puede dar una forma más elaborada. Y sucede que en el período reciente, esta cuestión ritual, académica, ha tomado una forma más intensa con lo que se pone bajo la etiqueta de postmodernismo, etiqueta confusa que cubre realidades diversas según los países. Es verdad que hoy

* "Pour un historicisme rationaliste", curso dado en la Universidad de Montréal, 29 de marzo de 1996.

** Centro de Sociología Europea del College de France.

estamos preocupados por saber lo que se entiende por modernismo, y, a fortiori por lo que se entiende por postmodernismo. En Alemania uno entiende una cosa, en Estados Unidos, otra, etc. Lo que es significativo, es que en Francia se habla muy poco de postmodernismo mientras que los promotores del postmodernismo son, en lo esencial, franceses. Puede ser, simplemente, que los franceses hagan cosas sin saberlo, y, especialmente, los posmodernos. Estaría bastante de acuerdo con esta proposición... Pero ocurre que el postmodernismo hace estragos, y que en nombre de una mezcla de Nietzsche, de Foucault, de Deleuze, de Derrida, con un poco de Lyotard y una cáscara de Baudrillard, se hace una suerte de cuestionamiento radical de la ciencia. Sería necesario hacer un análisis de este fenómeno -yo no lo haré, pero sería un muy buen trabajo de sociología del conocimiento-, un análisis sociológico de los lugares donde el concepto de postmodernismo es utilizado, de las editoriales, de los autores que se ubican bajo esa etiqueta, del efecto que se produce diciéndose posmoderno: especialmente, el efecto de "radical chic". El "radicalismo de campus", campus radicalism, es de un radicalismo bien templado que permite dar miedo sin correr grandes peligros y sin hacerlos correr. Es chic -viene de París-, y al mismo tiempo, radical, subversivo, feminista, etc. Tengo conciencia de ser muy caricaturesco. Es probable que si los posmodernos estuvieran allí, sería más difícil para mí, pero lo diría todavía más fuerte.

He hecho una amalgama. De esta amalgama, no soy responsable. Está hecha en la realidad social y la mayor parte de los que están puestos bajo esta etiqueta no se reconocerían, no aceptarían coexistir con la gente cerca de los cuales se los clasifica. Pienso, por ejemplo, que Foucault se horrorizaría de estar en esta categoría y él es el que menos corresponde a la descripción que he hecho (aunque, con su compilación americana -no publicada en francés- sobre power knowledge, sea un poco responsable de ello). Dicho esto, en los usos sociales, Foucault no está lejos de ser reducido a esta especie de ecuación: conocimiento igual a poder; detrás de todo conocimiento hay poder. Una especie de nietzscheísmo blando, soso, lamentable. Más allá de la excepción que acabo de hacer (y de la cual estoy muy contento, porque es alguien que me gusta mucho y que merece más que lo que uno hace de él haciéndolo posmoderno), sería necesario hacer un análisis sociológico serio de este movimiento que tiene las características de un movimiento sectario más que de un movimiento intelectual, que se propaga según vías muy curiosas, gracias a un uso encantador de un léxico, a la vez, esotérico y confuso. Pero vuelvo al problema que he propuesto, que me he propuesto, después de vacilar, sabiendo que esto sería difícil, porque pienso que hay una cierta urgencia de abordarlo. Esta gente agita ideas confusas, menos subversivas de lo que ellos creen, pero al mismo tiempo, pienso que esta subversión es interesante. Por

ejemplo, la Universidad americana ha estado muy profundamente cambiada, y en el buen sentido, por la subversión que ponemos bajo ese nombre. Esta subversión ha introducido un modo, una disposición crítica, subversiva, que yo no quisiera, de ningún modo, que se deteriorara (no quisiera por nada del mundo, en particular, que lo que yo he podido decir contribuya en algo a deteriorarla, antes bien, lo contrario). Si me pongo en esta disposición, un poquito parisiense, un poquito a la moda, es porque pienso que corre el riesgo de desvariar y de desviarse como movimiento subversivo y porque quisiera -es, sin duda, pretencioso-, contribuir a darle una orientación constructiva, crítica, a la vez, científica y políticamente. Quisiera conservar la disposición crítica, pero orientarla de otro modo, hacia objetivos más reales. Hay una disposición a cuestionar una forma de absolutismo de la razón, de la razón masculina, blanca, civilizada, burguesa, etc., un sano relativismo; y, al mismo tiempo, esta disposición, en la medida en que es superficial, y está enraizada en medios sociales favorecidos (he hablado de campus radicalism) que torna a la subversión gratuita, simbólica, un poquito ficticia y, a veces, incluso peligrosa, nihilista. Hay una tentación del cuestionamiento radical de la científicidad y, en particular, de la científicidad de las ciencias sociales. Esta disposición subversiva se destruye a sí misma, de alguna manera, tanto como coexiste -es necesario no olvidarlo- con el Establishment de las ciencias sociales, infranqueables, inalteradas por esta crítica de campus, con un positivismo triunfante que, en particular en la sociología de América del Norte, permanece muy potente y muy poco afectado por esta crítica.

Esta coexistencia de un positivismo *hard* y de un postmodernismo *soft* y radical, a la vez, me parece funesto y quisiera poner subversión en el positivismo y racionalismo en el historicismo (o historicismo en el racionalismo). De ninguna manera, con una preocupación de conciliación ecléctica. Se han creado incompatibilidades artificiales entre el historicismo y el racionalismo. Hay una crítica historicista que es constitutiva de las ciencias sociales y que es necesario plantear hasta el final. Está en el fundamento de las ciencias sociales, como uno lo ve cuando Saussure plantea lo arbitrario del signo lingüístico, cuando Mauss plantea lo arbitrario del hecho social. Ellos tiran por la ventana toda idea de fundamento ontológico; y no han esperado a los filósofos para cuestionar los fundamentos. Se puede decir que el cuestionamiento de los fundamentos está en el fundamento mismo de las ciencias históricas. Las ciencias históricas no lo saben necesariamente (es una de las razones por las cuales también he pensado útil hacer esta suerte de intervención, porque se trata más de una intervención que de una comunicación y la amplitud de la audiencia justifica mi decisión). Los especialistas de las ciencias sociales, sobre todo los más jóvenes, no están

necesariamente armados para resistir a este asalto filosófico-ideológico que les cae encima, e incluso, cuando se les dicen cosas que están en el corazón de su profesión, ellos pueden no reconocerlas. Pueden descubrir con admiración que no hay fundamento: cuando es Derrida o Rorty que se los dice, no ven que es de Saussure. Pienso, pues, que es importante hacer explícitos los fundamentos críticos de las ciencias sociales: los grandes fundadores, Marx, tanto como Weber, o Durkheim, o Mauss, etc. no han esperado a los filósofos para saber lo que ellos comprometían cuando hablaban de lo arbitrario del hecho social o del signo lingüístico. El *Cours de linguistique générale* es uno de los libros de filosofía más importantes que los filósofos han puesto en su programa en algún momento, hace algunos años, porque estaban bajo la influencia del estructuralismo, pero para apresurarse a olvidarlo enseguida. Del mismo modo, uno espera el día en que Marcel Mauss esté en el programa de la agregación de filosofía, sin hablar de Durkheim. En cuanto a Max Weber, de tiempo en tiempo, uno se acuerda que es digno de ser mirado por un filósofo, porque Merleau-Ponty ha escrito un pequeño capítulo –por otra parte extraordinario– sobre la ética protestante. En resumen, en un primer momento, es necesario plantear resueltamente al extremo, al límite, el historicismo. Sería necesario hacer una historia de este término que está cargado de todos los pecados, incluso hasta en los marxistas (Poulantzas, Althusser han denunciado el historicismo). El historicismo es un pecado contra el pensamiento; es el crimen de lesa majestad filosófica. Voy a leerles dos o tres textos de Pascal absolutamente extraordinarios, que él escribía contra Descartes, es decir, contra una forma de teorismo universalista, etc. Y luego, será necesario preguntarse cómo, habiendo planteado al extremo el historicismo y el cuestionamiento radical que el historicismo hace sufrir a toda ambición de conocimiento racional, uno puede escapar al relativismo; cómo, en particular las ciencias sociales –que son evidentemente las más amenazadas, ya que, habiendo dado el golpe de la historización a todas las otras ciencias, están particularmente expuestas al efecto de boomerang, a que se les haga lo que hacen a las otras–..., ¿cómo las ciencias sociales pueden levantar acta de un historicismo radical sin destruirse en cuanto ciencias, sin destruir su ambición o su pretensión científica?

El historicismo radical. Voy a leerles un texto de Pascal: “La costumbre forma toda la equidad por la única razón de que es recibida. Es el fundamento místico de su autoridad. Quien la reduce a su principio la aniquila. Nada es tan falible como sus leyes que enderezan los hechos. Quien las obedece porque son justas, obedece a la justicia que imagina, no a la esencia de la ley. Ella está toda condensada en sí. Es ley y nada más”. La ley es la ley, como dice el gendarme que lo detiene a usted y que lo intenta persuadir de que es necesario ser indulgente y

que intenta hacerle entender que el reglamento es el reglamento. "La ley es la ley y nada más. Quien quisiera examinar el motivo, la razón de ser, lo encontrará tan débil y tan ligero que, si no está acostumbrado a contemplar los prodigios de la imaginación humana, admirará que un siglo le haya conseguido tanta pompa y tanta reverencia. El arte de criticar, de trastornar los estados, es estremecer las costumbres establecidas sondeando hasta su origen, para marcar su defecto de autoridad y de justicia". Pascal hace alusión a la función histórica de la historia como ciencia que está para derribar, de alguna manera, las apariencias de fundamento, de las cuales las tradiciones, sean jurídicas, políticas e incluso científicas, se engalanan gracias al olvido del origen. "Por esta razón, el más prudente de los legisladores decía que para el bien de los hombres, es necesario frecuentemente engañarlos, y otro buen político... (...) No es necesario que él sienta la verdad de la usurpación. Ha sido antaño sin razón, ha devenido razonable. Es necesario hacerla ver como auténtica, eterna y ocultar su comienzo si uno no quiere que tome pronto fin." (Pascal, *Pensées*, Br., V, 294). Dicho de otro modo, plantear a la ley la cuestión del origen es destruirla. El único fundamento posible de la ley está en la historia que, precisamente, aniquila toda especie de fundamento. Pascal recuerda que la historia es el arma absoluta contra todos los absolutismos, ya que el absolutismo se funda siempre en la absolutización o la naturalización de principios históricos. Cualesquiera que sean los principios, inclusive los principios más racionales de la razón más autónoma, la más pura, como la razón matemática, la razón lógica o la razón física, son siempre reductibles, en último extremo, a una génesis, es decir, a un origen arbitrario. Al principio de la ley, no hay otra cosa que lo arbitrario, en el doble sentido del término, lo que Pascal llama "la amnesia de la génesis". La amnesia de la génesis, que nace del acostumbramiento a la costumbre disimula lo que se enuncia en la tautología que he citado hace un momento: "La ley es la ley y nada más". Y desde que uno quiere examinar el motivo, como dice Pascal, la razón de ser de la ley, cuando uno quiere sondear la ley hasta su origen, es decir, remontarla hasta el comienzo, no se encuentra sino lo arbitrario. En el origen, no hay más que la costumbre, es decir, el arbitrario histórico de la razón histórica. Y allí, otro texto de Pascal: "Qué son nuestros principios naturales sino nuestros principios acostumbrados. Nada es, pues, más vano en estas materias que la ambición de la razón que pretende fundarse a sí misma... (piensa directamente en Descartes)... procediendo por deducciones rigurosas a partir de principios. Los filósofos han pretendido mucho llegar hasta allí y es allí donde todos han tropezado. Es lo que ha dado lugar a esos títulos tan ordinarios, "De los principios de las cosas", "De los principios de la filosofía" y a otros semejantes y tan fastuosos, aunque menos en apariencia, que ese otro que salta a los ojos, *De omni re Scibili*", (*Pensées*, Br., 72). Dicho de otro modo,

Pascal, en el terreno de la ley jurídica, desafía a los cartesianos a hacer lo que ellos aman hacer, a saber: fundar en la razón, a partir de principios indiscutidos, arrancados de la duda, y encadenar cadenas infrangibles de razones para, por deducción rigurosa, llegar hasta la verdad que se trata de probar.

Pascal cuestiona esta ambición del fundamento y de la deducción, por el hecho de que en el fundamento, no se encontrará jamás nada más que lo arbitrario del origen histórico. Pero si uno puede admitir que esto sea verdad en el reino de la política, ¿se puede decir otro tanto de los universos relativamente libres de la historia, los universos de las verdades y de los valores eternos, como el universo de la ciencia (o incluso de la religión universal)? ¿Se puede decir lo mismo de todo lo que se produce en lo que yo llamo campos, es decir, microcosmos separados, relativamente autónomos, que son como microcosmos dotados de una suerte de autonomía en el interior del mundo social global, y donde pueden desarrollarse lógicas libres de lo arbitrario y de las contingencias del mundo social ordinario? De hecho, se puede transponer al mundo puro de la ciencia todo lo que Pascal dice del mundo político en su conjunto: todos los campos, incluso los más puros, como el campo artístico o el campo científico, tienen su principio y una ley de la cual se puede decir simplemente: "Es la ley y nada más". No hay nada que decir del *nomos* que está en el principio de la matemática sino que es lo que es y que no puede ser medido con otra cosa que él mismo. Jean Nicod, extraordinario epistemólogo francés, decía en *La géométrie dans le monde sensible*: "Cada sistema no conoce, en el fondo, más que sus propias formas primitivas y no sabría hablar de otra cosa". Dicho de otro modo, todo sistema científico descansa sobre una tautología originaria y sobre una suerte de prohibición de transgresión tal como el famoso: "Que nadie entre aquí si no es geómetra". La geometría es la geometría y ninguna otra cosa, y habiendo planteado esta tautología originaria, se pueden desarrollar cadenas de razones y de razonamientos a los cuales está ligada la idea de razón. Cada campo tiene esta particularidad, que tiende a producir entre los que allí están comprometidos la amnesia de la génesis que la costumbre produce para los agentes sociales ordinarios en el mundo ordinario. Lo arbitrario que está en el origen de los diferentes campos, es el *nomos* propio que está en el principio de los campos autónomos; decir que los campos son autónomos significa que los que en él participan obedecen a la ley del campo, es decir, a la ley que el campo se prescribe a sí mismo. El campo es una especie de juego, y los que allí entran deben otorgar a este juego que este juego merece existir, que el juego vale la pena, que merece ser jugado y que, para jugar allí, es necesario aceptar un conjunto de presupuestos y, al mismo tiempo, poseer un cierto número de competencias que son la condición de la participación activa y realista en ese juego. Por lo tanto, el principio de

autonomía es el principio según el cual, en un juego, no se trata sino de ese juego. Y cualquiera que intervenga con principios que no son los del juego – “es necesario dejar los cuchillos en el guardarropa” -, el que entra en el juego matemático con intenciones de boxeador, comete un acto de tiranía –retomando a Pascal-. Evidentemente, lo análogo de los campos, son los órdenes pascalianos. Cada campo es un orden que tiene sus principios en sí mismos y que es irreducible a los principios de otro orden. Y la tiranía, según Pascal, consiste en importar en un campo los principios según los cuales se actúa en otro campo: es introducir la fuerza en el terreno de la caridad, intervenir con una espada como el soldado romano que corta la cabeza del matemático. Hacer matemática, estar en el campo matemático, es aceptar el principio “que nadie entre aquí si no es geómetra”. Si ocurre que tengo deseos de matar a mi adversario –eso ocurre también en sociología-, es necesario que lo mate con argumentos, argumentos sociológicos si se trata de sociología; es un índice simple del grado de autonomía de una disciplina. Una de las razones por las cuales la sociología (como las ciencias sociales en general) tienen mucho mal del que desprenderse, que arrancarse de lo precientífico, es porque, precisamente, no se le otorga, sino muy difícilmente, el derecho de regular los problemas sociológicos, sociológicamente. La famosa fórmula durkheimiana, “Es necesario explicar lo social por lo social”, es otra tautología fundadora. Es el “nadie entre aquí si no es geómetra” del sociólogo. Ser sociólogo, es ser reconocido por los sociólogos como sociólogo y aceptar la regla tácita del juego sociológico que consiste en resolver sociológicamente los problemas sociológicos. Es rechazar contentarse con decir de una proposición científica, “que ella es de izquierda” o “de derecha”. Es necesario demostrar que esta relación es estadísticamente falsa o que ese concepto es incoherente o que las consecuencias que se sacan no son consecuentes, etc.

A este principio de autonomía, que es completamente fundamental, se lo descubre, en general, cuando se mira la ciencia de los otros. Se ve bastante bien que la autonomía supone el *nomos* y que el *nomos* es arbitrario. Por ejemplo cuando, como sociólogo, uno va a observar a los altos funcionarios, se sorprende completamente porque descubre un juego en el cual un cierto número de apuestas que están desprovistas de sentido para un sociólogo, tienen un valor extremo, e inversamente. Se descubren apuestas jerárquicas, montones de cosas. En situación ordinaria, cuando uno está bien socializado, bien adaptado a un campo, cuando uno está “como pez en el agua” en un campo -lo que somos todos más o menos-, los principios fundamentales, es decir, lo esencial, va de suyo, y el *nomos* es una *doxa*; el *nomos* está tácito, implícito; no hay nada que decir. Alguien me dice: ¿Qué piensa usted de tal? Yo digo: “Eso no es de la sociología”, en nombre de una

definición tácita de la sociología que yo puedo hacer explícita. Explicitación que, en un campo bien constituido, no es necesaria o está establecida bajo forma de axiomática. La sociología debe muchas de sus propiedades al hecho de que el campo no es muy autónomo y deja lugar a gente muy heterónoma. Uno está obligado constantemente a recordar los principios elementales que deberían ir de suyo. Uno no está, desgraciadamente, en el universo puro de los matemáticos, que están rodeados de barreras (hay barreras de simbolismo, el hecho de que las apuestas no son accesibles al común de los mortales, etc.). Ustedes mismos pueden desarrollar todas las consecuencias de la oposición entre un campo muy puro como el campo de las matemáticas y un campo impuro, amenazado constantemente de heteronomía como el campo de las ciencias sociales.

Volvamos a la metáfora pascaliana. Cada campo es un orden. Se pasa de un campo a otro por un salto cualitativo. Cada campo es, para evocar lo que se acerca más a ello entre los filósofos, una suerte de "forma de vida" que corresponde a un "juego de lenguaje". Un campo es un punto de vista constituido, instituido, y la gente que está en este universo ve todo, salvo el punto de vista. El punto de vista es lo que menos ven y es a través de lo cual ven. Y este punto de vista es un arbitrario histórico del que es necesario hacer la filogénesis y la ontogénesis. En cuanto sociólogos, por ejemplo, estamos insertos en un campo que tiene una historia, y hacer la historia de ese campo (como lo ha hecho Durkheim por ejemplo en *L'Evolution pédagogique en France*), es un medio de liberarnos de los efectos de esta historia de la cual somos el producto. Es un aspecto importante -es una pena que no sea el aspecto más conocido- de la obra de Foucault, con la idea de genealogía que ha retomado en Nietzsche (el buen Nietzsche, a mis ojos... ese Nietzsche es de Durkheim). Recuerdo haber tenido una conversación con Foucault sobre este tema. Ocurre que, hablando de un proyecto de libro que queríamos sugerir a un joven investigador, habíamos sido llevados a evocar cómo habíamos venido a ser lo que éramos, uno y otro, con un desfase -él era un poco más viejo que yo-. Para mí, decía él, lo que ha sido decisivo ha sido Nietzsche: *La généalogie de la morale*. No recuerdo más lo que yo había dicho. (Es lo mismo para el recuerdo que evocaba Fournier, la historia de los treinta mejores investigadores. No estoy seguro de haber dicho eso. Debía pensarlo, pero me asombro de haberlo dicho...). Pues, yo no sé lo que yo había dicho, pero lo que recuerdo es que había pensado que siendo filósofo y teniendo el sentido de lo chic, -un filósofo tiene el sentido de lo chic, forma parte de los presupuestos implícitos de la disciplina-, para acceder a esta idea de la sociología del conocimiento que uno habría podido encontrar en Durkheim o en Manheim, etc., era necesario pasar por Nietzsche, porque era más *chic*. Esto no es una maldad. Las vías del Señor son impenetrables...Pero es

importante. Hay muchas cosas en la vida intelectual en las que se falla, como esta, porque eso no es *chic*, o porque uno cree que es diferente, mientras que es semejante. Saber que lo que le doy a usted bajo el nombre de Nietzsche, es de hecho de Mannheim, es útil. Que lo que a usted se le da bajo el nombre de Cassirer (que es mucho menos *chic* que Heidegger), es de Durkheim.. Si usted sabe esto y es filósofo, estoy haciéndole ganar veinte años –si usted tiene veinte años, desde luego, después, es fatuo-. Por una vez, voy a citar la fuente: en *The Myth of the State*, libro que Cassirer ha escrito al final de su vida, dice, en una nota: lo que llamo “las formas simbólicas”, es decir, lo que hay de más noble filosóficamente (No hay nada mejor. No hay nada más *chic*), es lo que Durkheim llama las “formas primitivas de clasificación”. Sin comentarios. Pero desde el punto de vista de la jerarquía social de los objetos, de la jerarquía social de los modos de pensamiento, es el día y la noche. Y hay incluso filósofos que están privados para toda su vida de este reencuentro entre las formas a priori, las categorías, etc. y la forma que toman esas formas en el pensamiento social. Les doy este pequeño ejemplo, pero hay miles. (Leemos mal porque tenemos anteojos asociados a los aprendizajes, pero esos anteojos, esas categorías, distinguen blanco y negro, pero dicen, al mismo tiempo, que blanco está bien y negro está mal. Esas categorías de percepción sin las cuales no veríamos nada, son también categorías de evaluación. Era un paréntesis, pero muy ligado a mi propósito de hoy).

La crítica histórica de los pensamientos de origen histórico no conduce necesariamente a un nihilismo, identificado al historicismo. La ley es histórica. Las formas de pensamiento más puras están enraizadas en campos de producción que tienen una historia, sin duda autónoma, por relación a la gran historia. Y, como decía Pascal, si uno busca detrás de las construcciones más puras del pensamiento más universal, encontrará siempre en el origen, un arbitrario histórico; y lo mismo si uno busca detrás de los pensamientos más puros de los pensadores más puros, si uno describe la ontogénesis, encontrará también un arbitrario histórico. Dicho de otro modo, no se puede objetar nada a la historización, y no hay nada que escape a esta suerte de duda radical que la historización hace sufrir a toda producción humana, inclusive a las producciones con pretensión universal. ¿Esto nos conduce y nos condena al nihilismo? ¿Esto nos conduce y nos condena a decir: “Todo es relativo, por una parte, a las sociedades, a los modos, a la costumbre como dice Pascal, o a la historia específica de la razón histórica, de la razón científica, de la razón estética?”. Esta historización de segundo tipo, la historización de los órdenes autónomos, es todavía más radical. La teoría de los campos, –es la razón por la cual enerva mucho–, sobre todo cuando se aplica al campo literario, al campo artístico, a universos que se pretenden puros,

autónomos, etc., lleva incluso más lejos la erradicación historicista, ya que quita al pensamiento más puro, sus garantías últimas. ¿Ella nos conduce a decir que las pretensiones de los teóricos de lo universal (teóricos del derecho natural, matemáticos, etc.) son ilusiones y que, en consecuencia, no hay más ni derecho, ni razón, ni historia que no sea susceptible a esta relativización?

Una suerte de punto de vista absoluto, un sabio que sería, como decía Platón a propósito de Sócrates, atopos, sin lugar en el mundo social, un sociólogo atópico, no existe, y se puede siempre remitir una proposición sociológica al lugar a partir del cual el que la produce la profiere. ¿Es decir que esto nos condena al relativismo? ¿Habría una sociología masculina, una sociología femenina; una sociología de izquierda, una sociología de derecha; una sociología de pobres, una sociología de ricos; una sociología americana, una sociología francesa? ¿Es posible una sociología con pretensión universal y en qué condiciones? Evidentemente, la sociología está, más que cualquiera, expuesta a esta relativización, ya que, al dar una fuerza particular a la relativización de todos los saberes y de todos los conocimientos, no puede eximirse ella misma.

Con toda esta suerte de cuestionamiento radical de los fundamentos mismos del pensamiento racional que opera el historicismo, se puede pensar que la base misma de las ciencias sociales se viene abajo. Pues, es la tesis que yo quisiera sostener delante de ustedes: las ciencias sociales pueden trabajar para escapar a la relatividad histórica asociada al hecho de que ellas son el producto de seres históricos, a condición de estar en condiciones de someterse ellas mismas a la historización. Para dar una definición nemotécnica, es lo que llamo el principio de "doble historización". Que se trate de analizar la obra de Flaubert o de Manet, o de comprender la conducta humana que sea, los peligros de relativización pasiva de la producción de discurso con pretensión científica pueden ser limitados, incluso anulados, si nos sometemos a la historización, por una parte, del sujeto cognoscente, y por otra parte, del objeto conocido. ¿Qué quiere decir esto concretamente? Tengo dos ejemplos totalmente diferentes: el ejemplo de la sociología de la literatura, de la historia de la literatura, de la ciencia de la literatura, pero esto podría andar bien para la ciencia. Comprender adecuadamente, de manera no relativizable o también tan poco relativizable como sea posible una obra filosófica, Heidegger, una obra literaria, Flaubert, una obra artística, Manet, es, en primer lugar, resituar el sujeto cognoscente, el analista, en el campo de producción en el interior del cual piensa y, en segundo lugar, resituar el objeto conocido en el campo en el interior del cual ha producido lo que ha producido. Por ejemplo, en el interior de la oferta inmensa de obras susceptibles

de ser leídas, elegimos ciertas obras por que nos sentimos en afinidad con ellas. Y cuando somos críticos o historiadores de la literatura, estas obras nos aparecen como particularmente abiertas, particularmente accesibles, tenemos de ellas una intuición. Del mismo modo, entre los diferentes medios sociales que podemos estudiar como sociólogos, hay medios con los que tenemos la impresión de comprender a primera vista. De hecho, en primer lugar, esas comprensiones subjetivas pueden ser ilusorias, y, en segundo lugar, cuando no lo son, ignoran el principio en el cual descansan. Por ejemplo, pueden descansar, y es el caso más frecuente, en homologías de posición en espacios históricamente diferentes. Un ejemplo típico, es el famoso texto de Proust contra Sainte-Beuve, texto que es unánimemente celebrado por los escritores y los críticos inspirados como ruptura del escritor creador con el positivismo reductor del crítico histórico. De hecho, lo que se expresa en ese texto, es una homología de posiciones entre la posición de Proust y la de Balzac: Proust se siente del lado de Balzac contra Sainte-Beuve. En resumen, la afinidad que funda, a la vez, la preferencia y la comprensión privilegiada, puede descansar sobre una homología de posiciones desconocida, ignorada por el que se beneficia de ella. Para producir una interpretación a la vez histórica y arrancada a la historia de un autor filosófico, de un autor literario o de un pintor, se trata, pues, pienso, de proceder a la historización del analista y a la historización del producto y del productor que se trata de comprender. Es lo que he hecho en el libro que se llama *La ontología política de Martin Heidegger*: he intentado construir el espacio filosófico en el cual Heidegger se ha constituido, de manera de poder asir el sistema de las diferencias que eran constitutivas de su singularidad. Y una vez efectuada esta objetivación de la posición en la estructura, no podía acceder a la comprensión de esta posición sino a condición de controlar el punto (de vista) a partir del cual yo tomaba ese punto de vista, a saber, la posición que yo mismo ocupaba en un espacio diferente, pero que presenta homologías con el que habitaba Heidegger, es decir, una posición estructuralmente equivalente a la posición contra la cual Heidegger se había constituido: se sabe que Heidegger pensaba contra Weber, Rickert, Dilthey, todo el pensamiento historicista del cual la sociología es heredera. Era necesario, pues, reconstituir el campo filosófico en el cual Heidegger pensaba, para comprender que su ontología, bajo otras apariencias, era una respuesta al problema que el historicismo de los sociólogos alemanes planteaba a la filosofía tal como la concebía Heidegger, y era necesario, al mismo tiempo, tener la intuición de la equivalencia entre la posición del sociólogo contemporáneo y la posición del adversario de Heidegger, para no hacer simplemente un libro polémico contra Heidegger y para estar en condiciones de dar cuenta de la necesidad de Heidegger, para necesitar a Heidegger.

En el caso de entrevistas sociológicas, tales como las que hemos hecho para llegar al libro que se llama *La miseria del mundo*, el problema, bajo apariencias muy diferentes, es completamente el mismo, a diferencia de que se trata de situar los objetos, no en un campo relativamente autónomo como el campo filosófico o el campo literario, sino en el espacio social en su conjunto. Hacer una entrevista del tipo de las que hemos hecho, supone que uno se da los medios de objetivar las estructuras en el interior de las cuales la persona interrogada se encuentra situada, y de objetivar las estructuras en el interior de las cuales se encuentra situado el sujeto objetivante. Entre los fracasos, uno de los más típicos se producía cuando cierta gente entrevistaba a gente muy cercana a ellos en el espacio social (por ejemplo, cuando sociólogos interrogaban a trabajadores sociales en dificultades, la entrevista finalizaba muy frecuentemente en una suerte de narcisismo de dos: el encuestado contaba historias con la complicidad del encuestador que estaba muy feliz de otorgar al encuestado la posibilidad de contar historias sobre la verdad de su condición, de su relación con el pueblo, etc. Ellos se ponían de acuerdo tácitamente para ahorrarse el trabajo doloroso de la objetivación... Estos son juegos de narcisismo en los cuales el sujeto objetivante miente al sujeto objetivado y autoriza al sujeto objetivado a mentirle porque él mismo está gustoso de mentirse. Pienso también en esa gente que, creyendo encontrar al pueblo, encuentran la idea que ellos tienen del pueblo, y que tienen informantes bastante bien dispuestos e inteligentes para producir un fantasma del pueblo conforme a la idea que el sociólogo tiene del pueblo). En todos estos casos, lo que está en cuestión, no es simplemente el objeto. No es simplemente la relación con el objeto. Es la doble objetivación o la doble historización: todos los progresos que puedo hacer en la objetivación de mi objeto son progresos posibles en la objetivación de la posición que yo ocupé en un espacio diferente del espacio del objeto, por lo tanto, en la objetivación de mi relación inconsciente con el objeto, que puede gobernar la totalidad de lo que tengo que decir sobre el objeto. Hay sociólogos que han pasado su vida tratando sus objetos como test proyectivos.

Este imperativo de doble objetivación es extremadamente difícil de poner en práctica. Tenemos la cabeza llena de historia: todas las palabras, todas las categorías, todas las dicotomías. Pienso que las dicotomías no se superan por un esfuerzo de pensamiento, sino por un trabajo histórico de objetivación. Una parte muy importante de nuestro inconsciente, es la historia de las instituciones de enseñanza de las cuales somos el producto. Y hacer la genealogía de esas instituciones, como Durkheim, es hacer una forma de historia que los historiadores mismos no practican lo suficiente.

Curiosamente, los historiadores son bastante poco reflexivos, salvo algunas excepciones. Olvidan que uno de los mayores intereses de la historia es comprender porqué y cómo se hace la historia. Olvidan preguntarse: "¿Pero cómo se ha desarrollado esta institución de la cual soy el resultado y que hace que haya historiadores de la Edad Media?". Si esta historia de la Edad Media aparece con interés para mí, es porque hay un juego, porque hay un campo en el cual esta historia es una apuesta. Y ese juego tiene una historia: ha sido fabricado. Se juega en una jerarquía de las disciplinas. La historia de la Edad Media, es mucho más noble que la historia moderna, sin hablar de la historia contemporánea. Mientras más se aproxima al presente, más deviene vulgar, ¿por qué?. Hay todo un trabajo de arqueología del pensamiento que no puede ser cumplido por introspección, que no puede ser cumplido sino por una empresa colectiva de objetivación. Es necesario que el campo de las ciencias sociales se de por objeto colectivo, el tomarse a sí mismo por objeto, y que la lucha por el conocimiento de lo impensado del campo de las ciencias sociales se vuelva constitutivo de ese campo. Todo el mundo habla de epistemología. Y se hace como si la epistemología fuera una especie de reflexión pura sobre la ciencia. Lo que yo predico es la idea de que para saber un poco lo que pensamos y como pensamos, es necesario someter a la observación el conjunto de los universos en los cuales se produce nuestro pensamiento, la historia de esos universos...

Hay un caso en que la necesidad de esta reflexividad, como objetivación de las condiciones sociales de producción de la empresa misma de objetivación, se ve bien: es cuando uno toma por objeto el Estado. Esto significa que para saber lo que pensamos, lo que son nuestras categorías de pensamiento, lo que son nuestras estructuras mentales, nuestros esquemas de invención, etc., es necesario hacer la historia del Estado. Y, por ejemplo, aceptamos la idea de desocupación, la idea de trabajo o la idea de empleo o de no-empleo. Todas estas nociones son objetos preconstruidos por comisiones de Estado, juristas de Estado, funcionarios de Estado. Y hoy, una parte enorme de lo que se hace bajo el nombre de ciencias sociales, son objetos designados por el Estado, por programas de Estado, por subvenciones de Estado, propuestos por gente que está dispuesta a aceptar como problemas, problemas de Estado, que tienen estructuras de pensamiento de Estado, etc. Para hacer esta suerte de psicoanálisis del espíritu científico que preconizaba Bachelard, no se trata simplemente de reflexionar. Todo el trabajo de las ciencias sociales es una contribución a la sociología del conocimiento, a condición de que sepamos que el objeto principal de las ciencias sociales es proporcionar a las ciencias sociales instrumentos de reflexión para intentar escapar al determinismo social. Son raros los sociólogos que saben esto verdade-

ramente. Hay muy poca gente que, al leer *L'évolution pédagogique en France*, saben que exploran su propio pensamiento; muy poca gente que, al leer un informe estadístico publicado por el Estado de Wisconsin se dicen que lo que es interesante, es la proyección de las categorías de pensamiento que está manifestado en los títulos, el índice de temas. Los índices de temas son tan importantes como los cuadros de las categorías de Kant: son nuestras categorías de pensamiento proyectadas en el papel.

Es necesario que me detenga. Les pido perdón, no he estado muy "luminoso", tengo conciencia de ello. Lo que he querido decir, es que es necesario, a la vez, ser más radical que los más radicales de los postmodernos en el cuestionamiento de las categorías de pensamiento, en el cuestionamiento de los presupuestos, en el cuestionamiento de los intereses asociados al hecho de ser un hombre y no una mujer, de estar formado aquí y no allá, etc. Jamás se es bastante radical. Pero esto no conduce a un nihilismo relativista. Conduce a operaciones prácticas. Conduce a hacer incluso mejores y más seguras las operaciones inevitables de la práctica científica. Y en estas condiciones, no digo que podamos ser como un Dios que tendría la idea de sus ideas, pero pienso que cuando planteamos preguntas a un encuestado o miramos un cuadro estadístico o ponemos un título a un cuadro estadístico, en todas estas operaciones que hacemos todos los días, podemos comprometer una verdadera reflexión histórica que nos saque de los errores ligados a la ilusión del pensamiento des-historizado, a-histórico. Dicho de otro modo, es sumergiéndose muy profundamente en la historia, como uno puede arrancarse a la historia; es sumergiéndonos en nuestra historicidad, pero en la historicidad de nuestro objeto, en la historicidad de Flaubert, en la historicidad de Baudelaire, pero de manera no positivista, como podemos asir lo que hay de transhistórico en la vida y la obra de Flaubert o de Baudelaire, establecer verdades transhistóricas sobre lo que es ser un poeta revolucionario. Se puede hacer, por ejemplo, una teoría general de las revoluciones simbólicas que valga, a la vez, para los profetas religiosos y los grandes revolucionarios artísticos como Baudelaire o Manet. Es posible, pero a condición de romper con la ideología de la "creación", del creador "increado", a condición de sumergirse en la historia y de reinsertar esta gente, que son hombres, como ustedes y como yo, en la historia, en sus problemas más concretos, sus relaciones con su editor, las cosas más triviales, como hacen los positivistas, pero comprometiéndose a cuestiones que esquivan la historia positivista. Los postmodernos hacen postmodernismo para esquivar el trabajo histórico (no sabrían ni querrían hacerlo); los positivistas hacen puntillismo positivista para esquivar las cuestiones que plantean, a veces, los postmodernos. Es necesario hacer desaparecer esta oposición y plantear resueltamente las

cuestiones más radicales, sobre el propio investigador y sobre su objeto, pero con todas las armas y todas las exigencias de la ciencia más rigurosa, la más minuciosamente positiva, y con miras a acceder a más ciencia, y no para aniquilar la ciencia, en un fuego de artificio nihilista.