

Historicidad de la razón y teoría social: entre Foucault y Bourdieu

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA*

Resumen: Ubicándose dentro del contexto de la situación de las ciencias sociales de los últimos veinte años, el autor va a revisar la contribución fundamental de los trabajos de Michel Foucault, por un lado, y de Pierre Bourdieu, por el otro, en el posible proyecto de afirmación de una historicidad radical y no teleológica, alejada tanto del viejo y superado universalismo abstracto como del cómodo aunque estéril relativismo postmoderno.

Abstract: Within the context of the status of social sciences over the past twenty years, the author reviews the main contribution of the work of Michel Foucault, on the one hand, and Pierre Bourdieu on the other, within the possible project of affirming radical rather than teleological historicity, removed from both outdated, abstract universalism and comfortable though sterile postmodern relativism.

Palabras clave: paradigmas, crisis epistemológica, razón moderna, teoría social.
Key words: paradigms, epistemological crisis, modern reason, social theory.

INTRODUCCIÓN: SOCIOLOGÍA E HISTORIA EN UN HORIZONTE POSTFUNCIONALISTA

DESDE HACE AL MENOS UN PAR DE DÉCADAS, las ciencias sociales entraron en una fase que podría caracterizarse negativamente como “postfuncionalista”.¹ Esta designación parece más precisa que la fluctuante y gastada referencia a una “postmodernidad” que se ha utilizado a menudo de forma equívoca, agrupando tendencias y planteamientos mutuamente incompatibles.

En particular, las relaciones entre historia y sociología se localizan hoy en un horizonte dominado por la despedida, cada vez más generalizada, de las teorías estructuralistas y funcionalistas que habían prevalecido en los años posteriores a la segunda guerra mundial.²

* Dirigir correspondencia a Universidad de Cádiz. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia, Geografía y Filosofía. Apartado 579, 11080, Cádiz, España. Fax: 3456-220-444, e-mail: francisco.vazquez@uca.es.

¹ Sobre la noción de “postfuncionalismo” en teoría social, cf. T. Osborne, “On Disciplinary Formation: the Crisis of History and the Status of Social Theory”, ponencia inédita presentada en el ESRC Workshop: Rethinking History and the Social Sciences, Manchester, 11-13 de septiembre de 1998. Agradecemos al profesor Osborne por permitirnos utilizar este texto.

² Sobre el trayecto de las ciencias sociales en situación de postmodernidad, pueden consultarse los trabajos de S. Lash, *Sociology of Postmodernism*, Routledge, Londres, 1990, pp. 55-149 y P. M. Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences. Insight, Inroads and Intrusions*, Princeton University Press, New Jersey, 1992. Sobre la situación de las ciencias sociales en las décadas posteriores a la segunda guerra mundial,

El contexto histórico en el que floreció el funcionalismo estaba marcado por la convergencia de diversos impulsos: pérdida de importancia de Europa en el orden político internacional, sucesión de procesos descolonizadores, crecimiento económico y estabilización social en Occidente a través de las intervenciones equilibradoras del *Welfare State*, déficit en las soberanías nacionales y estabilización de la política mundial a través de la división en dos bloques hegemónicos. En la encrucijada formada por estas diversas pendientes se afianzaban a la vez la crisis de la visión eurocéntrica y una representación del desarrollo social, político y económico trazada en términos de crecimiento sostenido y estabilidad esencial. Ambos supuestos daban credibilidad a una sociología funcionalista —cuyo emblema fue la obra de Talcott Parsons— alentada por las siguientes convicciones básicas:

En primer lugar, el privilegio del análisis estático de los sistemas sociales considerados en un momento determinado del tiempo. En el afianzamiento de esta tendencia, la sociología funcionalista se oponía al evolucionismo e historicismo de la teoría social anterior —desde los precursores como Turgot o Adam Smith hasta los clásicos Comte, Marx, Durkheim y Weber— y llegó incluso a proponer lecturas antihistoricistas de algunos de estos fundadores, como sucedió con la interpretación parsoniana de la obra de Weber. Las referencias a la antropología funcionalista de Malinowsky y Radcliffe-Brown sirvieron de modelo a un tipo de análisis social que pretendía romper con el molde narrativo y evolucionista que hasta entonces había permitido legitimar la supremacía y dominación colonial europeas.³

Este divorcio de la teoría social respecto de la historia se producía en el mismo momento en que la disciplina histórica, al consolidar su ruptura tanto con la filosofía de la historia de herencia evolucionista como con la historia narrativa y biográfica, apuntaba también a lo que se ha designado como “paradigma funcional-estructural”⁴ o “modelo estructural de investigación histórica”.⁵ Con diferencias de matiz, la historia social de los años cincuenta y sesenta —en la estela de la tradición francesa de los *Annales* y de los historiadores marxistas británicos— compartía el rechazo de la narración y destacaba la primacía de las estructuras colectivas y anónimas, y de la larga duración sobre la acción individual y el tiempo corto.

En segundo lugar, la sociología funcionalista hacía valer un modelo objetivista de explicación.⁶ La acción y el cambio sociales eran explicados por referencia al funcionamiento del sistema social, a mecanismos holistas de retroalimentación, reestructuración, hístéresis o reequilibrio. La “sociedad”, considerada como totalidad

cf. D. Bell, *Las ciencias sociales desde la segunda guerra mundial*, Alianza Editorial, Madrid, 1984 y E. Ballester, *El encuentro de las ciencias sociales*, Alianza Universidad, Madrid, 1980.

³ S. Juliá, *Historia social/sociología histórica*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1989, pp. 58-66.

⁴ T. Stoianovich, *French Historical Method. The Annales Paradigm*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1976, p. 25.

⁵ J. Topolsky, *Metodología de la historia*, Crítica, Barcelona, 1982, p. 106.

⁶ Hemos abordado este tema en F. Vázquez García, “Los problemas de la explicación en historia de las mentalidades”, en C. Barros (comp.), *Historia a debate*, tomo II: *El retorno del sujeto*, Ed. Historia a Debate, Santiago de Compostela, 1995, pp. 37-52.

objetiva subyacente, operaba entonces *a priori* de la investigación. La situación era análoga en el campo de la historia social. Así, por ejemplo, en el modelo de análisis propuesto por Ernest Labrousse —de amplia difusión en la historiografía de *Annales*—, las identidades sociales de los grupos eran definidas en función de parámetros objetivos, como los niveles de fortuna o la categoría socioprofesional, variables que podían ser fijadas recurriendo a la estadística descriptiva.⁷

En la tradición de la historiografía marxista, la clase social tendía a ser definida también de un modo objetivista, como una función de las relaciones de producción. Se imponía la distinción de escalas, mediaciones y jerarquías causales en la trama de lo social, desde la base demográfica y la estructura económica hasta los sistemas de civilización y las ideologías; desde el desarrollo de las fuerzas productivas hasta las formas de conciencia. Las discusiones epistemológicas estaban dominadas por conceptos como los de “causalidad circular” e “instancias de determinación”. En general, el estudio de la acción se subordinaba a la investigación de los vastos procesos anónimos y de la larga duración: ciclos económicos y demográficos, movimientos de población, transiciones de un modo de producción a otro, procesos de ocupación del suelo y transformación del paisaje y del clima, fluctuaciones en las tasas de analfabetismo y en el comportamiento anticonceptivo, etcétera.

Por último, la sociología de corte funcionalista tendía a concentrar sus investigaciones en los estrechos márgenes de un presente inmediato, amputado de toda conexión con el pasado y sin espesor temporal. Cuando se efectuaba un contraste en el tiempo, se tendía a utilizar dicotomías conceptuales más o menos genéricas, como la división entre sociedades tradicionales e industriales o entre sociedades “frías” y “calientes”. Este “retraimiento en el presente”, como lo designaba Norbert Elias,⁸ traducía en cierto modo las aspiraciones de los sociólogos por convertirse en terapeutas de las sociedades actuales, colaborando en el diagnóstico de los conflictos y disfunciones pendientes y justificando —en una época perfilada en Occidente por el afianzamiento del *Welfare State*— posibles intervenciones reguladoras en materia de política social, educativa o sanitaria. En el campo historiográfico se podía encontrar en esta época una operación análoga al “presentismo” de los sociólogos. Se trataba de la tendencia a estudiar determinados conjuntos sociales en el cuadro estático y sincrónico de un periodo histórico bien delimitado. Las monografías locales y regionales producidas por la historia social francesa de los años sesenta o las investigaciones de antropología histórica de esa misma década y de la siguiente ejemplifican este impulso. Se trataba de estudiar, a la manera de los sociólogos o de los antropólogos, una totalidad social en que se deslindaban las constantes demográficas y económicas,

⁷ Críticas al enfoque labrousiano en R. Chartier, “Historia intelectual e historia de las mentalidades”, en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 26 y J. Revel, “L’histoire aun ras du sol”, en G. Levi, *Le pouvoir et le village. Histoire d’un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, Gallimard, París, 1989, pp. III-VII.

⁸ N. Elias, “El retraimiento de los sociólogos en el presente”, en *Conocimiento y poder*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1994, pp. 195-231.

las formas de estratificación social y los sistemas simbólicos dominantes en un momento dado de su historia, como si compusieran una foto fija en ese periodo. Por un corte transversal, este momento, que podía abarcar un siglo largo —como el *Beauvaisis* de Pierre Goubert— o apenas unas décadas —como el *Montaillou* de Le Roi Ladurie—⁹ era aislado del desarrollo temporal que llegaba hasta el presente. El “presentismo” de los sociólogos y el confinamiento de los historiadores en estas “fotos fijas” del pasado eran las dos caras de una misma moneda. Los historiadores utilizaban conceptos y esquemas de la sociología y la antropología, no para trazar modelos generales de desarrollo y cambio social, sino para indagar conjuntos sincrónicos producidos mediante un corte transversal.

De un modo decidido, la apertura de la sociología al enfoque histórico sólo se produjo a partir de la década de los setenta. Por su parte, la historia, al final de este mismo decenio, emprendió un viraje que la llevaría a poner en entredicho el paradigma funcionalista hasta entonces dominante.

El contexto de estos desplazamientos estaba marcado, entre la segunda mitad de los años setenta y a lo largo de la década de los ochenta, por una serie de acontecimientos que apuntaban a la quiebra de las certidumbres y expectativas creadas en la postguerra. La crisis económica de 1973 afectó a las garantías del sistema redistributivo apoyado en las intervenciones del *Welfare State*. El debilitamiento, en Occidente, de los sistemas de protección social, la difusión de las políticas económicas neoliberales, el ahondamiento de las desigualdades sociales a escala nacional y mundial, la pérdida de fe en el desarrollismo y la estabilización social, el quebranto de la militancia política y sindical en las clases trabajadoras europeas, el acicate de un nuevo individualismo, han inyectado azar e incertidumbre en las representaciones finiseculares de lo social. En la misma dirección parecían situarse otros acontecimientos: recurrencia de catástrofes ecológicas como la de Chernobyl, reactivación de azotes pandémicos como el sida, renacimiento del integrismo religioso y del nacionalismo agresivo para compensar la inseguridad en alza.¹⁰

Estas sacudidas tenían lugar en un horizonte a la vez de globalización y de fragmentación cultural. Finalmente, en el campo político internacional, el desmantelamiento del socialismo real y del sistema de bloques ideológico-militares ha contribuido a minar también un lenguaje sociológico hasta hace poco gobernado por la semántica de la estabilidad (“totalidad social”, “equilibrio”, “sistema”, “rol”, “función”, “norma”, “anomia”, “retroalimentación”). Sobre este fondo de cambio incierto hay que entender la pujanza reciente de las nociones de “riesgo” y de “azar” en el pensamiento sociológico y la crisis misma de la noción de “sociedad”.¹¹ Aquí debe también situarse

⁹ P. Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730* (2 vols.), SEVPEN, París, 1960 y E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, Gallimard, París, 1976.

¹⁰ L. Beck, *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 1998.

¹¹ S. Krimsky y S. Golding, *Social Theories of Risk*, LT, Westport, 1992. El uso de la noción de “riesgo” puede constatarse en la obra de los principales sociólogos y antropólogos de nuestro tiempo: N. Luhman,

el desarrollo de una sociología que se vuelve hacia el saber histórico para comprender más ajustadamente la contingencia radical de los procesos en curso. Surge, originariamente en Estados Unidos y más tarde en Gran Bretaña, lo que se conoce con el nombre de “sociología histórica”. Esta tendencia, cristalizada en los trabajos de Tilly, Anderson, Wallerstein, Skocpol, Mann, Giddens, entre otros, implica un regreso a la herencia más historicista del pensamiento social.¹² Se comprende así el afán de releer a Max Weber entre estos sociólogos.¹³ Se trata de un conjunto de estudios concentrados en los procesos de cambio y transformación, con fuerte énfasis en la contingencia de los procesos estudiados: aparición del sistema económico mundial, génesis del “yo” moderno, construcción del Estado, formación del moderno sistema de clases, etc.

Simultáneamente, entre mediados de los setenta y principios de los ochenta, se insinuaban en el campo historiográfico los primeros signos de una importante fisura. En el ámbito francés de los *Annales*, por ejemplo, y en el cuadro de la historia de las mentalidades inspirada por esta tradición, se pusieron en marcha unos primeros experimentos de historia narrativa centrados en episodios de tiempo relativamente cortos. Textos como el de Duby sobre la batalla de Bouvines (1973) o el de Le Roy Ladurie sobre el Carnaval de Romans (1979)¹⁴ parecían sugerir una nueva pendiente, aunque todavía eran recibidos como incursiones que se limitaban a matizar el modelo estructural-funcional sin llegar a cuestionarlo.

En breve, este recurso a la historia narrativa empezaría a ser percibido como la aurora de un nuevo paradigma de investigación. A la hora de afrontar el estudio histórico de un problema se empezó a difundir la tendencia a reducir la escala espacial y temporal del análisis para poder explicar las situaciones de un modo más denso y global, lo cual permite captar la creatividad de los sujetos implicados en relación con los diversos sistemas normativos y las coacciones estructurales que encuadraban sus vidas. El énfasis parecía trasladarse de lo económico-social a lo cultural. Más aún que en Francia, la nueva trayectoria parecía imponerse en otras historiografías. Por una parte, la microhistoria italiana (Grendi, Cipolla, Ginzburg, Levi, Poni); por otra, la historia cultural, representada en Francia por Roger Chartier pero impulsada especialmente en Estados Unidos (Zemon Davies, Darnton, etc.). En cierto modo, los últimos virajes de la escuela francesa de los *Annales* —el “giro crítico” y la reorientación de la historia social desde fines de los ochenta— y de la historia social británica —con la peculiar recepción del “giro lingüístico” en la *New Social History*— pueden entenderse como incorpo-

A. Giddens, M. Douglas, R. Castel, U. Beck. Sobre la crisis de “lo social”, cf. J. Baudrillard, *A l'ombre des majorités silencieuses, ou la fin du social*, Cahiers d'Utopie, Fontenay-sous Nois, 1978 y Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, Londres, 1992.

¹² S. Juliá, *op. cit.*, pp. 58-84 y J. Casanova, *La historia social y los historiadores*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, pp. 138-158.

¹³ Cf. M. Dean, *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, Routledge, Londres-Nueva York, 1994, pp. 58-73, sobre las cambiantes recepciones de Max Weber en la sociología contemporánea.

¹⁴ G. Duby, *Le Dimanche des Bouvines*, Gallimard, París, 1973 y E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, Gallimard, París, 1979.

raciones específicas a la ruta postfuncionalista que parece seguir la historiografía actual.¹⁵

Tanto en el campo sociológico como en el historiográfico se ha verificado un desplazamiento en el objeto de estudio. De la centralidad otorgada a los sistemas sociales a la preocupación por investigar las acciones significativas contextualmente situadas. El gran problema no es el del funcionamiento global de los sistemas, sino el de la articulación específica establecida entre estructura y acción; cómo la acción está informada por las estructuras sociales y cómo aquella a su vez es capaz de engendrar novedad y construir estructuras.¹⁶ Se multiplican los experimentos para trascender las dicotomías entre objetivismo y subjetivismo, entre enfoque macro y enfoque micro, entre *etic* y *emic*. En este marco, se comprende el interés suscitado por la obra de Norbert Elias, en la comunidad sociológica tanto como historiográfica.¹⁷

El *marchamo* objetivista del análisis funcional se intenta compensar ahora con un nuevo énfasis en la acción configuradora de los agentes sociales, en una definición no objetivista de las identidades sociales. Así, por ejemplo, la "clase" ya no se define por parámetros de pertenencia objetiva, sino a partir de un proceso de construcción significativa puesto en marcha por los propios actores sociales.

En el terreno metodológico, y frente al esquema hipotético-deductivo y anti-historicista de raíz popperiana, sociólogos e historiadores hacen valer los poderes del relato, de la elaboración de tramas narrativas como forma específica de inteligibilidad histórica. Lo que se conoce como "giro interpretativo" de las ciencias sociales tiene en el *revival* de la narración uno de sus principales síntomas.¹⁸

Por último, en sincronía con los cambios mencionados, se percibe una creciente tendencia entre los sociólogos a evitar el confinamiento de sus investigaciones en los márgenes de un estrecho presente. A este desplazamiento hacen eco los historiadores, cada vez más interesados en dar cuenta de la pertenencia de su discurso a la

¹⁵ Sobre microhistoria, cf. J. Serna, y A. Pons, "El ojo de la aguja. ¿De qué hablamos cuando hablamos de microhistoria?", en *La historiografía*, Ayer-Marcial Pons, Madrid, 1993, pp. 93-134. Sobre la *New Cultural History*, cf. L. Hunt (comp.), *The New Cultural History*, University of California Press, Berkeley, 1989. Sobre la *New Social History* angloamericana, es esencial el trabajo de M. A. Cabrera, "Linguistic Approach or Return to Subjectivism? In Search of an Alternative to Social History", ponencia inédita presentada en el ESRC Workshop: Rethinking History and the Social Sciences, Manchester, 11-13 de septiembre de 1998 (próximo a publicarse en *Social History*). Agradecemos al profesor Cabrera por permitirnos mencionar este texto. Sobre la historia social promovida a partir del llamado *Tournant critique*, son buen ejemplo los estudios contenidos en B. Lepetit, *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Albin Michel, París, 1995. Una crítica de esta corriente en G. Noiriel, *Sobre la crisis de la historia*, Frónesis, Valencia, 1977, pp. 149-162.

¹⁶ Cf. M. Hollis, *Filosofía de las ciencias sociales. Una introducción*, Ariel, Barcelona, 1998, pp. 3-26.

¹⁷ Sobre los "conceptos cosificadores" y el pensamiento dicotómico cuestionados por Elias, cf. N. Elias, *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1982, pp. 132-160. Sobre la recepción de la obra de Elias, cf. A. Garrigou y B. Lacroix, "Norbert Elias: le travail d'un oeuvre", en *Norbert Elias. La politique et l'histoire*, Ed. de la Découverte, París, 1997, pp. 7-27.

¹⁸ Cf. D. Hiley et al., *The Interpretative Turn. Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1991. Del debate sobre la narración nos hemos ocupado en F. Vázquez García, "El debate del narrativismo y el problema de la verdad en el conocimiento histórico", *Pensamiento*, vol. 54, núm. 209 (1998), pp. 201-219.

propia actualidad en la que escribe el historiador. Dos indicios de este incremento de reflexividad y atención al presente por parte de los historiadores: la reciente recuperación de la obra de Marc Bloch y de su noción de “método regresivo”, y la expansión conocida por los trabajos de historia de la historiografía.¹⁹

UN HISTORICISMO RADICAL

En este horizonte intelectual (marcado por el énfasis en la contingencia, la quiebra del objetivismo y la exigencia de reflexividad) que obliga a plantear en un nuevo escenario las relaciones entre la historia y la sociología, se emplaza la actual recepción del pensamiento de Bourdieu y de Foucault entre los historiadores. No se tratará a continuación de exponer las líneas maestras que encuadran las aportaciones teóricas de estos autores. Para ello pueden consultarse algunas de las ya numerosas y excelentes monografías dedicadas a esa tarea.²⁰ Lo que se pretende ahora es recorrer el espacio común, sin limar las asperezas y los disensos que lo atraviesan, en el que ambas trayectorias intelectuales se entrecruzan. La importancia de las contribuciones de Foucault y de Bourdieu para la comunidad de los historiadores, y en especial la solvencia de ambas empresas teóricas para trascender algunas de las aparentes antinomias que atenazan hoy a las ciencias sociales, historiografía incluida, son las principales razones que justifican esta exploración.²¹

¹⁹ Los signos de esta recuperación son inequívocos: edición, desde 1994, de la revista *Cahiers Marc Bloch*; publicación, con borradores incluidos, de la versión íntegra de la *Apologie pour l'histoire* (Armand Colin, París, 1993) y aparición de varias monografías sobre el historiador. Sobre el contexto de esta “recuperación”, cf. C. Aguirre Rojas, “Presentación a la edición en español” de *Apología para la historia o el oficio de historiador*, FCE, México, 1996, pp. 13-41. Sobre el significado de la expansión conocida por la historia de la historiografía, cf. P. Bourdieu, “Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France” (Entretien avec Lutz Raphael), *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 106-107 (1995), pp. 115-118.

²⁰ Sobre Bourdieu, cf. D. Robins, *The Work of Pierre Bourdieu*, Open University Press, Milton Keynes, 1991; E. Lipuma, M. Postone y C. Craig (comps.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, University of Chicago Press, Chicago, 1993; D. Schwartz, *Culture and Power: the Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, Chicago, 1997; B. Fowler, *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations (Theory, Culture and Society)*, Sage Pub., Nueva York, 1997; R. Harker, C. Mahar y C. Wilkes (comps.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: the Practice of Theory*, St. Martins Press, Londres, 1990; R. Jenkins, *Pierre Bourdieu*, Routledge, Londres, 1993 y el número monográfico de la revista *Critique*, núms. 579-580, vol. LI, agosto-septiembre (1995). La bibliografía sobre Foucault es ya ingente. Hemos intentado realizar una introducción crítica a su pensamiento en F. Vázquez García, *La historia como crítica de la razón*, Montesinos, Barcelona, 1994.

²¹ La relevancia de Foucault y de Bourdieu en el ámbito historiográfico aparece subrayada en los trabajos de A. M. Hespanha, “A Emergencia da História”, *Penélope. Fazer e desfazer a História*, 5 (1991), pp. 19-22; M. De Certeau, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Gallimard, París, 1990, pp. 75-96. Roger Chartier, muy influido a la vez por Bourdieu y por Foucault, ha escrito diversos ensayos sobre este último, cuya recopilación en castellano puede encontrarse en R. Chartier, *Escribir las prácticas (Foucault, De Certeau, Marin)*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1997. Una visión crítica de la relación de Bourdieu con los historiadores puede encontrarse en G. Noiriel, *Sobre la crisis, op. cit.*, pp. 162-68. He intentado seguir la estela del debate Foucault/historiadores en F. Vázquez García, *Foucault y los historiadores. Análisis de una coexistencia intelectual*, Pub. Universidad de Cádiz, Cádiz, 1988 y “Foucault y la historia social”, *Historia Social*, 29 (1997), pp. 145-159.

Un impulso común a los dos pensadores es la voluntad de llevar al límite la historización de su objeto de estudio. Bourdieu sostiene que la separación entre historia y sociología es puramente artificial, postula la necesidad de unificar ambas disciplinas.²² No duda en autocalificar sus propias indagaciones indistintamente como trabajos de sociología o de historia social.²³ Por su parte, todo el proyecto filosófico de Foucault consiste en un conjunto coherente de investigaciones históricas vinculadas entre sí por el mismo interés crítico de mostrar la contingencia de nuestras verdades y formas de racionalidad.²⁴

En ambos casos, se trata de hacer inteligible la acción, la práctica, la experiencia, en lo que éstas tienen de más singular y contingente. Por una parte, Foucault y Bourdieu toman distancia de la tradición fenomenológico-existencial, que llegó a ser predominante en el medio intelectual francés de los años cincuenta, cuando todavía ambos eran jóvenes en formación. La sociología y la antropología de inspiración fenomenológica pretendían descifrar el sentido de la acción humana a través de una indagación de la experiencia vivida de los agentes, describiendo los contenidos intencionales de la conciencia que aquéllos proyectaban en su hacer y el modo en que a través de estos actos intencionales construían interactivamente el mundo social. Procedían así de un modo completamente ahistórico, olvidando la génesis social de los significados (esquemas de acción y de pensamiento) que conforman la experiencia vivida al situar su origen en la espontaneidad de una subjetividad constituyente.

La difusión, a partir de los años sesenta, del estructuralismo como paradigma metodológico para el conjunto de las ciencias humanas, hizo suponer a muchos que

²² P. Bourdieu, "Sur les rapports", *op. cit.*, p. 109. Aunque Bourdieu se muestra muy crítico con el uso que los historiadores sociales franceses hacen de los conceptos sociológicos, esto no significa que enfrente a ambas disciplinas entre sí, como pretende, en tono polémico, Gerard Noiriel, *op. cit.*, p. 168. Más bien, la exigencia de unificación de las ciencias sociales señalada por Bourdieu contrasta con el modelo de interdisciplinariedad defendido por la última generación de los historiadores próximos a *Annales*. Éstos insisten ahora en marcar las diferencias de perspectiva entre las distintas ciencias sociales al abordar objetos similares. Este modelo de interdisciplinariedad aparece defendido en B. Lepetit, "Propuestas para un ejercicio limitado de la interdisciplina", *Iztapalapa*, 26 (1992), pp. 25-34 y "Le travail de l'histoire", *Annales HSS*, mayo-junio (1996) 3, pp. 525-538; en J. Revel, "La historia y las ciencias sociales, una confrontación inestable" en AA.VV., *Segundas Jornadas Braudelianas*, Instituto Mora-UAM, México, 1995, pp. 79-91 y en G. Noiriel, "Foucault and History: the Lesson of a Disillusion", *The Journal of Modern History*, 66 (1994) 3, pp. 547-568.

²³ En *Homo Academicus* (Minuit, París, 1994, p. 96, en adelante HA) señala que su sociología procede por "comparación histórica". *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Minuit, París, 1988, trad. esp. Paidós, Barcelona, 1991, p. 17, en adelante OP) y *Les règles de l'art* (Minuit, París, 1992, trad. esp. p. 370, en adelante RA) se presentan explícitamente como trabajos de "historia social". En *Méditations Pascaliennes* (Minuit, París, 1997, pp. 143-44 y 150, en adelante MP), incluye su trabajo entre las "ciencias históricas". En este mismo libro utiliza los términos de "antropología histórica" (p. 101) y "genealogía" (p. 135) para referirse a sus investigaciones.

²⁴ Foucault define sus trabajos como "fragmentos de filosofía en los talleres históricos" (*Dits et écrits*, t. IV, Gallimard, París, 1994, p. 21, en adelante DE).

se había dado al fin con una apropiada teoría de la acción. En un periodo determinado de sus respectivos trayectos, Foucault y Bourdieu pasaron por esa dura escuela de la objetividad que supuso el análisis estructural. Frente a la filosofía de la conciencia liderada por Sartre en la Francia del momento, ambos autores hacían valer su filiación con la filosofía del concepto, que en el ámbito francés se identificaba con la epistemología histórica encarnada entonces por la figura de Georges Canguilhem. La afinidad transitoria con el estructuralismo, patente tanto en Foucault como en Bourdieu, estuvo sin duda condicionada por el magisterio que sobre ambos autores ejerció la obra de Canguilhem y sus exigencias de rigor y objetividad.²⁵

En la perspectiva estructuralista, la acción no era ya la proyección intencional de un sujeto en el mundo, sino la ejecución de un sistema inconsciente de reglas que podían ser analizadas objetivamente por el científico social. El estructuralismo tenía el mérito de romper con el intuicionismo subjetivista de la fenomenología, pero volvía a excluir la dimensión contingente e histórica de la acción. Bourdieu y Foucault, después de una etapa más o menos prolongada de forcejeo con el análisis estructural, se dieron cuenta de esta deficiencia. El primero a través de la experiencia obtenida en su trabajo como antropólogo en la Kabilia y en el Béarn, donde comprobó los límites del modelo levistraussiano a la hora de dar cuenta de comportamientos como el don, la organización de la casa o las prácticas matrimoniales en estas sociedades. El segundo, a partir de la experiencia política obtenida desde los años setenta, cuando se percató de los límites del análisis estructural para dar cuenta del discurso en su condición de instrumento y lugar de las contiendas de poder.²⁶

El estructuralismo, desde Saussure hasta Lévi-Strauss, operaba separando artificialmente los órdenes sistémicos (la lengua, las reglas de parentesco, las estructuras del mito) de su uso, de sus empleos concretos en la práctica social históricamente situada. Eliminaba de este modo todo lo que de contingente e incierto posee el ámbito de la acción, sustituyendo la irreversibilidad temporal del hacer por la sincronía de unos códigos que funcionaban “sin rozamiento”, de modo automático, como sistemas de oposiciones categoriales. Las actuaciones que un mismo orden estructural de reglas permite son virtualmente indefinidas. ¿Por qué, no obstante, en una situación determinada, sólo se producen ciertas actuaciones y no otras en su

²⁵ Sobre la relación de Foucault con la fenomenología, el estructuralismo y Canguilhem, cf. la entrevista “Structuralisme et poststructuralisme” (DE, vol. IV, pp. 431-456) y el ensayo “La vie: l’expérience et la science” (DE, pp. 763-776). Sobre el mismo asunto en Bourdieu, cf. *Choses dites* (Minuit, París, 1987, trad. esp., Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 18-27, en adelante CD). Sobre la peculiar posición de Canguilhem en el campo filosófico francés de los años cincuenta, cf. MP, pp. 49-50. Una crítica sistemática de las teorías fenomenológica y estructuralista de la acción puede encontrarse en *Le sens pratique* (Minuit, París, 1980, trad. esp. Taurus, Madrid, 1991, pp. 75-81 y 47-73, respectivamente, en adelante SP).

²⁶ Sobre los trabajos antropológicos de Bourdieu, cf. DC, pp. 31-33. Sobre el choque de Bourdieu con la visión compartida por los intelectuales franceses de izquierdas acerca de Argelia, cf. L. Pinto, “La théorie en pratique”, en *Critique, op. cit.*, pp. 619-620. Sobre el distanciamiento de Foucault respecto al estructuralismo, cf. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, París, 1984, p. 155.

lugar? Esta cuestión, irresoluble desde el modelo estructuralista de la acción como “ejecución”, *performance*, es lo que tanto Bourdieu como Foucault intentan responder. El primero a través de una serie de investigaciones histórico-sociales conceptualizadas en la teoría del *habitus* y de los campos. El segundo mediante un conjunto de exploraciones en historia del pensamiento que hacen valer las nociones de *enunciado* y de *práctica discursiva*.

Un buen ejemplo para medir las distancias de ambas empresas respecto del estructuralismo es considerar el lugar que en ellas ocupa la práctica social del lenguaje. La lingüística estructural de Saussure aísla su objeto, la lengua, de todas las condiciones históricas y sociales implicadas en la acción de hablar. Considera esta acción como un hecho puramente lingüístico, la actualización de una serie de posibilidades inscritas en el sistema formal de la lengua. Tanto Foucault —de un modo explícito en *La arqueología del saber* (1969)— como Bourdieu —especialmente en *¿Qué significa hablar?* (1982)— reintroducen precisamente en su estudio de la práctica lingüística todo aquello que el estructuralismo saussureano había excluido. La acción lingüística es afrontada en su dimensión de acontecimiento social e histórico, como acto que pone en liza relaciones de poder y dominación entre los interlocutores, en virtud de su posición institucional o social. Para que una preferencia tenga lugar y sea aceptada no basta con que se ajuste a las posibilidades inscritas en el código lingüístico; debe ajustarse a ciertos requisitos sociales e institucionales de carácter extralingüístico que pueden variar históricamente.²⁷

Esta exigencia de recuperar, en la acción lingüística, toda la dimensión histórica y contingente que el estructuralismo había excluido es lo que explica el interés, tanto en Bourdieu como en Foucault, de aproximar sus análisis a los efectuados en la tradición pragmática anglosajona. El análisis de los actos de habla realizado por Austin, Searle, Strawson, etc., en la estela del segundo Wittgenstein, destacaba precisamente el papel de la lengua como institución social en detrimento de su consideración como puro sistema formal.²⁸

A pesar de su vecindad intelectual, los ámbitos de acción explorados en cada caso por Bourdieu y Foucault no son totalmente coincidentes. El primero pone en liza una

²⁷ La crítica de Bourdieu a las teorías estructuralista y chomskyana de la acción lingüística se puede encontrar en *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques* (Fayard, París, 1982, trad. esp., Akal, Madrid, 1985, pp. 11-38, en adelante PVD). La distinción del enunciado respecto a la frase de la gramática estructural y a la proposición de la lógica formal en M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (Gallimard, París, 1969, trad. esp., México, Siglo XXI Editores, 1970, pp. 131-177, en adelante AS).

²⁸ Aunque Foucault no estuvo nunca estrechamente familiarizado con la obra de Wittgenstein (J. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Simon and Schuster, Nueva York, 1993, p. 416), sí conocía más de cerca los trabajos de la teoría pragmática de los actos de habla, cuya afinidad con los análisis arqueológicos no dejó de señalar en diversas ocasiones. Sobre esta concordancia, cf. M. Larrauri, “Vérité et mensonge des jeux de vérité”, *Rue Descartes*, 11 (1994), pp. 32-49 y A. Davidson, “Foucault et l'analyse des concepts”, en AA.VV., *Au risque de Foucault*, Ed. Du Centre Pompidou, París, 1997, pp. 57-86. El nexa con la pragmática y con Wittgenstein es aún más explícito y reflexionado en Bourdieu. Cf. los trabajos de C. Chauviné, “Des philosophes lisent Bourdieu. Bourdieu/Wittgenstein: la force de l'habitus”, *Critique*, op. cit., pp. 548-553 y R. Shusterman, “Bourdieu et la philosophie anglo-américaine”, en *idem*, pp. 595-609.

sociología de la cultura en sentido amplio; analiza prácticas de producción y de consumo culturales que van desde el arte y la literatura hasta la educación y la administración pública. El segundo se ciñe a la esfera más restringida de la historia del pensamiento, ocupándose de estudiar la génesis de ciertos discursos con pretensión de verdad (psicopatología, medicina social, antropología criminal, sexología, psicoanálisis, etc.). Pero tanto Bourdieu como Foucault insisten, frente a la fenomenología, en la condición socialmente estructurada de la acción y de la experiencia y, frente al estructuralismo, en la condición radicalmente contingente e histórica de las estructuras.

Para dar cuenta del modo en que las estructuras de la experiencia se engendran y transforman históricamente, es necesario dotar a los agentes sociales de una participación ignorada por el estructuralismo, que los convierte en meros soportes de la estructura objetivamente dada. El problema es cómo hacer inteligible esta participación activa sin recaer en los errores de la filosofía del sujeto implicados en la teoría fenomenológica de la acción.

En el caso de Bourdieu, este problema parece resuelto de un modo más convincente que en Foucault. Éste, sólo tardíamente, con la introducción del concepto de práctica de sí y de la relación de poder entendida como acción sobre acciones, pudo rebasar por completo los obstáculos de la herencia estructuralista a la hora de tener en cuenta la intervención activa de los agentes. La interrupción abrupta y precoz del itinerario foucaultiano impidió una mayor profundización conceptual en esta dirección.²⁹

En el caso de Bourdieu, sin embargo, se encuentra una elaboración bastante completa del problema. Las estructuras sociales poseen una existencia objetiva, bajo la forma de prácticas y modos de representación cristalizados históricamente en las instituciones y en las condiciones materiales de vida. Pero poseen también una existencia incorporada, bajo la forma de *habitus*, sistemas de disposiciones adquiridos históricamente por los agentes en su relación con el mundo social. Estas disposiciones operan activamente como principios de construcción de ese mismo mundo social y están más allá de la oposición consciente/inconsciente (no son ni motivos deliberados ni estructuras impensadas). Finalmente, existen en el cuerpo bajo la forma de esquemas transferibles de producción y de representación de prácticas, y permiten a los agentes apropiarse activamente de las instituciones en situaciones concretas.

La acción no es por tanto la ejecución automática de un sistema inconsciente de reglas ni el efecto mecánico de causas externas ni el resultado de un cálculo o decisión deliberada. Es el producto de un sistema de disposiciones adquiridas por el cuerpo en su contacto continuo con las condiciones sociales de existencia. La actividad generadora del *habitus* implica una adaptación no deliberada a las situaciones

²⁹ Sobre esta evolución, cf. J. Revel, "Machines, stratégies, conduites: ce qu'entendent les historiens", en *Au risque de Foucault*, *op. cit.*, pp. 109-128.

específicas, semejante a lo que en la práctica deportiva se conoce como “sentido del juego”, y que Bourdieu designa con la noción de “sentido práctico”.³⁰

En cualquier caso, tanto el *habitus* de los agentes como las estructuras objetivas del mundo social, trátase del espacio social en general o de los universos sociales específicos que Bourdieu designa con el nombre de *campos* (religioso, literario, científico, periodístico, político, etc.) poseen una condición histórica. El *habitus* es historia hecha cuerpo; el *campo* es historia hecha cosa, institución.³¹

Este historicismo radical, compartido por Foucault y Bourdieu, se hace patente en sus trabajos empíricos. Éstos reconstruyen invariablemente la génesis histórica de realidades que estamos acostumbrados a percibir como naturales e intemporales porque así nos las presentan sus expertos cualificados. Así sucede con la enfermedad mental, la delincuencia, la sexualidad, plenamente historizadas en los trabajos de Foucault. Lo mismo sucede con el sentido estético, la racionalidad económica, la lengua, la literatura, las clases sociales, la burocracia, radicalmente historizadas en los estudios de Bourdieu.

MÁS ALLÁ DEL PENSAMIENTO DICOTÓMICO

El historicismo radical que caracteriza a las empresas intelectuales de Foucault y Bourdieu coexiste con un segundo impulso que tiende a generalizarse, por otra parte, en la ciencia social contemporánea. Se trata del intento de trascender las distinciones rígidas y las alternativas propias de una teorización en términos dicotómicos. En ciencias sociales nos hemos acostumbrado a pensar en pares de opuestos: individuo/sociedad, mente/cuerpo, explicación/compreñión, estructura/acción, sujeto/objeto, formalismo/sociologismo, etc. Bourdieu y Foucault recusan este *modus operandi* que implica, en el fondo, el ejercicio de un pensamiento típicamente reificador y sustancialista: se piensan los elementos de lo social y de su conocimiento como si se tratase de entidades o sustancias separadas entre sí; se habla, por ejemplo, del “individualismo metodológico” como de un enfoque opuesto al “holismo”, y se procede del mismo modo en relación con el resto de pares conceptuales.

El rechazo, tanto en Foucault como en Bourdieu, del pensamiento dicotómico, tiene que ver sin duda con la común raíz bachelardiana de ambos pensadores.³²

³⁰ La presentación de la teoría del *habitus* aparece reiteradamente en la obra de Bourdieu. Cf. *La distinción. Crítica social del juicio de gusto* (Minuit, París, 1979, trad. esp., Taurus, Madrid, 1988, pp. 169-174, en adelante LD); SP, pp. 91-111; RA, pp. 267-270 y MP, pp. 155-193. Dos de las exposiciones más asequibles se encuentran en CD, pp. 22-26 y *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (Minuit, París, 1994, trad. esp. Anagrama, Barcelona, 1997, pp. 18-21, en adelante RP).

³¹ SP, pp. 98-99 y MP, p. 179.

³² El entronque de Bourdieu con la epistemología de Bachelard es evidente desde *Le métier de sociologue*, escrito en colaboración con J. C. Passeron y J. C. Chamboredon (Mouton, París, 1968, p. 14, en adelante MS) y afecta en general a todos los miembros del Centre de Sociologie Européenne (Passeron, Chamboredon, Grigon, Castel, Boltansky) dirigido por Bourdieu desde 1968. Sobre la

Bachelard recordó reiteradamente que lo típico de los errores, de los obstáculos en el pensamiento científico, es proceder por parejas. El epistemólogo francés reconoce en esta tendencia una ley psicológica a la que designa como “ley de la bipolaridad de los errores”: “en cuanto una dificultad se revela importante, puede uno asegurar que al tratar de eludirla, se tropezará con un obstáculo opuesto”.³³

Foucault y Bourdieu han intentado trascender esta inercia bipolar de la conceptualización, vinculada originalmente con planteamientos sustancialistas, promoviendo en cambio un pensamiento relacional. En ambas empresas teóricas, los conceptos forjados se caracterizan precisamente por su condición relacional, por remitir en cada uso a toda la serie de nociones interconectadas en la que se trascienden las dicotomías clásicas. Es lo que sucede por ejemplo con las nociones foucaultianas de *enunciado* (ligada a la de *formación discursiva*), *práctica discursiva* (ligada a la de *dispositivo*), *poder* (ligada a las de *resistencia y libertad*), etc.³⁴ Lo mismo acontece con los conceptos producidos por Bourdieu: *habitus*, *campo*, *espacio social*, *trayectoria social*, *capital*, *estrategia*, etc.³⁵ Bourdieu añade, además, al psicoanálisis practicado por Bachelard en relación con esta proclividad del pensamiento a la polaridad, un *socioanálisis* que sitúa la génesis de este proceder dicotómico en el *habitus* que rige la manera académica, escolástica, docta, de ver y de vivir el mundo. La presentación de los problemas de una disciplina en términos de oposiciones categoriales es, según Bourdieu, un típico modo de presentación escolar, caracterizada por simplificar los conflictos del mundo social al representarlos como resultado de opciones alternativas puramente teóricas.³⁶

El pensamiento dicotómico engendra antinomias aparentes que en realidad funcionan como obstáculos para la investigación social. Ya se ha visto el modo en que, tanto Foucault como Bourdieu, intentaron rebasar la alternativa presentada por las teorías fenomenológica y estructuralista de la acción. Lo mismo sucedió con las polaridades subjetivismo/objetivismo y mentalismo/conductismo. Pero este rebasamiento no se realizó en ambos casos sin dudas y sin esfuerzos. Ambos autores, en momentos

incidencia de Bachelard —vía Canguilhem— en Bourdieu, vide *supra*, n. 25. Sobre la vinculación de Foucault con la epistemología bachelardiana, cf. F. Vázquez García, *Foucault y los historiadores*, *op. cit.*, y G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 9-54.

³³ G. Bachelard, *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1974, p. 23.

³⁴ Sobre la condición relacional de las nociones de “enunciado” y “poder”, cf. AS, pp. 146-178 e *Histoire de la Sexualité I. La volonté du savoir* (Gallimard, París, 1976, trad. esp. Siglo XXI Editores, México, 1977, pp. 113-117, en adelante VS) y “Le sujet et le pouvoir”, DE, t. IV, pp. 232-243.

³⁵ Sobre la necesaria condición sistémica de los conceptos, cf. MS, pp. 53-54. Sobre la oposición del pensamiento relacional al sustancialista, cf. SP, p. 17; LD, pp. 19-21, CD, p. 129 y RP, pp. 13-15 refiriéndose a Cassirer; LD, pp. 100-111 refiriéndose a Wittgenstein; RA, pp. 271-72 refiriéndose a Bachelard. La crítica al “pensamiento dicotómico” en LD, p. 164 y CD, pp. 40-41 y 45. En esta misma defensa del pensamiento relacional, Bourdieu critica el uso ecléctico que los historiadores franceses hacen de los conceptos sociológicos, al emplearlos desgajados del sistema en el que cobran sentido; cf. “Sur les rapports”, *op. cit.*, p. 111.

³⁶ MP, p. 185.

concretos de su trayectoria, intentaron despedir al sujeto constituyente de la tradición filosófica recurriendo al objetivismo estructuralista. Esto es patente en el Foucault de *Las palabras y las cosas* (1966) y persiste todavía en el Bourdieu de *La reproducción* (1970).³⁷

El primero no llegó a verse plenamente libre del impulso objetivista hasta su último periplo, iniciado a fines de los años setenta, al introducir las nociones de *práctica de sí* y *tecnología del yo*, que intentaban dar cuenta de la participación activa de los seres humanos en los procesos de subjetivación. En el segundo, la elaboración de la noción de *habitus* y la crítica del objetivismo estructuralista no encontraron su forma acabada hasta *La distinción* (1979) y *El sentido práctico* (1980). Desde la perspectiva de Bourdieu, el enfoque objetivador tal como lo practica el análisis estructural es sólo un momento transitorio de la investigación, necesario para tomar distancia de los errores introducidos por la inmediatez de la observación participante y el sentido común. La forma objetivista de la investigación debe a su vez ser trascendida mediante una operación que objetiva sociológicamente, no al indígena, sino en esta ocasión al propio investigador. Sólo de este modo pueden descubrirse las deformaciones que la mirada distanciada y puramente intelectual del investigador introduce en la comprensión de las prácticas sociales.

Se podrían multiplicar los ejemplos de bipolaridades conceptuales que tanto Foucault como Bourdieu ponen en tela de juicio. No se trata ahora de enumerarlas exhaustivamente ni de examinar la crítica de las mismas en toda su extensión. Pueden valer algunos ejemplos. En la historia del pensamiento practicada por Foucault y en la sociología de la cultura promovida en los trabajos de Bourdieu hay un esfuerzo por cancelar el antagonismo clásico entre enfoques puramente internalistas y formales por un lado, y aproximaciones externalistas y sociologistas por otro.

El primero de estos planteamientos privilegia el análisis de las estructuras y transformaciones de un *corpus* determinado (literario, jurídico, científico, filosófico, etc.) y deja en un segundo plano la indagación de su génesis a partir del contexto social en el que se inscribe. El segundo otorga la primacía a la investigación de los condicionantes sociales que, externos al *corpus* en cuestión, explicarían por sí solos las articulaciones y los cambios internos de ese mismo *corpus*.

Foucault —con la excepción tal vez de *Las palabras y las cosas*— y Bourdieu ponen en marcha un estudio de los universos culturales que intenta a la vez dar cuenta de la autonomía propia de su desarrollo, analizando al mismo tiempo su dependencia respecto a las estructuras y transformaciones sociales y materiales. Esta doble exigencia es palpable en los trabajos empíricos de ambos pensadores. *Historia de la locura* (1961), *El*

³⁷ El mismo Bourdieu (RA, pp. 296-301 y RP, pp. 55-63) se referirá críticamente al tipo de análisis practicado por Foucault en *Las palabras y las cosas*; verá en él el ejemplo más acabado de análisis estructural, centrado en el sistema de las obras y que olvida analizar el espacio social de los productores. Según P. Castón Boyer, "La sociología de Pierre Bourdieu", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 76 (1996), pp. 81-82, existe una evolución en el concepto de *habitus*; desde las formulaciones más deterministas y objetivistas de *La reproducción* (1970), a las más abiertas de los años ochenta, que resaltan la espontaneidad inventiva de los agentes.

nacimiento de la clínica (1963), *Vigilar y castigar* (1975) y el programa inacabado de *Historia de la sexualidad* (1976 y 1984) designan una sucesión de experimentos para intentar reconstruir la génesis social y política de las ciencias humanas, evitando las precipitaciones del reduccionismo sociologista o economicista.³⁸ Lo mismo puede decirse de los ensayos de Bourdieu sobre historia social de la filosofía (*La ontología política de Martin Heidegger*, 1988) o del arte y la literatura (*Las reglas del arte*, 1992).³⁹ Más allá de cualquier juicio acerca del éxito de su empresa —más convincente en el caso de Bourdieu, más dubitativa en el caso de Foucault— ambos pensadores han coincidido a la hora de desbordar el antagonismo escolar que enfrenta a internalistas y externalistas y que sólo ha contribuido a trabar el desarrollo de una historia social del pensamiento.

Por razones análogas a las que permitieron salir de la escisión formalismo/sociologismo, Foucault y Bourdieu recusaron la bipolaridad ciencia/ideología. No nos detendremos excesivamente en este punto. Baste decir que el abandono de la noción de *ideología*,⁴⁰ común a ambos pensadores, tuvo que ver con el alumbramiento de un nuevo modo de pensar las relaciones entre el conocimiento científico y el ámbito de los conflictos sociales y económicos. Para ambos autores, las relaciones de comunicación, incluidas las que tienen lugar en el medio de la colectividad científica, funcionan siempre simultáneamente como relaciones de poder y dominación.⁴¹ La verdad científica no se conquista instaurando el consenso donde primaba la lucha de intereses, en la calma del retiro frente al rumor de la guerra, sino canalizando esa guerra a través de reglas de juego que son específicas del campo científico. El problema no es examinar si una ciencia ha operado el corte epistemológico o si sigue presa de los intereses ideológicos según una lógica del todo o nada.

Se trataría en cambio de estudiar, dado un campo científico determinado, hasta qué punto las luchas internas del campo se desarrollan, en el momento histórico considerado, según leyes específicas del campo, y en qué medida las contiendas dependen o son homólogas respecto a los conflictos situados fuera del campo, bien en el espacio social en general, bien en otros campos específicos (político, religioso, económico, etcétera).⁴²

En el último apartado se pasará revista al modo en que Foucault y Bourdieu intentan ir más allá de las alternativas entre libertad y determinismo o universalismo y relativismo. A continuación se trata brevemente de mostrar cómo ambos pensadores

³⁸ Esto no impide, como ha señalado D. Eribon, *Foucault et ses contemporains*, Fayard, París, 1994, p. 323, a propósito del economicismo exhibido en algunos pasajes de *Histoire de la folie*, que ese esfuerzo por trascender las antinomias no recaiga ocasionalmente en los argumentos que cuestiona.

³⁹ Cf. OP, pp. 14-17 y RA, pp. 280-308.

⁴⁰ Sobre el remplazo de la teoría de las ideologías por la teoría de la dominación simbólica en Bourdieu, cf. MP, pp. 211-216; sobre la incompatibilidad entre la teoría de las ideologías y el análisis de la "política de la verdad" en Foucault, cf. "A verdade e as formas jurídicas", DE, t. III, pp. 538-553.

⁴¹ M. Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *op. cit.*, pp. 232-235 y P. Bourdieu, PVD, p. 18 n.4 y MP, pp. 80, 99 y 131.

⁴² MP, pp. 133-141 y RP, pp. 87-90.

sugieren un planteamiento que permite afrontar con garantías algunos falsos debates que atenazan actualmente a la historia social.

Una de las principales tensiones que divide hoy a la comunidad de los historiadores se expresa en el antagonismo existente entre los que —pasada la resaca funcionalista de los sesenta y setenta— postulan un retorno a aproximaciones “subjetivistas” o “humanistas” y los que —al hilo de un “giro lingüístico” tardíamente acogido por los historiadores— promueven una historia social apoyada en la semiótica y en el análisis del discurso. En las aportaciones de Foucault y de Bourdieu se puede encontrar una vía apropiada para salir de esta aparente antinomia. En ambos casos, el “humanismo” de los que invocan el “retorno del sujeto” y el “textualismo” de los que claman por el imperio del discurso aparecen simultáneamente cuestionados.⁴³

En el caso de Foucault, el énfasis puesto en sus últimos escritos en la participación activa de los seres humanos en relación con los procesos de subjetivación, no debe ser tomado de ningún modo como un paso atrás en su trayectoria. El último Foucault no postula la recuperación del sujeto de la tradición filosófica humanista.⁴⁴ Ahonda en la crítica del humanismo —que es el *leitmotiv* de toda su obra— mostrando el modo en que el pensamiento grecorromano pudo articular una ética sin recurrir a un sujeto universal.

En el caso de Bourdieu, el rechazo al tópico del “retorno del sujeto” en las ciencias sociales es aún más explícito y virulento. Aludiendo explícitamente a un artículo del historiador Gérard Noiriel publicado en 1989, el sociólogo señaló que el lema del *revival* del sujeto ejemplificaba las pretensiones de una doxa intelectual que, aludiendo a un supuesto e innovador retorno, proponía en realidad una simple regresión, una marcha atrás en la trayectoria de las ciencias sociales.⁴⁵

Desde la perspectiva de Bourdieu, el momento estructuralista entronizado por el análisis estructural es una fase ineludible en toda investigación. Invocar, frente a la estructura, la primacía del sentido que los actores otorgan a sus acciones en la explicación sociológica de las mismas, es regresar a un intuicionismo fenomenológico incapaz de trascender el nivel del sentido común de los agentes involucrados y de establecer la génesis social de las significaciones vividas que éstos proyectan.

⁴³ Algunos textos que diagnostican y postulan el “retorno del sujeto” en ciencias humanas: F. Dosse, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, La Découverte, Paris, 1995; G. Noiriel, “Pour une approche subjetiviste au social”, *op. cit.*; G. Stedman Jones, “The New Social History in France”, ponencia presentada en la Warwick Conference, junio de 1997, 17 pp. mecanografiadas (cortesía de M. A. Cabrera); G. Stedman Jones, “The Determinist Fix: Some Obstacles to the Further Development of the Linguistic Approach to History in the 1990s”, *History Workshop Journal*, 42 (1996), pp. 19-35 y J. Andrés-Gallego, *Recreación del humanismo. Desde la historia*, Ed. Actas, Madrid, 1994.

⁴⁴ En esto estamos de acuerdo con J. L. Pardo, “El sujeto inevitable”, en M. Cruz, (comp.), *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 134-135, y frente a la tesis de la “retractación” que puede encontrarse *v.g.* en R. Maíz, “Postmodernidad e Ilustración. La ontología social del último Foucault”, *Zona abierta*, 39-40 (1986), pp. 151-198.

⁴⁵ Sobre este rechazo, *cf.* MP, p. 227 y “Sur les rapports”, *op. cit.*, p. 117. G. Noiriel, *Sobre la crisis*, *op. cit.*, pp. 166-68, se ha defendido de estas críticas.

La teoría del *habitus* es incompatible con el interés que muestran algunos historiadores actuales por afrontar las relaciones sociales en términos de “interacciones significativas”, “negociaciones” y “convenciones”. Desde esta perspectiva contraria a la tradición funcionalista y estructuralista y cuya sugerencia puede encontrarse en los historiadores de *Annales* vinculados al llamado *Tournant Critique*, se entiende que lo característico de las aproximaciones más innovadoras, como la microhistoria, es precisamente destacar el papel de los actores en la construcción de las normas sociales, recuperando para la investigación el análisis de la experiencia vivida en los términos de los propios protagonistas.⁴⁶

Bourdieu desconfía de las nociones de “interacción” —avalada por las teorías sociales de corte fenomenológico— y de “convención” —propuesta por algunas corrientes de la teoría microeconómica— porque alientan una definición subjetivista de lo social. Las prácticas son producidas por el *habitus* de un modo espontáneo —no son la ejecución de reglas estructurales inconscientes— pero tampoco son el resultado de decisiones deliberadas o de un acuerdo convenido entre los participantes. El juego de nociones propuesto por los valedores del *Tournant Critique* lleva a presuponer un exceso de conciencia, deliberación e intencionalidad en los actores que olvida que las elecciones están siempre mediadas por disposiciones socialmente adquiridas que operan fuera de todo cálculo. En este sentido, la posición de Bourdieu está más próxima a la de Roger Chartier, que en sus estudios sobre los usos de la lectura no olvida subrayar el peso de las coacciones estructurales objetivas, que a la de los impulsores de *Une autre histoire sociale*.⁴⁷

La desconfianza respecto al humanismo de los resucitadores del sujeto se vuelve a encontrar en Foucault y Bourdieu en relación con los abanderados del *giro lingüístico*. La entronización de esta tendencia en el campo historiográfico —con especial difusión en el ámbito universitario norteamericano— ha presentado dos versiones radicalizadas. La primera, de orden epistemológico, ha llevado a sostener el carácter autorreferencial de los discursos sobre el pasado, debilitando la distinción clásica entre relato histórico y relato de ficción. La expresión más acabada de esta orientación es la *New Philosophy of History* impulsada por Hayden White y sus discípulos. La segunda, de orden ontológico, ha llevado a subsumir la historia social en una semiótica que concibe toda acción como la puesta en práctica de un código estructurado en divisiones categoriales de tipo discursivo. Las transformaciones del código en el curso del tiempo se producirían más allá de las intervenciones conscientes de los actores sociales. El ejemplo más ajustado de esta tendencia lo ofrecen las investigaciones de

⁴⁶ Cf. B. Lepetit, “Le présent de l’histoire”, en *Les Formes*, *op. cit.*, pp. 273-298; J. Revel, “L’institution et le social”, en *idem*, pp. 63-84 y G. Stedman Jones, “The New Social History”, *op. cit.*

⁴⁷ Sobre las estrategias sin deliberación que caracterizan a la lógica práctica, cf. LD, p. 84 y MP, pp. 69, 79 y 165-66; sobre la “intencionalidad objetiva”, SP, pp. 98-99. La crítica a la teoría de las convenciones en MP, p. 235; la crítica a la etnometodología en LD, p. 479 y 493 y RP, p. 25; a la noción de “contexto” y al análisis situacional en LD, p. 241 y SP, p. 92 n.1; a las nociones de “interacción” y “transacción” en LD, pp. 164, 241, 250-51.

algunos historiadores anglosajones que han intentado romper con el modelo de historia social inspirado en los trabajos de E. P. Thompson.⁴⁸

Curiosamente, Foucault aparece a menudo mencionado entre los estímulos intelectuales que han favorecido la plasmación historiográfica del *giro lingüístico*. Sin embargo, el autor de *Vigilar y castigar* mantuvo siempre una neta distinción entre prácticas discursivas y no discursivas. Esto, sin embargo, no le condujo a una intelección semiótica o textualista de lo social, sino a rebasar la oposición entre “textualismo” (el mundo social se reduce al funcionamiento de códigos discursivos) y “realismo” (el discurso es la simple representación de estructuras sociales objetivas). En términos foucaultianos, decir que la acción social está mediada discursivamente significa recordar que el discurso no se limita a representarla, sino que la constituye de entrada. Pero ello implica también señalar que el discurso sólo existe como práctica al funcionar en el marco de otras prácticas, discursivas y no discursivas (*v.g.* el discurso de los alienistas y el gesto de encerrar a los locos). El problema no se resuelve subsumiendo las segundas en las primeras sino analizando sus variables entrecruzamientos, sus conflictos mutuos y sus coordinaciones estratégicas.⁴⁹

El rechazo de los planteamientos textualistas es todavía más explícito en el caso de Bourdieu.⁵⁰ Del mismo modo que Foucault, sostiene que la crítica de las instituciones asentada sobre semejantes bases teóricas, como sucede con la deconstrucción derrideana,⁵¹ queda presa de una sacralización del texto que es deudora de una aristocratizante visión intelectualista de las prácticas sociales. En esta dirección, la descalificación foucaultiana del “intelectual universal” y el rechazo, expresado por Bourdieu, de un concepto universitario de la crítica que cree transformar las condiciones sociales al modificar las categorías del discurso, son plenamente convergentes.

La reducción semiótica del mundo social a texto, por decirlo de forma abreviada, es, según Bourdieu, un signo más de la incapacidad intelectualista para captar la lógica específica de las prácticas sociales. Éstas presentan una “doble verdad”;⁵² por un lado, son producidas a partir de esquemas corporales tácitos (*v.g.* en conductas como la variación de postura o de acento ante alguien de posición superior) que el agente pone en liza en las situaciones sin llegar a revestir expresión discursiva; por otro lado,

⁴⁸ Una representativa colección de ensayos en la estela de los trabajos de Hayden White puede encontrarse en F. Ankersmit y H. Kellner (comps.), *A New Philosophy of History*, Reaktion Books, Londres, 1995. Sobre el “giro lingüístico” en historia social, *cf.* M. A. Cabrera, *op. cit.*, G. Eley, “De l’histoire sociale au ‘tournant linguistique’ dans l’historiographie anglo-américaine des années 1980”, *Genèses*, 7 (1992) y P. Joyce, “The end of Social History”, 20 (1995), pp. 73-91.

⁴⁹ Las distancias de Foucault respecto al “textualismo” han sido destacadas en R. Chartier, “La quimera del origen. Foucault, la Ilustración y la Revolución francesa”, en *Escribir las prácticas*, *op. cit.*, y F. Vázquez García, “Foucault y la historia social”, *op. cit.* En la misma línea se sitúa la distinción realizada por G. Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1988, a propósito de Foucault, entre modos de enunciación y modos de visibilidad.

⁵⁰ Por ejemplo en MP, pp. 66-67 y 130 y en “Les rapports”, *op. cit.*, p. 114.

⁵¹ *Cf.* M. Foucault, “Mon corps, ce papier, ce feu”, DE, t. II, pp. 267-68 y “Réponse à Derrida”, DE, t. II, pp. 281-295 y P. Bourdieu, LD, pp. 506-512; OP, p. 63 y MP, p. 130.

⁵² MP, pp. 225-228. En LD, p. 471, se había referido a esta duplicidad en términos de *logos* y de *ethos*.

son percibidas a partir de clasificaciones, evaluaciones, definiciones, que sí poseen una forma simbólica y entran por tanto en el universo de las luchas simbólicas que atraviesan todo el espacio social. Si en Foucault lo discursivo y lo no discursivo quedaban entrelazados en la historicidad de las prácticas, en Bourdieu, lo corporal y lo simbólico se entretajan en el desenvolvimiento de los juegos sociales. A diferencia del textualismo o del fisicalismo social, ninguno de los dos elementos que componen el cemento de la acción es subsumido en el otro. En el fondo, la pugna actual entre los historiadores que vindican el papel constituyente del sujeto y los que hacen valer la hegemonía del discurso no es sino una versión actualizada del conflicto que hace unos decenios enfrentaba a fenomenólogos y estructuralistas a propósito del problema de la acción.

LA HORA DE LA REFLEXIVIDAD

Existe en Foucault y Bourdieu un marcado cuestionamiento de la actitud intelectualista que funciona a la vez como recusación epistemológica y política. En Foucault, se trata de tomar distancia respecto de las implicaciones políticas de lo que designa como intelectual universal. Encarnado en la tradición francesa por personajes como Zola o Sartre, el intelectual universal es el sabio que desde la prensa o desde la cátedra se presenta como portavoz de los oprimidos e intenta enunciar el verdadero camino de la emancipación que éstos deben seguir. Poner en entredicho la función política del intelectual universal es también para Foucault deslindarse de la “Gran Teoría” como horizonte necesario del pensamiento. Al sistema teórico con pretensiones omniabarcantes y generador de ortodoxias—Foucault pone los ejemplos del psicoanálisis y el marxismo— se contraponen la modestia de una conceptualización ligada permanentemente a un cuestionamiento empírico y expuesta por tanto a continuos *impasses* y rectificaciones. Frente a la altura teórica del intelectual universal, cristalizado tradicionalmente en la figura del filósofo-juez, se opone la indagación humilde de los “bajos fondos” característica del intelectual específico, vinculado a conflictos y saberes locales. Más que en la palabra del filósofo, la crítica, en este segundo caso, se apoya en el “empirismo de los historiadores”.⁵³

El rechazo del intelectualismo y de la Gran Teoría es todavía más acusado y explícito en Bourdieu.⁵⁴ Aquí se da un paso más allá de Foucault al sustituir abiertamente la filosofía por la sociología como forma de la crítica. Bourdieu impugna el intelectualismo

⁵³ Sobre el antagonismo intelectual específico/universal, cf. “Entretien avec M. Foucault”, DE, t. III, pp. 154-160 y “La fonction politique de l’intellectuel”, DE, t. III, pp. 109-114. Sobre la oposición a la “Gran Teoría” y la concepción de lo teórico como “caja de herramientas”, cf. “Le sujet et le pouvoir”, *op. cit.*, pp. 223-24 y “Pouvoirs et stratégies”, DE, t. III, p. 427.

⁵⁴ Sobre el libro como conjunto de “instrumentos útiles”, MP, p. 77; sobre el rechazo de la “Gran Teoría” y las características que Bourdieu atribuye a su propio trabajo teórico, LD, p. 522; CD, p. 31 y RA, pp. 265-67.

—y su reverso, el populismo— no sólo por el motivo epistemológico de ofrecer una comprensión deformada de la práctica, sino por razones de orden político. El prejuicio intelectualista, compartido, por ejemplo, por los pensadores franceses de la llamada *gauche divine*, supone que para transformar prácticamente la sociedad y las instituciones basta con transformar las categorías del discurso dominante. Este planteamiento, afín a las posiciones del *giro lingüístico* y de su reificación del texto, tiene según Bourdieu catastróficas consecuencias políticas. Cuando a los que ocupan las posiciones socialmente dominadas —y se encuentran por ello desprovistos de los instrumentos conceptuales para pensar su dominación— se les invita a “pensar de otro modo” (v.g. mediante campañas contra el discurso sexista y xenófobo) sin alterar sus condiciones materiales de existencia, lo único que se produce es una reduplicación de los efectos de dominación. Los dominados se encuentran entonces, simultáneamente, en una situación de desposesión material y de privación simbólica —sometidos al discurso de los intelectuales— que además es experimentada como contradictoria.⁵⁵

Para expurgar el prejuicio intelectualista y sus consecuencias políticas, tanto Foucault como Bourdieu ponen en marcha un trabajo crítico que empieza por ellos mismos. Ambas empresas conceptuales han sido calificadas como una especie de trabajo “ascético” que toma como blanco el propio pensamiento y la propia acción política.⁵⁶ Se trata de despojarse de los prejuicios que impiden la constitución de un pensamiento autónomo y traban el ejercicio de una política emancipatoria por parte de los intelectuales.

En Foucault, esta labor ascética adopta la forma de una trayectoria en el curso de la cual van exorcizándose los propios prejuicios —el humanismo de los primeros escritos, el estructuralismo del periodo intermedio, el objetivismo de la microfísica del poder en el último periplo— y se forjan las herramientas de la crítica.

En Bourdieu, el trabajo de ascesis adopta la forma de un *socioanálisis* en el que, de entrada, se trata de conjurar, “objetivando al objetivador”,⁵⁷ los prejuicios asumidos en tanto que investigador social. Los escritos de Bourdieu sobre sociología de la educación —*Los herederos* (1964), *La reproducción* (1970), *Homo Academicus* (1984)— se entienden como un experimento para poner al descubierto las disposiciones que conforman el *habitus* del investigador social, adquiridas a partir del sistema escolar y universitario. La sociología del campo filosófico practicada en *La ontología política de Martin Heidegger* (1988), es un ejercicio para desenterrar las complicidades del intelectualismo con las elecciones políticas más desastrosas. De este mismo modo

⁵⁵ Sobre los efectos políticos del prejuicio intelectualista, cf. OP, p. 106 y MP, p. 94-96.

⁵⁶ Cf. respectivamente J. Bernauer, *Foucault's Force of Flight. Towards an Ethics for Thought*, Humanities Press, New Jersey, 1990, p. 159 y L. Pinto, *op. cit.*, p. 622. En MP, p. 15, Foucault define su trabajo como una “filosofía negativa”, en este sentido ascético.

⁵⁷ Esta fórmula aparece reiteradamente en los escritos de Bourdieu, y acompaña a las nociones de “reflexividad”, “autoanálisis” y “socioanálisis”. Por ejemplo en LD, p. 522; HA, pp. 47-48; CD, pp. 98-100; SP, pp. 34-44, y MP, p. 21.

hay que entender la importancia otorgada por Bourdieu a la historia social de las ciencias humanas en general y de la historiografía en particular.⁵⁸ El conjunto de la obra de Bourdieu puede ser leído, desde esta perspectiva, como un esfuerzo para iluminar las coacciones sociales impensadas que intervienen en la producción del conocimiento sociológico. Análogamente, el itinerario de Foucault puede ser comprendido como un empeño por dilucidar las coacciones discursivas que intervienen en la producción de discursos con pretensión de verdad. En ambos casos, esas coacciones no tienen sin más la forma de obstáculos epistemológicos; se trata a la vez de operadores políticos que contribuyen a reforzar los efectos de poder que pretenden cuestionar.

Tanto en Foucault como en Bourdieu, el trabajo intelectual se entiende a la vez como un trabajo político. El esfuerzo ascético de la reflexividad crítica es necesario justamente porque la libertad, la autonomía, no constituyen puntos de partida de la investigación. No se trata de un *Faktum*, de una capacidad dada de antemano, sino de un ejercicio que hay que practicar sin término frente a las coacciones que intervienen sobre el propio conocimiento. Foucault y Bourdieu entienden, frente a Habermas, que toda relación de comunicación está siempre investida por relaciones de poder. La libertad, por tanto, no se contrapone abstractamente a la necesidad; pasa por la exigencia de afrontar la necesidad, es decir, de iluminar y exorcizar las coacciones impensadas a lo largo de una lucha agónica y sin final.⁵⁹

Esta inevitable imbricación histórica del saber y del poder, del sentido y de la fuerza, ¿no arruina las pretensiones mismas de una ciencia social crítica como la exhibida por Foucault y por Bourdieu?; ¿no implica renunciar a todo principio universal como fundamento de la crítica condenándose así a un relativismo conformista?

Una vez más, en la estela de Foucault y de Bourdieu pueden encontrarse instrumentos conceptuales que permiten trascender esta aparente antinomia.

El *topos* del poder/saber en el pensamiento de Foucault ha sido objeto de una presentación simplificada que ha gozado de amplia audiencia en los medios universitarios norteamericanos. Esto ha conducido al recurso fácil y teatral de oponer frente a frente a las figuras del filósofo francés, supuesto adalid del relativismo postmoderno, y a la de Jürgen Habermas, apóstol del universalismo ilustrado en su versión renovada.⁶⁰

Leyendo más de cerca los textos de Foucault, esta tramoya queda pronto en entredicho. Que la producción de saber esté ligada al desempeño de tecnologías de poder históricamente específicas, no contradice el hecho de que ciertos campos de saber se

⁵⁸ "Sur les rapports", *op. cit.*, pp. 115-116.

⁵⁹ Sobre esta noción de "libertad" como "práctica", cf. M. Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *op. cit.*, pp. 237-38 y P. Bourdieu, SP, p. 44; CD, p. 27; RA, pp. 489-491, y MP, pp. 144-145.

⁶⁰ Aunque Bourdieu (*v.g.* en "Non chiedetemi chi sono. Un profilo di Michel Foucault", *L'Indice*, 1 (1984), pp. 4-5, siempre que tiene ocasión, muestra sus diferencias respecto de los planteamientos de Foucault, no deja de recordar (en MP, pp. 129-31) que la contraposición Foucault/Habermas tiene mucho de escenografía académica, apoyada en una lectura simplificadora de los textos foucaultianos.

hayamos autonomizado en sus normas de verdad respecto de las matrices políticas que los habían hecho posibles. En *El nacimiento de la clínica*, Foucault analiza el modo en que pudo nacer la disciplina de la fisiología como campo de saber relativamente autónomo a partir de los cambios institucionales que dieron lugar al discurso clínico. En *Vigilar y castigarse* indica el modo en que determinadas ciencias empíricas —los saberes sobre la naturaleza constituidos en los siglos XVII y XVIII— llegaron a nacer como campos autónomos respecto de la tecnología jurídico-política —la *enquête*— que hizo posible su emergencia inicial. Lejos de relativizar el valor epistemológico de todos los saberes viéndolos como meras hechuras del poder, los estudios de Foucault establecen una distinción de grado entre aquellas disciplinas que han autonomizado sus reglas de juego respecto del ámbito político y aquellas cuya dependencia sigue prevaleciendo.⁶¹

Cierto es que en Foucault parece quedar cierta resignación a aceptar la inevitable pertenencia de las ciencias humanas al ámbito de los programas destinados al gobierno de las conductas. De ahí quizás sus forcejeos alternativos entre el diseño de una ciencia social crítica —capaz por tanto de cierto grado de autonomía— y una crítica de corte filosófico —que seguiría reservando al filósofo la capacidad de juzgar el valor y alcance de las ciencias sociales. En cualquier caso, existe en Foucault el reconocimiento de que, a través de las luchas que modelan el cuerpo contingente de la historia, emergen formas de racionalidad epistémica autónomas y capaces de universalizar sus criterios de aceptabilidad. Algo similar sucede en el terreno ético. No existen estructuras normativas universales inscritas en una supuesta naturaleza humana o presentes *a priori* en las relaciones de comunicación, como sostienen Apel y Habermas. Sin embargo, sí es posible para Foucault referirse en negativo a experiencias históricas de lo intolerable que implican un *desideratum* ético y práctico (no susceptible de fundamentación) de universalidad conformado en el curso histórico de las luchas.⁶²

La propuesta de Bourdieu a la hora de rebasar la dicotomía universalismo/relativismo ofrece un grado superior de elaboración recogida en uno de sus últimos textos, *Meditaciones pascalianas* (1997). Los universales cognitivos, éticos y políticos existen bajo la forma de adquisiciones obtenidas a través de las contiendas y relaciones de fuerza que entretejen la malla de la historia.

El paradigma de este funcionamiento lo ofrecen los campos científicos. Éstos han constituido históricamente sus reglas de juego como campos de autonomía relativa —menor en el caso de las ciencias sociales— respecto de los ámbitos del poder político y económico. Sin embargo, esto no los convierte *a fortiori* en puras comunidades de comunicación donde la fuerza queda excluida de entrada. Por el contrario, como testimonian las rivalidades entre escuelas, la pugna por entrar en revistas y comités científicos, por obtener subvenciones a los proyectos, etc., se trata de campos de lucha,

⁶¹ Hemos examinado con más detalle esta cuestión en F. Vázquez García, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, op. cit., pp. 34-36.

⁶² *Ibid.*, pp. 36-43.

jerarquizados y con poderosos conflictos de intereses. Pero en ellos sólo se puede en último término triunfar sometiéndose a unas normas que son específicas de los campos científicos y que obligan a sublimar la simple *libido dominandi* en una *libido sciendi*. Para imponerse, el interés particular debe plegarse a reglas de juego universalmente aceptadas en el campo.⁶³

La emergencia de imperativos de universalidad no es por tanto un supuesto teórico sino un acontecimiento histórico. Pero el acceso a esos universales dista de ser universal; está desigualmente repartido en el espacio social, que es un espacio de poder. Esto obedece a una dinámica histórica invariablemente reiterada, en la cual, la afirmación de imperativos universales —como los derechos humanos proclamados por la Revolución frente al despotismo— va siempre acompañada de su monopolio efectivo por parte de las fracciones que ocupan posiciones dominantes en el espacio social. El universalismo funciona entonces como un modo de exclusión y de violencia simbólica impuestos a los grupos desposeídos y estigmatizados en su nombre (mujeres, desempleados, subproletarios, minorías étnicas y sexuales, etcétera).⁶⁴

Para fomentar una política que trabaje por el acceso universal a los imperativos universales de la razón, el primer requisito no es construir una teoría que, de manera intelectualista, hipostatiza las relaciones de comunicación o de contrato desgajándolas de las relaciones de poder y de las condiciones sociales y económicas en las que funciona, como hacen Habermas y Apel, por un lado, y Rawls, por otro. Habría que estimular lo que Bourdieu designa como una *Realpolitik* de la razón,⁶⁵ interviniendo para reducir la desigualdad en las condiciones materiales de existencia que excluye del acceso efectivo al universal e incentivando material y simbólicamente aquellos comportamientos que promueven intereses universalizables (como el civismo, la solidaridad o la honestidad política y administrativa).

La función de los intelectuales en relación con esta política del universal consiste en actuar coordinadamente y a escala mundial para garantizar la autonomía de los distintos campos de producción cultural (científico, filosófico, artístico, etc.) respecto de las intervenciones de otros campos externos (económico, político, periodístico, etc.), que actúan plegando la universalidad adquirida por aquéllos en favor de intereses particulares.⁶⁶

Distanciándose a la vez del universalismo abstracto que pueden representar Apel, Habermas y Rawls y del relativismo postmoderno, Bourdieu y Foucault hacen valer la contingencia de una historicidad radical y no teleológica como espacio donde pueden abrirse formas universalizables de racionalidad. No se trata en consecuencia ni de

⁶³ MP, pp. 133-141.

⁶⁴ MP, pp. 85-94.

⁶⁵ Sobre la *Realpolitik* del universal, cf. MP, pp. 93-100 y 150.

⁶⁶ Sobre esta función de los intelectuales, cf. RA, pp. 489-501. Un examen de los riesgos que para la autonomía de los campos implica el actual funcionamiento del campo periodístico se encuentra en P. Bourdieu, *Sur la télévision* (Liber-Raisons d'Agir, París, 1996, trad. esp. Anagrama, Barcelona, 1997).

repudiar la Ilustración ni de resucitar su vacío universalismo, sino de emprender lo que Bourdieu denomina “una *Aufklärung* permanente de la *Aufklärung*”⁶⁷ y que Foucault expresa como una continuación del *Sapere Aude* kantiano.⁶⁸ El instrumento requerido por estas tareas no puede ser ya una crítica formal —ni siquiera tamizada por la atención a las mediaciones del lenguaje— de la razón, sino un análisis de sus condiciones históricas y sociales. En esta senda, la empresa intelectual promovida por Bourdieu y Foucault a pesar de sus divergencias mutuas, puede ser comprendida como una versión radicalmente historizada del proyecto crítico kantiano.⁶⁹

⁶⁷ MP, p. 86.

⁶⁸ Tanto Bourdieu (MP, p. 93) como Foucault (“Space, Knowledge and Power”, DE, t. IV, p. 279) se refieren a la condición ambivalente de la razón, a la vez instrumento irrenunciable y sede de peligros. En F. Vázquez García, “‘Nuestro más actual pasado’. Foucault y la Ilustración”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 7 (1993), pp. 133-144, he intentado mostrar el entronque del proyecto foucaultiano con el *ethos* de la Ilustración, más allá de ciertas lecturas apresuradas de sus escritos.

⁶⁹ Esta filiación con el proyecto crítico kantiano se encuentra tanto en Bourdieu (CD, p. 35; MP, p. 143) como en Foucault (cf. “Foucault”, DE, t. IV, p. 631 y los análisis de G. Deleuze, *op. cit.*, y J. Bernauer, *op. cit.*, pp. 6-9).