

CAPÍTULO

4

Cuestiones epistemológicas sobre la reproducción

*José Luis Moreno Pestaña
Profesor titular de Filosofía, Universidad de Cádiz
Miembro asociado extranjero (correspondant étranger)
del Centre de Sociologie Européenne.*

Para explorar algunas cuestiones epistemológicas acerca de La reproducción, necesito presentar cómo contactan Bourdieu y Passeron con dos redes intelectuales. Esas redes no siempre son exploradas cuando se analiza La reproducción. Sacándolas a la luz espero ayudar a comprender mejor qué potencialidades guarda La reproducción como modelo de argumentación sociológica. Algo que ni sus propios autores se atreven a reivindicar demasiado¹.

Raymond Aron, “Un desarrollo francés de las redes weberianas”

En el momento en que se encuentra con sus jóvenes discípulos Bourdieu y Passeron, Raymond Aron (1983:349) era un sociólogo fundamentalmente teórico, entregado a una intensa actividad periodística y política e incapaz de asumir, como él mismo

¹ Esta conferencia recoge una parte de la presentación a la edición española del *Razonamiento sociológico* (Madrid, Siglo XXI), obra de Jean-Claude Passeron, traducida por el autor de este texto. Con la referencia (E) remito a una larga entrevista realizada con Jean-Claude Passeron durante cinco días, en marzo de 2008, en Marsella. Agradezco a Jean-Claude Passeron y al centro de investigación SHADYC la excelente acogida. Esta entrevista no hubiera sido posible sin el apoyo del grupo de investigación de la Universidad de Cádiz “El problema de la alteridad en el mundo contemporáneo”, al que pertenezco.

reconoció, los costos de una reconversión a la sociología empírica. Necesitaba, en tanto patrón de la sociología en la Sorbona, jóvenes sociólogos competentes. Los títulos del filósofo —que eran, también, los de Aron— le parecían suficientes para ello. Passeron llega a París cuando Bourdieu iba hacia Lille como profesor asistente de sociología, pues un antiguo amigo de Aron y tutor de la carrera de Robert Castel, el filósofo Éric Weil, había pedido un recomendado para la recién creada *licence* de sociología (Delsault, 2005:72). Una conversación entre ambos en un pequeño café cerca de la Estación de Lyon en París constituye su primer reencuentro. Según Passeron, Bourdieu, mucho tiempo después, le preguntó si existía todavía ese café —que entretanto había desaparecido— en el cual éste pensaba que habían “refundado la sociología” (E). En aquel encuentro, siempre, según su interlocutor, Bourdieu hizo un balance muy crítico de los pobladores del naciente Centre de Sociologie Européenne, y parecía bastante seguro de su propia línea de trabajo. Gracias al aprecio de Aron (a quien “se había metido en el bolsillo”, le explicaba), Bourdieu pensaba imponerla. Con Passeron como asociado.

Aron no confiaba demasiado en Passeron, ni por su aspecto, ni porque le resultaba demasiado izquierdista, cosa que no le parecía Bourdieu, su discípulo preferido (Veyne, 1996:7-12). La influencia de Aron en la trayectoria de Passeron es, por un lado, institucional y, por otro, intelectual. Sobre lo primero, Aron ejercía como un patrón liberal y ayudó a sus discípulos a abrirse puertas, tanto situándolos en la universidad francesa como en un laboratorio presente en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS). Aron también favoreció a sus discípulos con su posición de intelectual anticomunista en general y, en particular, dentro del Congreso para la Libertad de la Cultura. Éste ayudaba a los intelectuales de las dictaduras anticomunistas y quizá gracias a ello Bourdieu y Passeron entraron fácilmente en España: primero con la investigación —gestionada por Aranguren en Madrid— sobre los museos, de la que saldrá *L'amour de l'art*; después, con su primer libro (*Los herederos*, publicado en 1964) rápidamente traducido (1967, Editorial Labor) y prologado por el propio Aranguren. Bourdieu y Passeron inscribieron sus tesis doctorales con Raymond Aron (Delsault, 2005:73), el primero sobre “Teoría crítica de la cultura”, el segundo con una tesis sobre sociología de los intelectuales. Después de mayo del 68 no se podía permanecer con Aron, y tanto Bourdieu como Passeron lo abandonaron. Durante ese tiempo, Passeron, utilizando el apellido materno, publicó un artículo en la revista *Preuves*, impulsada por Raymond Aron, con el seudónimo Martin Drac (1964).

¿Cómo explicar la coexistencia de Bourdieu y Passeron con Aron, un hombre preocupado por el sufrimiento que la escuela pública podía causar entre las élites, obligadas, debido al ascenso de jóvenes promocionados desde las clases bajas (con los costos que eso implica), a sufrir la humillación de la movilidad social descendente (E)? (Passeron, 2005:57). Sería decir muy poco subrayar lo obvio:

Aron era un intelectual de fuste y un individuo de trato correcto la mayoría de las veces (Alain Touraine supo, el día de su tesis doctoral, que no siempre era así). El interés era común a ambas partes, aunque por razones diferentes: Aron podía dirigir un centro de sociología y utilizarlo como capital simbólico en sus empresas intelectuales y políticas², mientras que Bourdieu y Passeron encontraban la mejor manera de ejercer como intelectuales críticos en la universidad y en el mundo intelectual, que no es otra, como bien se sabe, que estar protegidos en la práctica por el servicio que se presta a un patrón conservador. Una relación de ese tipo deja latentes los conflictos, pero es difícil que por mucho tiempo. Se comprende la aparición de diferencias intelectuales y políticas —la sensibilidad conservadora de Aron sólo podía acoger *Los herederos* con desagrado— o las suspicacias personales: Aron sospechaba que Passeron oficiaba de submarino izquierdista y consideraba a Bourdieu un oportunista, ejemplo típico de los males de una movilidad social ascendente demasiado rápida ((E), Veyne, 1995:11-12 y Delsault, 2005:73).

El mismo Passeron (1995:107-110) nos ha dado, posteriormente, una explicación posible de dicho comportamiento. Para captarlo bien —porque en él hay una clave básica de las carreras intelectuales exitosas, al menos desde el punto de vista institucional—, resulta obligada una pequeña digresión teórica. Passeron analiza las posibles combinaciones entre los distintos tipos ideales de acción esbozados por Max Weber: por una parte, la racionalidad en cuanto a fines (que utiliza determinados medios para alcanzar fines claramente planteados); por otra parte, la racionalidad valorativa (cuya razón se funda en valores abrazados incondicionalmente: como exclamaba Kant: *Fiat justitia et pereat mundus* (hágase justicia [aunque] muera el mundo); en tercer lugar, una acción afectiva determinada por los sentimientos y, en cuarto lugar, una acción tradicional establecida por las costumbres.

Passeron considera múltiples combinaciones posibles: la racionalidad de fines se opone a la racionalidad en valores, afectiva y tradicional: este modelo de ética capitalista, difícil de realizar, no orientó el comportamiento, lleno de oscilaciones, de Passeron. Se pueden enfrentar la racionalidad en valores y la de fines a la afectiva y a la tradicional: en este caso, el agente es modélico, sabio donde puede y con principios ante todo. Si yo afirmase que ese hubiera sido el comportamiento de Passeron, esto no sería un análisis de una trayectoria intelectual, sino una versión disfrazada de las vidas de santos, pero ahora con un sociólogo como protagonista. (Como ese tipo de presentaciones abundan, me permito transmitirle al lector mis dilemas acerca de ese tipo de reconstrucciones cuando las encuentro: estamos ante la obra de un ingenuo, de un misticador, o de alguien, lo cual es bastante común, que es ambas cosas a la vez). En tercer lugar, podemos enfrentar la racionalidad tradicional con el resto: con esa rigidez uno sólo se puede desenvolver en

2 Passeron cuenta que Aron tenía la pretensión de ser un Kissinger y que entre sus orgullos estaba haber tenido a Valéry Giscard inscrito en tesis (E).

universos estáticos. La afectiva, en cuarto lugar, se puede confrontar al resto; tal es el comportamiento profético de quienes se niegan a traicionar —pero también a revisar críticamente— sus propios sentimientos. Para terminar, en quinto lugar, Passeron se pregunta por el resultado de una combinación entre racionalidad de los fines y racionalidad tradicional, frente a la combinación de racionalidad afectiva y valorativa. Según él, la pareja fines-tradición permite mantener el razonamiento respetando las lógicas de las diversas coyunturas vitales, frente a la emoción y la doctrina rígida (afectos más valores) que propenden a considerar toda la realidad según una tabla de valores homogénea.

La heterogeneidad de la combinación fines-tradición impide la erección de una exclusiva doctrina, permitiendo la práctica, con eclipses, de la racionalidad. Nótese que este argumento no es obvio. Una cosa es la existencia de diversas esferas de valor —del amor, de la profesión, la amistad... , decía Aron (1961:104) a propósito de Weber—, que exigen racionalidades epistémicas y prácticas diferentes, y otra es la reivindicación de la adhesión con eclipses a la racionalidad. En cualquier caso, sea o no discutible la elaboración de Passeron, tanto él como Bourdieu compaginaron la racionalidad instrumental con la sumisión a las tradiciones: cálculo de posibilidades académicas y actitud poco innovadora en la elección de patrón universitario. Cuando el patrón dejó de ser rentable debido a que, por un lado, en 1967 se supo que el Congreso por la Libertad de la Cultura estaba subvencionado por la CIA —Aron se escandalizó diciendo que no sabía nada, pero según muchos estaba al tanto desde hacía tiempo (Stonor Saunders, 1999:397)— y, por otro lado, el estallido de mayo del 68, la coexistencia se volvió insoportable porque se actuó para que así fuese, y, gracias a los recursos culturales e institucionales de los discípulos, fue abandonado.

Sin duda esta es una parte, pero no la única, de la historia. Porque intelectualmente Aron tenía una gran entidad y marcó decisivamente a Passeron, quizá mucho más que a Bourdieu. Aron propone a su joven asistente que explique a Weber, reducido a la categoría de “psicólogo social” por Georges Gurvitch en la Sorbona. Aron fue uno de los introductores de Weber en Francia, desde su tesis de doctorado, la cual 1938 le ocasionó los reproches de los universitarios durkheimianos que la juzgaron. De hecho, el lector de Passeron tiene la impresión de que éste desarrolla contra Bourdieu muchos de los argumentos que Aron, apoyándose en Weber, blandirá contra Durkheim —si no contra Georges Gurvitch—.

Weber había pasado relativamente desapercibido entre los durkheimianos, quienes habían prestado más atención a Simmel, Sombart, Brentano, Michels o Schumpeter. Durante los años treinta la sociología durkheimiana tenía todos los rasgos de una empresa intelectual esclerotizada, y fueron jóvenes filósofos los que importaron a Weber: su influencia, no se sabe si directamente relacionada

o no con Aron, se hizo presente en el muy heterodoxo Collège de Sociologie de Georges Bataille y Roger Caillois. Una lectura particularmente profunda de Max Weber abría la despedida que Maurice Merleau-Ponty realizaba del marxismo en *Les aventures de la dialectique*. Marxistas de cultura trotskista, y en general buena parte de la izquierda antiestalinista, se interesaban por los análisis de la burocracia de Weber. Siempre, según Pollak (1998:197-199), a quien sigo en este punto, la creación del título de sociología atizó la agresividad de Gurvitch: más alumnos significaba una crisis del control que éste ejercía en la Sorbona, con lo cual convenía desacreditar a los concurrentes. Por lo demás, Gurvitch ambicionaba una teoría sociológica global, mientras que Aron, elegido como profesor de la Sorbona en 1957, defendía el carácter circunstanciado y provisional de toda herramienta sociológica.

En su trabajo epistemológico de referencia (1901), traducido en Francia en 1965 (en *Essais sur la théorie de la science*), Weber defendía varias tesis indigestas para todo partidario de un paradigma sociológico unificado. Las ciencias sociales, explicaba Weber, trabajan sobre individuos históricos o, lo que es lo mismo, sobre conglomerados de acontecimientos cuyo origen siempre resulta de un encadenamiento particular: ninguna teoría podría deducirlos de un conjunto anterior de hechos, ya que los caminos de la causalidad histórica no son previsibles. Cualquier factor, cualquier variable importante, por ejemplo recordaba Weber (Weber, 161) a los marxistas, las variables económicas actúan siempre en coyunturas históricas y en ellas adquieren sentidos que no se conocen de antemano. Sobre esas realidades históricas —recuérdelo el lector cuando lea las críticas de Passeron a la teoría de la *pars totalis*, o tendencia a tomar una parte por el todo—, ningún instrumento analítico puede proporcionarnos una visión completamente incluyente. Toda categoría selecciona un aspecto de la realidad y oscurece otros. En un fenómeno, seleccionamos ciertos aspectos que consideramos relevantes, mientras que otros los dejamos de lado: los aspectos de cualquier fenómeno son infinitos, y sólo cediendo al autoengaño podemos imaginarnos que nuestras categorías son un fiel reflejo de la realidad (Weber, 177, 181)³: son, dirá Weber (Weber, 191) y más tarde Passeron en el libro que traducimos, estenografías conceptuales que sólo captan un aspecto de la realidad que describen (Aron, 1961:87). Las relaciones causales particulares que podemos establecer en los fenómenos jamás pueden resumirse en un simple ejemplo de una ley general (Weber, 174-175, 179-180). Los conceptos sociológicos cuando se vuelven generales (y presumen de agrupar todos los casos de un fenómeno) pierden cada vez mayor especificidad empírica: saber que influye la economía en el pensamiento es una verdad como un templo, el problema es que también es una perogrullada tan obvia que informa escasamente (primero vivir, luego filosofar, escribía ya Aristóteles).

3 Raymond Aron (1961:82), en su obra escrita en 1935 y que constituye una de las primeras presentaciones de Weber al público francés, subraya este aspecto.

Condenadas a trabajar con construcciones simplificadas que únicamente nos sirven para contrastarlas con los hechos (y así remodelarlas y modificarlas), las ciencias que trabajan con tipos ideales no son susceptibles de perfeccionamiento progresivo. Cualquiera de sus sistemas categoriales, el mejor de ellos, tiene fecha de defunción a no ser que se transforme en un dogma filosófico. Las ciencias sociales son eternamente jóvenes, y no conocen ni conocerán, tal es el parecer de Weber (Weber, 207), un momento de madurez que unifique todas las perspectivas. La vida científica, si no quiere degradarse en una concepción del mundo cerrada sobre sí misma, no se deja apresar en un único campo de problemas y de cuestiones, aún menos en un conjunto definitivo de respuestas (Weber, 167, 184). Cuando se actúa así, se ponen los datos empíricos al servicio de nuestro tipo ideal (que nosotros imaginamos una categoría genérica, es decir, una agrupación de los rasgos fundamentales de la realidad), y no los tipos ideales al servicio del estudio de nuevos datos empíricos (que el curso del mundo histórico reproduce sin cesar).

La realidad sin interpretación por parte de los actores quizás puede ser conocida por categorías genéricas; la especie humana conoce causas, pero también interpretaciones particulares de las mismas (Weber, 205). Aron (1961:85), presentando a Weber en Francia, insistía —con agresividad, por cierto, y sin mucha caridad hermenéutica⁴— en la distancia con Durkheim: “Durkheim invoca la sociología, única, definitiva del futuro, que aportará el sistema de las leyes sociales. Desde entonces cree poseer la clasificación de las sociedades. A ese dogmatismo, Weber opone la multiplicidad legítima de los acercamientos y de las investigaciones, comparable a la diversidad de los universos espirituales que crean las sociedades humanas”. En cualquier caso, Aron (1961:137) no dejaba de valorar la sociología francesa por su vocación empírica, ajena al barroquismo autorreflexivo de la alemana. No en vano (Weber, 214), reprendía a los simples recolectores de datos, sin dejar de acordarse de los propensos al sibaritismo conceptual. Enemigo jurado del teoricismo y de su tendencia a incluir todo bajo una misma lógica —tal es en buena medida su distancia con la tradición durkheimiana y con Bourdieu—, Passeron criticará también su crítica al intento de hacer pasar la sociografía por sociología, los datos por reflexión. Es otro de los objetivos centrales de crítica en *El razonamiento sociológico*.

Un marxismo antirreduccionista: Louis Althusser

Muchas de las enseñanzas de Weber hacían buenas migas con las críticas que Louis Althusser dirigía al hegelianismo y que, sin duda, dejaron una gran impronta en el autor de “Hegel o el pasajero clandestino”. Durante los años sesenta las relacio-

4 Véase su errónea crítica, eso sí, llena de patetismo, al “tratar los hechos sociales como cosas” en Durkheim (Aron, 1961:91). Aron (1969:138) asimila también a Durkheim con el marxismo, una de las agrupaciones epistémicas que utiliza también Passeron.

nes de Bourdieu y Passeron con el *répétiteur* de la ENS eran más que cordiales: Althusser los había invitado a su seminario en 1963-1964⁵, y uno de sus discípulos (Balibar) reseñará *Los herederos* en la revista de los estudiantes comunistas (Masson, 2005:104). La empresa de Althusser —en el campo del marxismo— y la de Bourdieu-Passeron en el de la sociología, tenían homologías antes de 1968 (Baranger, 2004:384). Althusser figurará en la primera edición de *El oficio de sociólogo* (publicado en 1968), aunque desaparecerá —y las desapariciones son significativas— de la edición abreviada de 1973. En fin, en su correspondencia con Franca, Althusser (1998:713) ha dejado rastro del aprecio que sentía por Passeron y, también, de la visión elitista (nobleza filosófica obliga) que tenía de la sociología. Por lo demás, los discípulos de Althusser, reproduciendo una dinámica clásica en las sectas intelectuales en su fase ascendente, se enfrentaban cada vez más con quien no era como ellos y la distancia entre los sociólogos y el antiguo maestro de filosofía fue en aumento. Passeron, al contrario que Bourdieu, que lo atacará con fuerza en la década de los setenta, mantuvo siempre su atención respecto a lo que hacía Althusser (Baranger, 2004:385). Por lo demás, Passeron sentía, con desazón, muy próximas la tendencia de Althusser al teoricismo y de Bourdieu a la teoría unificada de la sociología.

La crítica de Passeron (Moulin y Veyne, 1995: 281-291, 300-305) a los modelos hegelianos (Hegel es el “gran Satán” de las ciencias sociales, dirá) de argumentación se encuentra prefigurada en algunos de los argumentos de Althusser, pese a que las empresas de ambos son diferentes: el sociólogo no persigue, ni mucho menos, rehabilitar a Marx, y no duda, como verá el lector del *Razonamiento sociológico*, en señalar cuánto en las explicaciones del clásico del socialismo se encuentra trocado por el mecanismo de la dialéctica⁶. En cualquier caso, no puede evitarse, tras leer a Passeron⁷, recordar el texto contenido en *Pour Marx* titulado “Contradicción y sobredeterminación”.

-
- 5 Edgar Morin recuerda cómo Bourdieu le criticó de manera acerba en el seminario de Althusser (Lemieux, 2009:340-341).
 - 6 Althusser, piadoso marxista como dice sin ternura Passeron, tendía a reinterpretar constantemente las afirmaciones más claramente hegelianas de Marx para hacerles decir otra cosa. Como ejemplo, una tesis de Marx que Passeron utiliza como clave de pereza científica en el libro. Si Marx dice que la historia funciona por el “lado malo”, Althusser (1965:96) señala que eso no significa que hay una contradicción dialéctica que lleva hacia el progreso (algo que Passeron tiene claro), sino que la historia progresa “por el lado menos bueno de aquellos que la dominan”.
 - 7 Passeron se refiere al filósofo francés Antoine-Augustin Cournot y a su diferencia entre ciencias teóricas susceptibles de formular leyes universales y las ciencias históricas ligadas a acontecimientos donde se anudan diversas series causales. Cournot fue discutido por Aron (1986:19-26) en su tesis de doctorado y es, sin duda, una referencia común a Althusser y Passeron. Althusser (1995:397, 399) situaba a Cournot, en una conferencia en 1966, entre los grandes nombres de la epistemología francesa, y proponía como una tarea intelectual de primer orden su rehabilitación. Al final de su vida lo considera una de las fuentes del materialismo aleatorio (Althusser, 1994:566). Que Althusser no sea reivindicado *a posteriori* ni por Bourdieu (sobre todo) ni por Passeron, procede, sin duda, de una imagen negativa para el proyecto intelectual de ambos y para el que cada uno de ellos desarrolló por separado que adquiriría sus rasgos más dogmáticos a finales de los años sesenta y primeros de los setenta, pero que aún no se había definido al comienzo de los sesenta.

El problema que se plantea allí Althusser es qué sentido puede tener la inversión materialista de la dialéctica, atribuida a la empresa de Marx. Invertida o no, explica Althusser, la dialéctica contribuye a pervertir cualquier análisis. La dialéctica supone siempre una contradicción alrededor de un principio interno único, que se manifiesta en todos los ámbitos de la realidad. Los contenidos concretos del mundo quedan absueltos de cualquier análisis. Por el contrario, los análisis marxistas —de Lenin y Mao para Althusser, pero también del Marx historiador y sociólogo, el Marx de “mitad de carrera”, dirá Passeron (2005:38)—, siempre han mostrado que las contradicciones nunca se expresan de manera pura, por la sencilla razón de que ninguna realidad se deja disolver en un único principio de antagonismo. Si invertir a Hegel, insiste Althusser, consiste en poner a mandar la economía allí donde mandaba la ideología, poco se avanza: el principio “materialista” simplifica tanto como el “espiritualista”.

Althusser (1965:106-108) discute así la conciencia filosófica que el marxismo tenía acerca de su método de análisis. El encabalgamiento de múltiples contradicciones, la necesidad de contemplar la realidad como encuentro de diversas lógicas y la conciencia de que jamás una contradicción se expresa en estado puro, es lo que aprende el lector de los clásicos del marxismo. Por tanto, o esos análisis son errados o las realidades que describen casos patológicos o la dialéctica no sirven como principio teórico de ellos (Althusser, 1965:112-114). El problema no es únicamente epistemológico sino también político, ya que la necesidad de comprender el horror estalinista estructura el texto de Althusser (1965:110). Si cada realidad es compleja, si ningún principio solitario comanda el conjunto de las relaciones sociales, las transformaciones económicas no modifican con ellas la ideología ni las relaciones políticas: puede que los modelos del pasado sigan perviviendo y éstos acaban estabilizándose en las nuevas condiciones.

En un anexo al cuerpo del artículo, Althusser pasaba revista a la famosa carta de Engels a Bloch (1890) mostrando su insatisfacción con dicho modelo de explicación de la acción social. Engels proponía considerar la realidad como un conflicto de voluntades que producen resultantes imprevisibles para cada uno de los actores comprometidos; ahora bien, el imperio de la economía acaba abriéndose paso entre la jungla de tales resultantes. Por un lado, Althusser critica esta forma de análisis que presume, de manera metafísica, el resultado (el dominio económico se impone a pesar del abigarramiento de las resultantes) antes de comenzar la interrogación. Por otro lado, Althusser recuerda que los infinitos factores que acontecen en la Historia no son históricos (pueden ser biológicos, psíquicos...). La explicación histórica no analiza *toda* la realidad, sino exclusivamente aquello que es histórico. Cada uno de los niveles de la realidad tiene su consistencia propia y merecen análisis particularizados que son la condición para que luego pueda pensarse su interacción compleja. El objeto de conocimiento de la Histo-

ria no se confunde con la realidad histórica, del mismo modo que el objeto de la biología no consiste en el análisis de los ritmos de trabajo por más que en ellos se encuentren comprometidos cuerpos vivientes. Cada disciplina científica recorta la visión del investigador de una manera determinada. Solo un delirio metafísico propone una mirada omnisciente: ésta, de hecho, siempre manipula la complejidad disolviéndola en un exclusivo principio (Althusser, 1965:124-126). De ese modo, se dirá en *El oficio de sociólogo*, uno se ahorra el estudio de los subsistemas y los efectos coyunturales de su interacción real (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968:90). Y lo hace porque todo parece pertinente en un esquema de análisis monótono, explica Passeron a propósito de la biografía en el capítulo 8 del *Razonamiento sociológico*, porque en el fondo se le ha sometido al imperio de una metonimia que otorga siempre el mismo nombre a las cosas, tengan éstas la contextura que tengan. Hablan las enseñanzas de Weber. Pero también las del maestro de filosofía de la ENS.

Los tipos ideales y la sociología de la educación

Cuando publican *Los herederos* en 1964, la posición de los autores, como la de cualquiera que comienza, era insegura. En el campo del marxismo, el debate acerca de la fuerza de las superestructuras animaba la recuperación del concepto gramsciano de hegemonía. El texto de Louis Althusser (publicado en 1970) sobre los aparatos ideológicos del Estado es una aportación a ese debate. Por otro lado, en Francia, Lucien Goldmann producía una sociología de la cultura que se reivindicaba de Géorg Lukács y cuya influencia trascendía las fronteras nacionales. Passeron recuerda un encuentro en Nápoles en el que todos los sociólogos presentes eran goldmannianos. Gracias a los contactos del CSE con las democracias populares, Passeron visitará en Budapest a Lukács. Por un lado, escuchará las reticencias del maestro respecto de la utilización promovida por el concurrente —dentro de la EHESS y del mercado cultural francés e internacional— de Bourdieu y Passeron. Por otro lado, Passeron tendrá la impresión de encontrarse ante un hombre de otra época, que veía todo a través de un prisma caduco: la misma que tendrá cuando vea Tran-Duc-Thao a su vuelta de Vietnam y la que, ya por entonces, comenzaba a producirle Louis Althusser. Seguramente el Weber utilizable junto con Marx como teórico de la dominación, que Passeron presentó a Lukács —formación de compromiso en la que se ajustaban las tendencias opuestas del joven izquierdista protegido por Aron—, desentonaba no sólo con el supuesto dogmatismo marxista del filósofo, sino también con el mandarín alemán que el filósofo húngaro conoció de cerca durante su agitada juventud intelectual⁸.

8 Delsault (2005:70) muestra que Bourdieu y Passeron enviaron *Los herederos* a Lukács junto con una carta en la que demandaban su indulgencia. Todas las informaciones acerca de esta cuestión proceden de la entrevista con Jean-Claude Passeron.

En cualquier caso, a medida que se concibieron a sí mismos como sociólogos, Bourdieu y Passeron tragaban difícilmente el ambiente de escolasticismo y de desprecio a la investigación empírica que caracterizaba al marxismo francés y, en general, a los modelos filosóficos de actividad intelectual. La sociología no se pretende reina de las ciencias, insistirán en *El oficio de sociólogo*, salvo para una aptitud absurdamente dominante que reproduzca las pretensiones de la vieja filosofía. Aún así tiene derecho a intentar explicar cualquier realidad —incluso aquella que el inconsciente dominante reserva a los discursos más inspirados, como la filosofía o el arte (normalmente nadie critica que la sociología estudie la producción industrial)— con sus propios procedimientos para ver si éstos pueden o no producir mayor o menor inteligibilidad (Bourdieu, Passeron, Chamboredon, 1968:42).

Por otro parte, los trabajos de sociología de la educación, en primer lugar *Los herederos*, permitirán poner en marcha el acuerdo intelectual que, según Passeron, le unió con Bourdieu en su proyecto de trabajo sociológico. Por un lado, había que recuperar la sociología de Durkheim, desaparecida en Francia en los años sesenta fundamentalmente en lo que tiene que ver con la sociología de la educación, la recuperación del proyecto durkheimiano de la transmisión intergeneracional de la cultura de un grupo; por otro lado, reivindicar la pertinencia de la filosofía de entreguerras que insistía sobre la historicidad y su imprevisibilidad⁹; en fin, romper con el modelo de la disertación filosófica (Passeron, 2005:36) abrazando críticamente las técnicas empíricas que Paul Lazarsfeld comenzaba a introducir en Francia (Moulin, Veyne, 1996:305-306).

Fenomenología, estadística, Marx, Weber y Durkheim (cada uno corrigiendo al otro) se combinan en un atractivo marco sociológico que, de ese modo, juega en muchos terrenos y habla a muchos públicos. La primera permitirá incluir descripciones complejas de las relaciones entre las variables que corregirán a la segunda, por su parte, siempre útil para discernir la fuerza de lo social más allá de la conciencia de los agentes. Las notas de un seminario de Bourdieu de 1964-1965, recogidas por Yvette Delsault (2005:73-74) muestran bien dicha articulación de mirada fenomenológica y objetivación estadística. La ilusión de comprensión inmediata de la realidad debe ser controlada, sea por medio de la estadística, sea por medio de la construcción de una totalidad estructural. Ahora bien, la estadística no permite verlo todo: muchas informaciones sociológicamente significativas no quedan bien recogidas con dicho instrumento. Existe una

9 Decir, como lo hace Masson (2001:481), que Bourdieu y Passeron intentaban construir su sociología a partir del modelo de las ciencias de la naturaleza —apoyándose para ello en una cita descontextualizada de un libro de Louis Pinto de 1999— en los años sesenta me parece un error de bulto que desatiende la herencia weberiana y fenomenológica de Bourdieu y Passeron. Y, efectivamente, que tuvieran admiración por la epistemología de Canguilhem o por su figura institucional o por su personalidad, no supone que fueran científicos: debe recordarse que Bourdieu se inscribe en tesis con Canguilhem con el tema “La phénoménologie de la vie affective”.

patología estadística consistente en buscar medidas por todas partes, cuando hay ciertas cuestiones sobre cuales de las medidas informan y otras sobre las que no informan en absoluto: la significatividad estadística no conlleva automáticamente la significatividad sociológica. Por lo demás, la estadística sólo adquiere fuerza experimental cuando se controlan todos los contextos, e insistía Bourdieu en la época, ello sólo sucede en las ciencias de la naturaleza. Cabe decir, haciendo un inciso, que esta conciencia de la imposibilidad de variar sistemáticamente todas las variables que influyen en un acontecimiento, procede de lo que, desde dentro de la propia escuela durkheimiana, Maurice Halbwachs (en su artículo de 1935 titulado “La statistique en sociologie” e incluido en *Classes sociales et morphologie*) había llamado la “paradoja de Simiand” (Passeron, 2005:40).

El análisis etnográfico de los contextos permite comprender que los individuos no se sienten influenciados por la sociedad, sino por contextos grupales y por tradiciones específicas. En fin, la sociología debe trabajar con tipos ideales —pues, insiste Bourdieu, no son una categoría aristotélica, que resumiría las variedades empíricas por género próximo y diferencia específica— que pueden tener una débil existencia estadística pero sirven para interpretar las relaciones estadísticas.

Efectivamente, tras la publicación de *Los herederos*, ciertas críticas insistían en la débil representatividad del tipo ideal escogido. Éste pretendía realzar la relación con la cultura del estudiante de letras parisino e hijo de intelectual —a la vez heredero de un capital cultural y económico e inconformista profesional— la cual ayudaba a comprender el consumo simbólico ostentoso —la *Teoría de la clase ociosa* de Veblen era otra lectura de Bourdieu y Passeron y en general del CSE (Grignon, 1996:82, Passeron, 2005:46)— que pasa por actividad intelectual y tanto determina el folclor cultural: desprecio por el esfuerzo, búsqueda ansiosa de la originalidad, persecución de las proezas verbosas, antiacademismo muy rentable académicamente. Esa relación con la cultura, fundada en la creencia en dones innatos, se impone como modelo a los estudiantes con otros orígenes sociales, que, sin embargo, no pueden ejercerlo con el mismo nivel de entrenamiento precoz ni, por tanto, rentabilizarlo (Bourdieu, Passeron, 1964:70-79, Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1868:80)¹⁰. Estos tipos ideales, reclamaba Bourdieu en sus cursos —y lo harán los tres autores del *Oficio de sociólogo*—, son totalidades que proponen una visión de conjunto de la realidad; no ya la visión intuitiva y sin control, sino una totalidad controlada por el conjunto de informaciones dis-

10 Respecto de su primer libro, Passeron (2005:60-63) resume cuatro aportaciones convertidas en patrimonio común de la sociología: papel de la herencia cultural —frente a la genética o la económica— en la mortalidad escolar diferenciada, la idea de que existen probabilidades *a priori*, calculables *a posteriori* y no percibidas claramente por los sujetos, que ayudan a sobrevivir más o menos en la carrera escolar según el medio social de origen, la existencia, tercera aportación, de un capital cultural susceptible de transmisiones particulares diferentes del capital económico; en fin, cuarta aportación, la defensa de una pedagogía racional que tomase en cuenta los *handicaps* de los estudiantes.

ponibles: no en vano, Weber (Weber, 179) insistía en que los tipos ideales deben apoyarse en la información causal disponible aunque, a veces, sólo podía contarse con la propia “experiencia personal o con la propia imaginación disciplinada metodológicamente”. Esa totalidad no se corresponde con la experiencia vivida de los sujetos —entre ellos el propio sociólogo antes de comenzar su camino reflexivo—. El tipo ideal no se cultiva por sí mismo y siempre tiene sus peligros: presentarse, ya lo advertía Weber (Weber, 191), como promedio o como caso dramático (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1968:80): es un caso dentro de una familia de relaciones —por ejemplo entre el sistema de clases sociales y las jerarquías educativas— que permite aprehenderlas, pero que no tiene por qué ser típico o modélico.

Además de confrontar experiencia etnológica e investigación con cuestionarios, fenomenología y estadística, Bourdieu y Passeron proponen un proceso de corrección mutua de los clásicos de la sociología. De ese modo, los jóvenes sociólogos salen definitivamente, por un lado, de la confrontación escolástica de autores, típica tanto de la filosofía como de los rituales de purificación ideológicos, sean en versión marxista (Althusser y sus discípulos, Garaudy con su grupo y, en fin, todas a capilla en la búsqueda del Marx verdadero), en versión derechista (Aron acerca de los marxismos infieles al texto —su admirado Sartre, su despreciado Althusser— y políticamente peligrosos: lo último, también lo verá en los trabajos de sus jóvenes patrocinados) o, por qué no, en versión cientista (Gurvitch, por ejemplo, frente a Weber; el Aron científico weberiano contra Durkheim: en este entretenimiento intelectual, como en los anteriores, mucho más ideológicos, el lector contemporáneo puede imaginar otros torneos y otras contiendas... ejemplos no le faltan). Detrás de este modelo de actividad intelectual se encuentra la idea, criticada en *El oficio de sociólogo* y central en el *Razonamiento sociológico*, de que puede existir un paradigma útil para una acumulación de conocimientos inagotable; suerte de espejo de la naturaleza que, si se mantiene pulido y limpio, bastaría cambiarlo de dirección para ampliar los conocimientos (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968: 53).

Por otro lado, con esta reivindicación de lo que en *El oficio de sociólogo* llamarán el “eclecticismo apacible” de la práctica sociológica (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968:38). Por tres razones: una, porque existe una práctica del conocimiento sociológico común a los clásicos de la sociología que es independiente de la teoría de la sociedad de cada uno de ellos (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968:54). Dos, por la imperfección relativa de todo paradigma sociológico, que permite ver lo que otros no ven, pero que se ciega ante lo que otros paradigmas ayudan a vislumbrar: la tradición sociológica se eleva a patrimonio común (más allá de las diferencias de escuelas) abriendo, a la vez, un campo de debate susceptible de desarrollos infinitos pero, y eso es lo central, con la interrogación

sociológica (y no la ideológica) en el puesto de mando: ¿cuánta información, capacidad de conocer y de comprender los mecanismos de la realidad, proporciona cada paradigma sociológico, a propósito de qué temas y según que correcciones o fecundaciones diversas? Las críticas de Passeron a Bourdieu proceden de la tendencia de éste a pretender la construcción de un macroparadigma olvidando las reflexiones que un día les unieron. Pero nos falta todavía la razón número tres, fundamental desde el punto de vista filosófico, y que resulta clave para comprender por qué Passeron insiste en atender a la sociología real y no a la imaginada por los epistemólogos: ninguna sistematización filosófica, insistía Bachelard, capta bien la complejidad de la práctica real de los científicos (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968:104). Bourdieu (2001:81) en su trabajo epistemológico de fin de carrera, lo dirá también: hace falta más competencia teórica para explicar una práctica que para explicar una teoría.

La proposición 0 de *La reproducción* (Bourdieu, Passeron, 1970), en su escolio 2, analizará estos procesos de corrección mutua: Marx y Durkheim ayudan, frente a Weber, a comprender la objetividad, sea cual sea la visión del sujeto, de las relaciones de poder. Los dos primeros, por su parte, se enfrentan, como lo hace la insistencia en las relaciones de clase, con el condicionamiento social indiferenciado. Ambos, por su parte, tienden a remitir las relaciones de dominación simbólica a la base económica, y Weber en ello —lo que conecta con las reflexiones acerca de la eficacia de la superestructura en la época— es de gran ayuda al insistir en la legitimidad como base del consentimiento, aunque —y en eso Marx es mejor apoyo— no comprende cómo las relaciones de desconocimiento juegan un papel en las relaciones sociales.

La presentación "spinozista" y la descripción empírica

Fue en *La reproducción* donde Passeron y Bourdieu plantearon el conocimiento por medio de un tipo ideal de la manera más clara posible. Normalmente se coincide hoy —en primer lugar, por parte de los propios autores (Bourdieu, 1990:VII; Moulin, Veyne, 1996:302)— en que la elección no fue del todo afortunada: Delsault (2005:77) habla de un modelo deductivo, lineal y frío; Antoine Prost (2005:116), por su parte, que ya reaccionó a *La reproducción* en su día muy críticamente, habla de un universo despiadado de dominación. El lector del *Razonamiento sociológico* encontrará aún una serie de proposiciones y escolios de inequívoco *marchamo* spinozista. Razón de más para interrogarse sobre las potencialidades y los límites de una forma de construcción teórica y de sus relaciones con el trabajo empírico y, de paso, considerar la relación entre forma y contenido en la investigación empírica.

En primer lugar, la forma spinozista pudo tener que ver, sin duda, con que los autores habían sido filósofos, lo recordaban y sabían ponerlo de manifiesto, rozando incluso la coquetería. Más allá de ello, dicha estilización filosófica ¿utiliza irónicamente un modelo retórico para estimular la recepción entre los intelectuales (Passeron, 2004b:52), o es una opción epistemológica reflexiva? En la época (Althusser y su escuela son una muestra), y aún hoy, hay una, por lo demás merecidísima, reverencia francesa por el filósofo de origen marrano. Passeron (Moulin, Veyne, 1996:286) mismo ha señalado que siente por Spinoza una “admiración que confieso infantil”. La formulación spinozista actuaba sobre los placeres variados que facilitan el consumo de un texto que, no todos, se derivan, ni muchísimo menos, de la búsqueda de información sobre el mundo, de la adquisición de conocimiento o del intento de volver inteligible un problema amplio y complejo (por recurrir a la tríada de condiciones del conocimiento sociológico que individualiza Passeron en el capítulo 10 del *Razonamiento sociológico*). En el imaginario de un filósofo de formación, no es poco escribir un libro que pueda ser citado, con sus proposiciones y sus escolios, como un clásico de la filosofía¹¹.

Passeron (Moulin, Veyne, 1996:351) ha insistido en que los placeres del arte son múltiples: pueden proceder de la experiencia sensorial, del conocimiento y el reconocimiento de aquello que nos produce un sentido particular, de la actividad perceptiva solicitada por un cuadro, de la familiaridad técnica con el oficio de artista para la que algunos tienen ciertos recursos, de la experiencia única que produce un cuadro, de la complicidad cultural... No hay razón alguna para restringir tal pluralidad de la experiencia al arte: también es muy útil para comprender la recepción de los trabajos de ciencias humanas. Evidentemente, todas esas dimensiones podrían esgrimirse para comprender las condiciones de producción del formato de *La reproducción*: demostrar la pertenencia a una tradición noble, buscar la complicidad de un público formado en la reverencia a ciertos textos y a ciertos autores considerados como la cumbre de la inteligencia, mostrar las competencias como filósofos de los autores, exhibir la continuidad intelectual de su empresa con los modelos filosóficos adquiridos durante su juventud. Porque tanto Bourdieu como Passeron amaban a Spinoza, si bien el primero también era adepto de Leibniz y de su búsqueda de un modelo de integración absoluta de los conocimientos formulados de manera deductiva y lineal (Delsault, 2005:77; Bourdieu, 1987:13). Passeron, a quien desagrade profundamente Leibniz, reivindica sin embargo en Spinoza la búsqueda de un significante capaz de condensar de manera compacta aquello que desea decir. Esa búsqueda de la “condensación de los significantes” —el lector de la obra que se presenta no tendrá problema en advertirlo— marca aún el estilo de pensamiento y de escritura de Passeron (Moulin, Veyne, 1996:286).

11 Passeron señala su disgusto por el esnobismo del formato de *La reproducción*, utilizado posteriormente por Bruno Latour (E).

Sin embargo, conviene considerar también la segunda posibilidad, aunque sólo sea porque pocos se la plantean actualmente y constituye uno de los problemas centrales de la consideración crítica del funcionalismo presentes en el capítulo del *Razonamiento sociológico* titulado "Hegel o el pasajero clandestino". Como se verá, *La reproducción* puede ser acusada de muchas cosas (entre ellas, como dijo un crítico inspirado, que parecía como si los autores la hubieran escrito en latín, si la ocasión se hubiese presentado), pero, en mi opinión, no de concebir la realidad como una totalidad orgánica que, de modo biológico, regula para el mantenimiento de su equilibrio cualquiera de las acciones que se producen en su interior. De lo contrario, habría de creerse que Bourdieu y Passeron no recordaban nada de lo que explicaban en sus clases o de lo que habían teorizado con Chamboredon en *El oficio de sociólogo*. Otra cuestión es que para algunos la palabra función deba ser desterrada del análisis. Passeron, al respecto, es muy claro, y en mi opinión, definitivo. Como toda metáfora, tiene sus peligros (como los tiene, por ejemplo, la teoría de la acción racional: generar un modelo que se reitera ayude o no a comprender lo que pasa), pero habrá que utilizar alguna para comprender que cualquier cambio que altera un equilibrio —y existen los equilibrios a largo plazo en un conjunto social, ¿o no?— queda reinterpretado y recolocado por la realidad que lo acoge. La devaluación de los diplomas y la multiplicación de ramas jerarquizadas del sistema educativo cada vez que se produce un aumento del número de estudiantes y un acceso mayor de las clases populares "retraduce" el vínculo entre clases sociales y jerarquías educativas existente cuando ese vínculo se producía por la exclusión. Los cambios en el espacio de oportunidades sociales existen; pero también la resistencia de los dominantes para conducir las modificaciones amenazantes en función de sus intereses. Si prestar atención en lo segundo es funcionalista, no se comprende bien cuál es el pecado terrible que se comete respecto de las tablas de la ley epistemológicas.

Porque en principio, según Passeron (Moulin, Veyne, 1996:309-310) —y esta explicación no excluye que los autores, consciente o inconscientemente, intentaran establecer un pacto de lectura con su público movilizándolo los «múltiples placeres» de la experiencia intelectual— lo que deseaban ambos era ser más explícitos y confrontar, enseñanza típicamente weberiana al tipo ideal, con los datos empíricos (Bourdieu, Passeron, 1970:91): lejos de acorazarse en un sistema, la presentación deductiva permitía captar mejor su potencia y las vulnerabilidades de un modelo de análisis desarrollado en todas sus implicaciones (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968:81). Algo, por lo demás, teorizado ya en *El oficio de sociólogo*. El empirismo, se insistía entonces, cree que el sociólogo puede anularse como tal (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968:61). Los autores, citando a Pierre Duhem, explicaban que ninguna prueba experimental podría desmentir una hipótesis aislada. Lejos de derivar de ello un relativismo epistemológico absolutario —como sucede algunas veces con algunas utilidades de lo que se llama la

“tesis de Duhem-Quine”¹²—, Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1968:96-97) señalan que el paso argumentativo es interesante, que la exposición de un sistema ordenado permite un desmentido fácil de los hechos.

Resulta plausible, por tanto, pensar que el formato de *La reproducción* perseguía la claridad y el trabajo según la teoría de los tipos ideales incluida en el libro coescrito con Chamboredon. Al modo de los novelistas antiguos, o del propio Durkheim, se trataba de proponer resúmenes de los capítulos que permitieran al lector comprender qué era exactamente lo que se defendía en el libro. La reescritura del texto, sin embargo, fue demasiado larga y se complicó con los distintos modelos de escritura; las negociaciones y los acuerdos entre ambos autores lo complicaron. En principio se trataba, pues, de un intento de comunicación deflacionista. El lector de *La reproducción* y del *Razonamiento sociológico* puede juzgarlo, el segundo intento de Passeron resultó mejor logrado que el primero coescrito con Bourdieu.

El otro referente filosófico importante de *La reproducción* es Blaise Pascal (Grignon, Passeron, 1999:27-29). La apertura del libro insiste en que un poder legítimo se impone con más contundencia en tanto sea capaz de olvidar las relaciones de fuerza que lo fundamentan. Las cadenas de necesidad, insistía Pascal (XXXI, fr. 677), se redoblan en cadenas de imaginación. Tras el respeto que los hombres se tienen entre sí sólo se encuentra la transmutación imaginaria de la violencia, que sometió a unos y alzó a otros, y después, fue asumida por los dominados (dice Pascal: a veces por medio de las elecciones, a veces por el derecho de sucesión...). Por eso, el estudio del “fundamento místico de la autoridad” —sobre el que escribiría Jacques Derrida— tiende a aniquilarla (Pascal, fr. 56).

¿Y por qué toda realidad se funda sobre la dominación simbólica?, cabe preguntarse. ¿No se afirma así dogmáticamente el nihilismo que subyace a la fórmula pascaliana de que “quien no vea la vanidad del mundo es bien vano él mismo” (Pascal, fr. 33)? La cuestión no se plantea, sin embargo, y pese a que el modelo pueda producir esa impresión (y es uno de sus problemas), como una tesis metafísica a la que habría que acomodar cualquier realidad, sino como una exigencia de descripción, constitutiva del trabajo de objetivación sociológico: ningún arbitrario cultural, y toda actividad pedagógica se basa en uno, depende de una naturaleza lógica o biológica. Dicho esto, y dado que todo arbitrario cultural resulta de un compromiso entre los intereses dominantes y significados deducibles de la razón lógica o biológica (Bourdieu, Passeron, 1970: prop. 1.3.), y una vez asentado

12 Existen sistemas del mundo empíricamente equivalentes y lógicamente incompatibles. Ese principio se encuentra también en Otto Neurath (Rutte, 1991:91-92). La diferencia entre teoría del conocimiento sociológico y teoría del sistema social, es decir, entre enunciados construidos según las reglas del razonamiento sociológico y teorías relativamente independientes de éstos, reproduce la diferencia planteada por Quine (1970:179).

el principio —¿de verdad es tan escandaloso?— de que la comunidad ideal de comunicación nunca gobernará el mundo, enunciar que hay un arbitrario cultural sirve de poco. Es necesario decir en qué es arbitrario y en qué no lo es, cuánta violencia se desprende de su arbitrariedad y cuánta razón, por qué no, se inculca desde ésta.

Cierto es, y tal es clave de la violencia simbólica, ninguna empresa pedagógica se presenta a sí misma como arbitraria si no quiere exponerse a la ilegitimidad y, por tanto, a la pérdida masiva de creencia. La tesis de la existencia de la violencia simbólica exige un trabajo de descripción comparativa: el de cada arbitrario cultural en su interior y el de los diferentes arbitrarios culturales recortados por cada sistema educativo. El modelo teórico, lejos de reclamar circularmente su propia reproducción, tiene una primera consecuencia empírica importante. Anima, por una parte, a buscar otros criterios de definición de un arbitrario cultural; recuerda, por otra parte, que existen otros posibles culturales y, en fin, que nuestras opciones culturales desarrollan una entre muchas de las posibilidades que poseemos. Lo que asumimos como un modelo pedagógico nace de una determinada opción que nos ciega hacia otras opciones. Por hablar como Althusser¹³, el "mito especular" que juzga nuestras opciones pedagógicas según su cercanía o lejanía de una visión de los valores educativos eternos, el tipo ideal, ayuda a que lo comprendamos como una producción cultural. Lejos de ser un modelo fatalista o totalitario, permite señalarnos un espacio de confrontación y, por ende, de libertad (Bourdieu, Passeron, 1970: prop. 1.1.2, 2.2).

Tampoco el modelo señala que un arbitrario cultural se impone fatalmente dentro de la propia sociedad. Si así fuera, la sociedad se vería reducida a un principio único de dominio, impuesto de forma descendente por los grupos sociales dominantes que colonizarían, convirtiéndolo en un epifenómeno, el aparato escolar y los centros de hegemonía cultural. Dentro de cada formación social existen diversas acciones pedagógicas posibles derivadas si no de arbitrarios culturales diferentes (que también puede ser), sí de modulaciones diversas del mismo que promueven acciones pedagógicas específicas y parcialmente discordantes. Los dominados, como señalará Passeron (1970:23) en su presentación al libro de Richard Hoggart *La culture du pauvre*, no atienden todo el tiempo a los dominantes, a menudo los olvidan o los atienden con eclipses y reformulan, con una lógica particular, los modelos establecidos. Los arbitrarios culturales dominados existen y descolocan más o menos las acciones pedagógicas dominantes. La dominación simbólica siempre se ejerce en el conflicto: describir ese conflicto y sus modalidades es otra de las obligaciones empíricas que promueve el tipo ideal (Bourdieu, Passeron, 1970: prop. 2.3.1.2).

13 Véase al respecto el muy significativo texto de *Lire le capital* incluido en la primera edición de *El oficio de sociólogo* (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968:373-378).

Evidentemente, el modelo plantea dificultades de lectura y de comprensión. Las proposiciones, reconoce Passeron (2003:71), pueden entenderse como algo universal —un concepto genérico— o como una estilización lógica. Por ejemplo, si se lee la proposición 1.2.3 se saca la conclusión de que todo arbitrario cultural es el resultado de los intereses de los grupos dominantes. Más tarde, en el texto, la relación de los grupos sociales con la escuela se explica de una manera muy diferente: asumen sus veredictos en la medida en que la escuela premia su cultura de grupo; también, de cuánto en su cultura de grupo depende de la escuela. Cada clase, cada grupo social, según disponga o no de criterios propios de valor cultural, ejerce más o menos resistencia al arbitrario cultural dominante (Bourdieu, Passeron, 1970:176-178). Las culturas dominadas, será la tesis explícita de *Lo culto y lo popular* pero que se encuentra presente ya en *La reproducción*, tienen sus propias prácticas pedagógicas —a la manera en que la formación social capitalista permite existir otros modos de producción— desigualmente predisuestas a recoger las formas culturales dominantes.

Por lo demás, y es una tesis que Passeron (Grignon, Passeron, 1989:35) enunciará con claridad en *Lo culto y lo popular* —pero que, insisto, también está presente en *La reproducción*— y en el capítulo “Hegel o el pasajero clandestino”, la reproducción de las clases dominantes y su vinculación con las jerarquías escolares resulta de una coyuntura histórica, según los autores, característica del sistema escolar francés y de su unión del dominio de clase y de una particular relación con la cultura. Las realidades se componen de procesos sociales independientes que se conectan y se desconectan, y, por ello, no se dejan recoger ni por el monismo —que remite todo a una misma causa— ni a la consideración separada de factores que se despreocupa de sus anclajes más o menos coyunturales (Bourdieu, Passeron, 1970:110-113). Por tanto, pueden darse, y de hecho se dan a menudo, coyunturas históricas en las que las jerarquías escolares y la reproducción de las posiciones dominantes entran en conflictos de mayor o menor entidad. El tipo ideal no busca, pues, sinónimos de la dominación en cualquier relación pedagógica; de hecho, debe obligarse a escuchar el ruido de las batallas e incluso la dislocación entre las formas de dominación (de clase, de género, nacionales...) y la legitimidad cultural y escolar: “La teoría del orden cultural legítimo asigna claramente un terreno al trabajo empírico, el de la sociología de las formas y los grados del *consentimiento a la dominación*” (Grignon, Passeron, 1989:35). Es cierto que el punto de vista de clase afirma un principio de construcción básico de los procesos de desigualdad (Bourdieu, Passeron, 1970:113). Puede contestarse esta opción primera, sin duda, pero no se puede decir que con ella se reduce todo a relaciones de clase. Porque el todo como sistema unificado —tal fue la buena lección de Althusser— no existe. Las clases lógicas que se construyen para el análisis no pueden reificarse y convertirse en entidades realmente existentes, ya que en su existencia real interactúan de modo complejo —o lo que es lo mismo, que no puede conocerse *a priori*, sin

investigación— con otros principios de diferenciación externos a la propia clase lógica —por ejemplo, la dominación masculina— como internos a los grupos e individuos que se han insertado provisionalmente en la misma.

Pascal (fr. 41) decía que ni los médicos ni los magistrados necesitarían de pompa si su ciencia fuera verdadera. La verdadera pedagogía proporciona cultura porque renuncia a vanagloriarse de una relación con la cultura. De hecho, ésta solo esconde, en ocasiones, la falta de conocimientos reales y la confusión. Bourdieu y Passeron consideran que una pedagogía explícita, liberada del sobreentendido y consciente de los *handicaps* producidos por la desigualdad de clase dentro del aula, podría jugar un papel liberador. Esa pedagogía racional jugaría con una deflación intensísima de retórica para generar una inflación de conocimientos. Bourdieu y Passeron (1970:161) insisten en que ello es todo lo contrario de la vulgarización: no se trata de acomodarse al nivel de recepción existente, lo cual es simple demagogia, sino de acomodarse a él para elevarlo. Los códigos que dan sentido a los mensajes saldrían de la penumbra de lo evidente y se expondrían con claridad; el contenido a transmitir no se rebajaría, sino que se graduaría según un intento de reproducir los recursos culturales que sólo los privilegiados conocen por familiarización. Esa pedagogía de la explicitación permanecerá entre los modelos sociológicos de libertad de Bourdieu y de Passeron. El primero hará de ella la crítica del epistemocentrismo escolástico (sobre todo en *Meditaciones pascalianas*), incapaz de comprender las condiciones sociales de su propio punto de vista, el desahogo que le permite cierta relación con el mundo. El segundo construirá una divertida prueba deflacionaria respecto de la retórica discursiva y que el lector encontrará en la conclusión del *Razonamiento sociológico*: el engolamiento enunciativo solo desperdicia el contenido de la información sociológica, sea porque la deteriora al transmitirla, sea porque el sentido circula con mucha dificultad. A menudo —la inspiración pascaliana permanece— la jerga teórica ni informa, ni permite conocer, ni vuelve más inteligible el mundo. Dicha ética de la comunicación científica se formó en los trabajos de sociología de la educación.

Bibliografía

- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*, París: Maspero.
- _____. (1994). “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, en *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, París: Stock/Imec.
- _____. (1995). “Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste”, en *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, París: Stock/Imec.
- _____. (1998). *Lettres à Franca (1961-1973)*, París: Stock/Imec.
- Aron, R. (1961). *La sociologie allemande contemporaine*, París: PUF.
- _____. (1983). *Mémoires*, París: Julliard.
- _____. (1986). *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París: Gallimard.
- Baranger, D. (2004). “De *El oficio de sociólogo al Razonamiento sociológico*, entrevista de Denis Baranger Jean-Claude Passeron”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2.
- Bourdieu, P.; Passeron, J.-C. (1964). *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, París: Minuit.
- _____. (1970). *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, París: Minuit.
- Bourdieu, P. (1987). *Choses dites*, París: Minuit.
- _____. (1990). “Academic order and social order. Preface to the 1990 edition”, en P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reproduction, in Education, Society and Culture*, Beverly Hill: Sage.
- _____. (2001). *Science de la science et réflexivité*, París: Raisons d’agir.
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J.-C.; Passeron, J.-C. (1968). *Le métier de sociologue*, París: Mouton-Bordas.
- Chapoulie, J.-M. (2005). “Sur le contexte des *Héritiers* et de *La reproduction*”, en J.-M. Chapoulie, O. Kourchid, J.-L. Robert, A.-M. Sohn, *Sociologues et sociologies. La France des années 60*, París: L’Harmattan.

- Delsault, Y. (2005). "Sur *Los héritiers*", en J.-M. Chapoulie, O. Kourchid, J.-L. Robert, A.-M. Sohn, *Sociologues et sociologies. La France des années 60*, Paris: L'Harmattan.
- Grignon, C. (1996). "Le savant et le lettré, ou l'examen d'une désillusion", en *Revue européenne des sciences sociales*, núm. 103.
- Grignon, C.; Passeron, J. C. (1989). *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris: Gallimard-Le Seuil.
- Hoggart, R. (1970). *La culture du pauvre. Étude sur les conditions de vie des classes populaires anglaises*, Paris: Minuit.
- Laurin-Frenete, N. (1993). *Las teorías funcionalistas de las clases sociales. Sociología e ideología burguesa*, Madrid: Siglo XXI.
- Lemieux, E. (2009). *Edgar Morin, l'indiscipliné*, Paris: Seuil.
- Mannheim, K. (1990). *Le problème des générations*, Paris: Nathan.
- Masson, P. (2001). "La fabrication des *Héritiers*", en *Revue française de sociologie*, vol. 42, núm. 3.
- _____. (2005). "La réception des 'Héritiers' à l'extérieur de la sociologie (1964-1972)", J.-M. Chapoulie, O. Kourchid, J.-L. Robert, A.-M. Sohn, en *Sociologues et sociologies. La France des années 60*, Paris: L'Harmattan.
- Milner, J.-C. (1995): *Introduction à une science du langage*, Paris: Seuil.
- Moreno Pestaña, J. L. (2003). "¿Qué significa argumentar en sociología?: Jean-Claude Passeron y la argumentación sociológica", en *Revista Española de Sociología*, núm. 3, 2003.
- _____. (2006). *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Barcelona: Montesinos.
- Moulin, R.; Veyne, P. (1996). "Entretien avec Jean-Claude Passeron. Un itinéraire de sociologue", en *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXIV, núm 103.
- Pascal (2004). *Pensées* [edición de Michel Le Guern], Paris: Gallimard.

Passeron, J.C. (1964). “L’autodiagnostic de l’université”, en *Preuves*, núm. 159 [con el seudónimo de Martin Drac].

_____. (1970). “Présentation”, en R. Hoggart, *La Culture du pauvre. Étude sur les conditions de vie des classes populaires anglaises*, Paris: Minuit.

_____. (1994). “De la pluralité théorique en sociologie. Théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques”, en *Revue européenne des sciences sociales*, núm. 99.

_____. (1995). “Weber et Pareto: la rencontre du principe de rationalité dans les sciences sociales”, in J.-C. Passeron, L.-A. Gerard-Varet (Eds.), *Le modèle et l’enquête: les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, Paris: EHESS.

_____. (2001). *El razonamiento sociológico*, Madrid, Siglo XXI.

_____. (2004a). “Mort d’un ami, disparition d’un penseur”, en P. Encrevé y R.-M. Lagrave, *Travailler avec Bourdieu*, Paris: Flammarion.

_____. (2004b). “Le sociologue en politique et *vice versa*: enquêtes sociologiques et réformes pédagogiques dans les années 1960”, en J. Bouveresse y D. Roche (Dir.), *La liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu (1930-2002)*, Paris: Odile Jacob.

_____. (2005). “Que reste-t-il des *Héritiers* et de *La Reproduction* (1964-1971) aujourd’hui? Questions, méthodes, concepts et réception d’une sociologie de l’éducation”, en J.-M. Chapoulie, O. Kourchid, J.-L. Robert, A.-M. Sohn, *Sociologues et sociologies. La France des années 60*, Paris: L’Harmattan.

Pollack, M. (1988). “La place de Max Weber dans le champ intellectuel français”, en *Droit et société*, núm. 9.

Popper, K. (2002). *La miseria del historicismo*, Madrid: Alianza.

Prost, A. (2005). “Les héritiers et le contexte privilégié des années 1964-1968”, en J.-M. Chapoulie, O. Kourchid, J.-L. Robert, A.-M. Sohn, *Sociologues et sociologies. La France des années 60*, Paris: L’Harmattan.

Quine, W. V. O. (1970). “On the Reasons for Indeterminacy of Translation”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 67, núm. 6.

Rutte, H. (1991). "The philosopher Otto Neurath", en T. Uebel (Ed.), *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle: Austrian Studies on Otto Neurath and the Vienna Circle*, Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers.

Stonor Saunders, F. (1999). *Qui mène la danse? La CIA et la guerre froide culturelle*, Paris: Denoël.

Veyne, P. (1996). "Celui-là n'a pas un cœur que la gratitude fatigue. Pour notre ami Jean-Claude Passeron", en *Revue européenne des sciences sociales*, núm. 103.

Weber, M. (2009). *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid: Alianza.