

filosófica en la cima y a la geografía en la parte más baja (no es un juicio de valor sino una observación: el origen social de los estudiantes decrece conforme se va de la filosofía a la geografía, o de las matemáticas a la geología). En cada momento existe una jerarquía de los objetos de investigación y una de los sujetos (los investigadores) que contribuyen de manera determinante a definir la distribución de los objetos entre los sujetos. Nadie (o casi nadie) dice: considerando lo que usted es, tiene derecho a este tema y no a aquél, a esta forma de enfocarlo, "teórica" o "empírica", "fundamental" o "aplicada" y no a tal otra, a esta manera de presentar los resultados, "brillante" o "seria". Estas *llamadas de atención* suelen ser inútiles, porque basta con dejar que actúen las censuras internas que no son más que censuras sociales y escolares interiorizadas ("yo no soy un teórico", "yo no sé escribir"). Así, no hay nada menos neutro socialmente que la relación entre el sujeto y el objeto.

Lo importante es entonces saber cómo objetivar la relación con el objeto para que el discurso sobre éste no sea una simple proyección de una relación inconsciente con él. Entre las técnicas que permiten esta objetivación está, por supuesto, todo el equipo científico; se sobrentiende que este equipo también debe someterse a una crítica histórica, ya que a cada momento resulta una herencia de la ciencia anterior.

Para terminar, diré que el problema de privilegiar lo extraño o lo indígena oculta probablemente un problema muy real, que se plantea tanto cuando se trata de analizar los ritos kabiles, como lo que ocurre en este salón, en una manifestación de estudiantes o en una fábrica de Billancourt: es la cuestión de saber qué es ser observador o agente, de saber, a fin de cuentas, qué es la práctica.¹

¹ El lector encontrará ideas complementarias en Pierre Bourdieu, "Le champ scientifique", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 2-3, junio de 1967, pp. 88-104.

¿Cómo liberar a los intelectuales libres?*

A veces se le acusa de ejercer en contra de los intelectuales una violencia polémica que raya en el antintelectualismo. Y en su último libro, *Le sens pratique*, usted reincide. Pone en tela de juicio la función misma de los intelectuales, su pretensión de alcanzar el conocimiento objetivo y su capacidad de dar una explicación científica de la práctica. . .

• Resulta extraordinario que personas que, día tras día, semana tras semana, imponen sobre lo que les da la gana los veredictos de un pequeño club de admiración mutua clamen contra la violencia cuando por una vez salen a la luz los mecanismos de esta violencia. Que estos profundos conformistas, dándole la vuelta a las cosas, adopten aires de audacia intelectual, incluso de valentía política (por poco lograrían hacernos creer que corren el peligro de acabar en el Gulag). Lo que no se le perdona al sociólogo es que revela a cualquiera los secretos reservados a los iniciados. La eficacia de una acción de violencia simbólica está en proporción al desconocimiento de las condiciones e instrumentos de su ejercicio. Es muy probable que no sea casualidad el que la producción de bienes culturales aún no haya suscitado asociaciones de protección al consumidor. Resulta fácil imaginar todos los intereses, tanto económicos como simbólicos, ligados a la producción de libros, cuadros, espectáculos de teatro, de danza, de cine, que se verían amenazados si los mecanismos de la *producción del valor* de los productos culturales quedaran a la vista de todos los consumidores. Pienso en procesos tales como la forma circular en que circulan las reseñas elogiosas entre un pequeño grupo de productores (de obras, pero también de críticas), de universitarios de alta categoría que

* Entrevista con Didier Eribon, *Le Monde Dimanche*, 4 de mayo de 1980, pp. I y XVII.

autorizan y consagran, de periodistas que se autorizan y celebran. Las reacciones que provoca la revelación de los mecanismos de la producción cultural recuerdan los juicios que han emprendido ciertas compañías contra las asociaciones de consumidores. En efecto, lo que se encuentra en juego es el conjunto de las operaciones que permiten dar una golden por una manzana, los productos de la mercadotecnia de la redacción periodística y de la publicitaria por obras intelectuales.

¿Usted piensa que los intelectuales —o al menos aquellos que más tienen que perder— se sublevan cuando alguien desmascara sus ganancias y los medios más o menos confesables que emplean para obtenerlas?

• Totalmente. Los reproches que me dirigen son tanto más absurdos en la medida en que no dejo de denunciar la tendencia que tiene la ciencia social a pensar según la lógica propia del juicio o la inclinación que muestran los lectores de los trabajos de ciencia social a hacerlos funcionar de esta manera: allí donde la ciencia quiere enunciar leyes que marcan tendencias y trascienden a las personas mediante las cuales se realizan o manifiestan, el resentimiento, que puede tomar toda suerte de máscaras, empezando por la de la ciencia, ve la *denuncia* de personas.

Estas advertencias me parecen muy necesarias, sobre todo porque en la realidad la ciencia social, cuya función es comprender, a veces ha servido para condenar. Pero hay que tener cierta mala fe para reducir la sociología a su caricatura política, como lo ha hecho siempre la tradición conservadora, y, en particular, para permitirse recusar las preguntas que plantea a los intelectuales una verdadera sociología so pretexto de que una sociología rudimentaria de los intelectuales ha servido como instrumento de represión en contra de ellos.

¿Podría darnos un ejemplo de lo que son estas preguntas?

• Resulta claro, por ejemplo, que el zdanovismo ha proporcionado a ciertos intelectuales de segunda (desde el punto de vista de los criterios vigentes en el campo intelectual) la oportunidad de tomar el desquite, en nombre de una representación interesada en las demandas populares, contra los intelectuales que tenían bastante capital propio como para ser capaces de reivindicar su autonomía frente a los poderes. Esto no basta

para descalificar cualquier examen de las funciones de los intelectuales y de la manera como la forma de llenar dichas funciones depende de las condiciones sociales en las que se ejercen. Así, cuando remarco que la distancia guardada en relación con las necesidades comunes es condición para la percepción teórica del mundo social, no lo hago para denunciar a los intelectuales como “parásitos”, sino para recordar los límites que imponen a cualquier conocimiento teórico las condiciones sociales de su realización: si hay algo que a los hombres del ocio escolar les cuesta trabajo comprender es la práctica como tal, aun la más común, ya se trate de un jugador de fútbol, de una mujer kabil que cumple con un rito o de una familia bearnesa que casa a sus hijos.

Aquí encontramos una de las tesis fundamentales de su último libro, *Le sens pratique*: hay que analizar la situación social de aquellos que analizan la práctica, los presupuestos que introducen en su análisis...

• El sujeto de la ciencia forma parte de su objeto; ocupa un lugar en él. Sólo se puede comprender la práctica si se dominan, por medio del análisis teórico, los efectos del vínculo con la práctica, que está inscrito en las condiciones sociales de cualquier análisis teórico de la práctica. (Insisto: mediante un análisis teórico y no, como muchos creen, por medio de una forma cualquiera de participación práctica o mística en la práctica, una “investigación participante”, “intervención”, etcétera. Así, los rituales, que son sin duda las más prácticas de todas las prácticas, ya que están hechos de manipulaciones y gesticulaciones, y de toda una danza corporal, corren gran peligro de ser mal comprendidos por personas que, al no ser ni bailarines ni gimnastas, tienden a ver en ellos una especie de lógica, de cálculo algebraico.

Situar a los intelectuales, es para usted recordar que pertenecen a la clase dominante y obtienen ganancias de su posición, aunque no sean estrictamente económicas.

• En contra de la ilusión del “intelectual sin vínculos ni raíces”, que es en cierta forma la ideología profesional de los intelectuales, yo señalo que, como detentores del capital cultural, los intelectuales son una fracción (dominada) de la clase dominante y que muchas de sus tomas de posición en la política, por ejemplo, provienen de la ambigüedad de su posición

de dominados entre los dominantes. También hago hincapié en que el hecho de pertenecer al campo intelectual implica intereses específicos, no sólo —en París como en Moscú— un lugar en la academia o contratos de edición, reseñas o puestos universitarios, sino también signos de reconocimiento y gratificaciones que son a menudo imperceptibles para quien no es miembro de este universo, pero a través de los cuales se pueden ejercer toda clase de presiones y de censuras sutiles.

¿Y usted cree que una sociología de los intelectuales ofrece a éstos cierta libertad respecto de los determinismos que se les imponen?

• Al menos ofrece la posibilidad de una libertad. Aquellos que dan la impresión de dominar su época a menudo están dominados por ella, pronto quedan anticuados y desaparecen con ella. La sociología da la oportunidad de romper el encanto, de denunciar la relación de poseedor poseído que encadena a su tiempo a aquellos que siempre están al día, a la moda. Tiene algo de patética la docilidad con la que los “intelectuales libres” se apresuran a entregar sus trabajos sobre los temas obligados del momento, como lo son ahora el deseo, el cuerpo o la seducción. Y no hay nada más fúnebre que leer 20 años más tarde estos ejercicios impuestos por los concursos de oposición que reúnen, como en perfecto acuerdo, los números especiales de las grandes revistas “intelectuales”.

Se podría responder que estos intelectuales al menos tienen el mérito de vivir con su época. . .

• Sí, si vivir con su época significa dejarse llevar por la corriente de la historia intelectual, flotar a merced de la moda. No, si lo propio del intelectual no es “saber lo que hay que pensar” sobre todo lo que la moda y sus agentes señalan como digno de ser pensado, sino tratar de descubrir todo lo que la historia y la lógica del campo intelectual le imponen, en un momento dado, con la ilusión de la libertad. Ningún intelectual se sumerge más en la historia, en el presente, que el sociólogo que cumple con su trabajo (lo que para otros intelectuales es objeto de un interés facultativo, exterior al trabajo del filósofo, del filólogo o del historiador, es para él el objeto principal, primordial, hasta exclusivo). Pero su ambición es descubrir en el presente las leyes que permiten dominarlo, liberarse de él.

En algún sitio, en una de esas notas que son como el “infierno” de sus textos, usted evoca

los cambios imperceptibles que, en menos de 30 años, han llevado de una situación del campo intelectual donde era tan necesario ser comunista que no hacía falta ser marxista, a una situación donde estaba tan bien visto ser marxista que incluso se podía ‘leer’ a Marx, hasta llegar a una situación donde lo que dicta la última moda es estar desilusionado con todo, empujando con el marxismo.

• No es una fórmula polémica, sino una descripción taquigráfica de la evolución de numerosos intelectuales franceses. Yo creo que resiste cualquier crítica. Y creo que es bueno expresarla en una época en la que aquellos que se han dejado llevar como polvo a merced de las fuerzas del campo intelectual, quieren imponer su última conversión a los que no los han seguido durante sus inconciencias sucesivas. No resulta nada agradable ver cómo practican el terrorismo en nombre del antiterrorismo, la cacería de brujas en nombre del liberalismo, a menudo los mismos que en otra época dedicaban la misma convicción interesada en hacer que reinara el orden staliniano; sobre todo en el momento en que el Partido Comunista y sus intelectuales muestran una regresión a prácticas y discursos dignos de los mejores días del stalinismo, y, en especial, al pensamiento maquinal y el lenguaje mecánico, productos del aparato dirigidos a su sola conservación.

Pero, ¿acaso esta evocación de los determinismos sociales que pesan sobre los intelectuales no lleva a descalificar a los intelectuales y a desacreditar sus producciones?

• Pienso que el intelectual tiene el privilegio de estar colocado en condiciones que le permiten trabajar para conocer sus determinaciones genéricas y específicas y, a través de ello, liberarse de ellas (al menos en parte) y ofrecer a los demás otros medios de liberación. La crítica de los intelectuales, si es que la hay, es el envés de una exigencia, de una espera. Me parece que sólo a condición de conocerse y dominar lo que lo determina puede el intelectual cumplir con la función liberadora que se atribuye, y que, en muchos casos, no es más que una función usurpada. Los intelectuales que se escandalizan ante la sola intención de clasificar este inclasificable muestran con

ello mismo cuán alejados se encuentran de la conciencia de su verdad y de la libertad que ésta podría procurarles. El privilegio del sociólogo, si es que tiene alguno, no es el de planear por encima de aquéllos a los que clasifica, sino el de saber que él está clasificado, y saber más o menos dónde. A los que creen desquitarse preguntándome cuáles son mis gustos en pintura o en música, yo les contesto —y no es broma—: los que corresponden a mi lugar en la clasificación. Insertar al sujeto de la ciencia en la historia y en la sociedad no es condenarse al relativismo, sino plantear las condiciones de un conocimiento crítico de los límites del conocimiento, que es la condición necesaria para un verdadero conocimiento.

¿Esto es lo que lo impulsa a denunciar la usurpación de la palabra por parte de los intelectuales?

• De hecho, es muy frecuente que los intelectuales se permitan una *competencia* (en el sentido casi jurídico del término) que les está socialmente reconocida para hablar con autoridad de cosas que rebasan por mucho los límites de su competencia técnica, sobre todo en el ámbito de la política. Esta usurpación, que se encuentra en el principio mismo de la ambición del intelectual a la antigua, el cual está presente en todos los frentes del pensamiento y posee todas las respuestas, también se encuentra, con apariencias diferentes, en el *apparatchik* o el tecnócrata, que invocan el materialismo dialéctico o la ciencia económica para dominar.

¿Podría usted ser más preciso?

• Los intelectuales se otorgan el derecho usurpado de legislar en todo en nombre de una competencia social que es a menudo totalmente independiente de la competencia técnica que parece garantizarla. Estoy pensando en lo que, desde mi punto de vista, constituye una de las taras hereditarias de la vida intelectual francesa, el *ensayismo*, que tiene raíces tan profundas en nuestras instituciones y tradiciones que nos llevaría horas enumerar sus condiciones sociales de posibilidad (sólo mencionaré esa especie de proteccionismo cultural, ligado a la ignorancia de las lenguas y tradiciones extranjeras, que permite que sobrevivan empresas de producción cultural superadas; o las costumbres de las clases preparatorias para las grandes escuelas, o también las tradiciones de las clases de

filosofía). A aquellos que se alegren demasiado pronto, les diré que los errores van por pares y se apoyan mutuamente: al ensayismo de los que “disertan *de omni re scibili*, de toda cosa que se pueda conocer” responden esos ensayos “inflados” que son muchas veces las tesis. En pocas palabras, lo que está en tela de juicio es la pareja pedantismo y mundanería, tesis y tomadura de pelo, que vuelve totalmente improbables las grandes obras científicas y que, cuando surgen, las condena a la alternativa de la divulgación semimundana o al olvido.

En su último artículo de *Actes de la recherche*, “Le mort saisit le viif”, el blanco de sus ataques es la filosofía con mayúsculas. . .

• Sí. Esta es una de las manifestaciones especialmente características de ese modo de pensamiento altanero que se identifica comúnmente con la teoría elevada. Hablar de Aparatos con A mayúsculas, del Estado, del Derecho o de la Escuela, y convertir a los Conceptos en sujetos de la acción histórica, es una manera de evitar ensuciarse las manos con una investigación empírica reduciendo la historia a una especie de gigantomaquia donde el Estado se enfrenta al Proletariado o, en casos extremos, a las Luchas, con modernas Erinias.

Usted denuncia una filosofía fantasmagórica de la historia. Pero, como se lo han reprochado en alguna ocasión, ¿sus propios análisis no olvidan a menudo la historia?

• En realidad trató de mostrar que aquello que llaman lo social es historia de cabo a rabo. La historia está inscrita en las cosas, es decir, en las instituciones (las máquinas, los instrumentos, el derecho, las teorías científicas, etcétera), y también en los cuerpos. Todo mi esfuerzo está dirigido a descubrir la historia allí donde mejor se esconde, en los cerebros y en los pliegues del cuerpo. El inconsciente es historia. Esto se puede aplicar, por ejemplo, a categorías de pensamiento y percepción que aplicamos espontáneamente al mundo social.

El análisis sociológico es una instantánea fotográfica del encuentro entre estas dos historias: la historia vuelta cosa y la historia vuelta cuerpo.

• Sí. Panofsky señala que cuando alguien se quita el sombrero para saludar está reproduciendo sin saberlo el gesto con el cual, en la Edad Media, los caballeros se quitaban el casco pa-

ra manifestar que sus intenciones eran pacíficas. Es algo que hacemos todo el tiempo. Cuando la historia vuelta cosa y la historia vuelta cuerpo concuerdan a la perfección, como, en el jugador de fútbol, las reglas y el sentido del juego, el actor hace exactamente lo que debe hacer, "lo único que puede hacer", como se dice, sin que ni siquiera tenga que saber lo que hace. No es ni autómatas ni calculador racional, sino algo así como *El Orión ciego que se dirige hacia el sol naciente* del cuadro de Poussin, que tanto le gusta a Claude Simon.

¿Esto significa que en el fundamento de su sociología existe una teoría antropológica, o más simplemente, una determinada imagen del hombre?

• Sí. Ante todo, esta teoría de la práctica, mejor dicho, del sentido práctico, se define en contra de la filosofía del sujeto y del mundo como representación. Entre el cuerpo socializado y los campos sociales, que son por lo general dos productos acordes de la misma historia, se establece una complicidad infraconsciente, corporal. Empero, también se define por oposición al conductismo. La acción no es una respuesta cuya clase se encuentre sólo en el estímulo desencadenante; tiene como principio un sistema de disposiciones, lo que llamo el *habitus*, que es producto de toda la experiencia biográfica (lo que hace que, como no hay dos historias individuales idénticas, no hay dos *habitus* idénticos, aunque haya clases de experiencias, y de allí clases de *habitus*: los *habitus* de clase). Estos *habitus*, especie de programas (en el sentido que se le da en computación) históricamente elaborados se encuentran en cierta forma en el principio de la eficacia de los estímulos, puesto que las estimulaciones convencionales y condicionadas no pueden ejercerse más que sobre organismos dispuestos a percibirlos.

¿Se opone esta teoría al psicoanálisis?

• Esta cuestión es mucho más complicada. Sólo diré que la historia individual en su aspecto más singular, en su dimensión sexual incluso, está socialmente determinada. Es lo que expresa tan bien la fórmula de Carl Schorske: "Freud olvida que Edipo era un rey." Aunque tiene derecho a recordar al psicoanalista que la relación padre-hijo es también una relación de sucesión, el propio sociólogo no debe olvidar que la

dimensión propiamente psicológica de la relación padre-hijo puede obstaculizar una sucesión *sin historia*, en la cual, en realidad, el heredero es heredado por la herencia.

Pero cuando la historia vuelta cuerpo concuerda a la perfección con la historia vuelta cosa, existe una complicidad tácita de los dominados en la dominación. . .

• Algunos preguntan a veces por qué los dominados no son más rebeldes. Basta con tomar en cuenta las condiciones sociales de producción de los agentes y los efectos duraderos que éstas ejercen al quedar registradas en las disposiciones para comprender que las personas, que son producto de condiciones sociales escandalosas, no son forzosamente tan rebeldes como lo serían si, siendo producto de condiciones menos escandalosas (como lo es la mayoría de los intelectuales), se encontraran en estas condiciones. Esto no quiere decir que se vuelvan cómplices del poder por una especie de ardid, de mentira a sí mismas. Además, no debemos olvidar todas las discrepancias entre la historia incorporada y la historia reificada, toda la gente que "no se halla", como dicen muchos ahora, es decir, que se siente incómoda en su puesto, en la función que le ha sido asignada. Esta gente en vilo, desclasada hacia arriba o hacia abajo, es gente con problemas, y es la que muchas veces hace la historia.

Esa situación de estar en vilo, usted dice sentirla muchas veces. . .

• A propósito de las personas que son sociológicamente improbables se ha dicho muchas veces que son "imposibles". . . Probablemente la mayoría de las preguntas que planteo, en primer término a los intelectuales, que tienen tantas respuestas y en el fondo tan pocas preguntas, encuentran sus raíces en el sentimiento de ser *extranjero* en el mundo intelectual. Interrogo a ese mundo porque él me pone en duda, de manera muy profunda y más allá del simple sentimiento de exclusión social: nunca me siento plenamente justificado de ser un intelectual, no me siento "en casa", siento que debo rendir cuentas —¿a quién? No lo sé— de lo que me parece un privilegio injustificable. Esta experiencia, que creo reconocer en muchos estigmatizados sociales (por ejemplo, en Kafka), no incita a tener una simpatía inmediata por todos aquellos —no menos numerosos entre los inte-

lectuales que entre otros grupos— que se sienten perfectamente justificados de existir como existen. La más elemental sociología de la sociología demuestra que las mayores contribuciones a la ciencia social son las que han hecho hombres que no se encontraban como peces en el agua en el mundo social tal como es.

Ese sentimiento de no sentirse “en su casa” explica quizá el que mucha gente lo asocie con la imagen del pesimismo. Es una imagen que usted no acepta. . .

• Tampoco me gustaría que lo único que se pudiera alabar en mi obra fuera su optimismo. Mi optimismo, si es que existe, consiste en pensar que hay que sacar el mejor partido posible de toda la evolución histórica que ha empujado a muchos intelectuales a un conservadurismo sin ilusiones: ya sea que se trate de esa especie de fin lamentable de la historia que cantan las “teorías de la convergencia” (de los regímenes “socialistas” y “capitalistas”) y del “fin de las ideologías” o, como algo más cercano, de los juegos de competencia que dividen a los partidos de izquierda y muestran que los intereses específicos de los “hombres del aparato” pueden anteponerse a los de sus mandantes. Cuando ya no queda gran cosa que perder, sobre todo en cuanto a ilusiones, es el momento de plantear todas las preguntas que durante mucho tiempo se censuraron en nombre de un optimismo voluntarista, que se identifica a menudo con las disposiciones progresistas. También es el momento de poner los ojos en el punto ciego de todas las filosofías de la historia: el punto de vista conforme al cual se toman; por ejemplo, es el momento de interrogarse, como lo hizo Marc Ferro en su último libro de la revolución rusa, sobre los intereses que pueden representar para los intelectuales-dirigentes ciertas formas de “voluntarismo”, que sirven para justificar el “centralismo democrático”; es decir, el dominio de los permanentes, y, de manera más general, la tendencia a desviar burocráticamente el impulso subversivo, tendencia que es inherente a la lógica de la representación, y de la delegación.

“Quien acrecienta su ciencia —decía Descartes— acrecienta su dolor.” Y, con frecuencia, el optimismo espontaneísta de los sociólogos de la libertad no es más que producto de la ignorancia. La ciencia social destruye muchas imposturas, pero también muchas ilusiones. Sin embargo, dudo que exista más

libertad real que aquella que hace posible el conocimiento de la necesidad. La ciencia social habría cumplido bastante bien con su contrato si pudiera alzarse a la vez en contra del voluntarismo irresponsable y contra el cientificismo fatalista, si lograra contribuir aunque fuera muy poco a definir el *utapismo racional*, capaz de utilizar el conocimiento de lo probable para hacer que ocurriera lo posible. . .¹

¹ El lector encontrará análisis complementarios en Pierre Bourdieu, “Le mort saisit le vif, les relations entre l’histoire réifiée et l’histoire incorporée”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núms. 32-33, abril-junio de 1980, pp. 3-14.