

# RESEÑAS

LORRAINE, Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*. Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2000, 307 págs.

«La historia de la ciencia es la historia de un objeto —un discurso— que es una historia y que tiene una historia, mientras que la ciencia es la ciencia de un objeto que no es historia y que no tiene historia». Interesa esta frase del historiador y filósofo de la ciencia George Canguilhem porque distingue entre la historia y la ontología, entre el ámbito epistémico de la narración y el objeto inamovible de las ciencias. Desde este punto de vista, la historia de la ciencia consistiría en la descripción de las variaciones cognitivas alrededor de clases naturales eternas. El objeto de la ciencia no es historia y no tiene historia porque, viene a decir Canguilhem, la dimensión narrativa sólo puede darse allí donde no hay correspondencia perfecta entre las palabras y las cosas. La historia de la ciencia profundiza en esa disparidad entre el objeto y su conocimiento, en una dicotomía entre sujeto-historizado y objeto-eterno que ha marcado, hasta hace relativamente pocos años, la reflexión sobre las ciencias. Desde este punto de vista, la historia de las ciencias no podía ser sino la historia del discurso, y nunca la historia de los objetos que, en tanto que sustancias eternas, constituían el núcleo sólido sobre el que se levantaba el conocimiento.

Hace relativamente pocos años, en *La Esperanza de Pandora*, el sociólogo de la ciencia Bruno Latour proponía sustituir la vieja dicotomía sujeto-objeto en los estudios de la ciencia. Junto con un conjunto muy notable de implicaciones en relación a la futilidad del debate que opone lo real a lo construido, lo descubierto a lo inventado, Latour sostenía abiertamente la historicidad de los objetos, y no sólo de los sujetos, de las ciencias. El ácido láctico tiene una historia que no coincide con la historia de sus atributos o representaciones institucionales. Una modificación de perspectiva que le quita de lleno la razón a Canguilhem y, por extensión, a cualquier intento de separar los aspectos

epistemológicos de los ontológicos en la historia del conocimiento. El libro compilado por Daston se suma a la debacle, profundizando en la historicidad o, según su propia denominación, en la «biografía de los objetos científicos». En esto los historiadores de la ciencia han producido lo que yo denominaría la «segunda revuelta historicista» en relación a los planteamientos filosóficos de los estudios de la ciencia. La variación no consiste ahora en pensar que la filosofía sin historia es vacía, sino que la historia proporciona nuevas fuentes de reflexión y formas diferentes de reelaboración de los viejos problemas conceptuales

En esta ocasión, la mayor contribución a la realidad o elaboración de los objetos científicos adquiere la forma de una reflexión sobre los procesos de su generación y corrupción. La metafísica aplicada se distingue de la metafísica general en que, al contrario que esta última, no nos indica simplemente lo que hay, sino que señala los procesos dinámicos de constitución de realidades. Más aún, la metafísica aplicada asume que la realidad «*expands into a continuum*» (pág. 13). Esta afirmación requiere diversas clarificaciones. En primer lugar, evita una clasificación dicotómica entre existencia e inexistencia y más específicamente entre lo natural y lo construido, entre lo descubierto y lo inventado. La historia y la sociología de la ciencia han dado cuenta con insistencia de la futilidad de edificar una filosofía sobre esas dicotomías. En segundo lugar, los objetos de la ciencia de los que se ocupa la metafísica aplicada no pueden ni deben identificarse con los objetos cotidianos. Es triste que la mayor parte de las discusiones en facultades de filosofía relacionadas con la realidad o elaboración de los objetos de la ciencia se produzcan en torno a entidades tan peregrinas como la silla en la que está sentado el ponente, su vaso de agua o el micrófono desde el que predica, por

ejemplo, las virtudes de su perro —que tampoco, por cierto, es un objeto de la ciencia. Estos malentendidos son normales en las academias, sobre todo porque muchos docentes confunden el tema con el ejemplo. De modo que lo que debió ser una reflexión sobre la verdad como correspondencia se torna en un paseo idílico sobre la nieve blanca, lo que debió ser una crítica a los criterios de confirmación de Nicod apareció como reflexiones entomológicas sobre cuervos negros y así sucesivamente. Pero ni la nieve blanca, ni los cuervos negros, ni las esmeraldas verdes, ni la estrella matutina, ni el rey de Francia forman parte de la ciencia. Al contrario que los objetos cotidianos, los objetos científicos son altamente elusivos. Como las partículas subatómicas, los campos de fuerza, las enfermedades mentales o los intereses generales, su establecimiento depende de una puesta en escena de grandes recursos argumentativos y experimentales. Al contrario que los objetos cotidianos, los de la ciencia no son inobjectables.

El caso de la constitución y disolución de una ciencia pretenematural —que algunos juzgarían, desde su ignorancia, como un tema impropio de la historia y la filosofía de la ciencia— constituye, para Daston, un ejemplo privilegiado de la saliencia de los objetos científicos. Pero desde luego no es el único. Los mecanismos de formación y transformación de objetos también abarca fenómenos tan subjetivos como la identidad y el sueño o tan inaprehensibles como la mortalidad, la sociedad o la cultura. Desde las partículas citoplásmicas que estudia Rheinberger hasta las teorías del valor, el libro proporciona un punto arquímedeano sobre el que reflexionar sobre las fluctuaciones ontológicas de los objetos de la ciencia, sobre sus tránsitos desde la cotidianidad y viceversa, o sobre esas curiosas desapariciones suyas en la historia que nos hacen creer, tal vez equivocadamente, que no hayan existido nunca.

J. Moscoso

**HACKING, Ian, *The Social Construction of What?* Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts and London, England. Fifth printing, 2000.**

Con «*The Social Construction of What?*» Ian Hacking intenta aportar claridad a los debates tanto filosóficos como científicos de los que se nutren las «guerras de la ciencia», también llamadas las guerras culturales, o las guerras de Freud. En primera línea del frente, postmodernismo, relativismo e irracionalismo, atacando una cierta visión que la ciencia, siempre ayudada de filósofos, ha producido de sí misma: el método científico como acceso privilegiado a la verdad y la objetividad. La guerra es entre estos dos campos. En términos del autor, de un lado, tenemos una metafísica irreverente y la ira contra la razón. De otro, una posición metafísica generada a partir de los resultados de la actividad científica junto con una fe en la razón basada en valores ilustrados.

En esta contienda, los heterodoxos han venido echando mano de una idea quizás oscura, definitivamente abusada, muy probablemente exhausta: la construcción social. De un potencial liberador

innegable en sus inicios, *construcción social* ahora ha pasado a ser un latiguillo que confunde las más de las veces, y provoca siempre el rechazo frontal por parte de los defensores de las visiones tradicionales de la ciencia. Hacking desaconseja un empleo irreflexivo del término *construcción social* y desmenuza los usos que otros hacen de él. Al mismo tiempo, nos conmina a recuperar el valor metafórico de la expresión, que hace referencia al ensamblaje de piezas en un proceso necesariamente histórico. De esta forma, Hacking rescata del marasmo construccionista los enunciados relevantes de una sociología de la ciencia que estudia cómo construimos las ideas y los objetos científicos en contextos que sólo pueden ser sociales.

El libro es una colección de ensayos sobre temas muy distintos de los que el autor se ha ocupado en los últimos años, tratados a la luz de los debates construccionistas: el abuso infantil, discu-

siones etnográficas a propósito de los viajes del capitán Cook, la locura, el descubrimiento y la clasificación de la roca dolomita y la posible relación de su génesis con las nanobacterias, o la financiación gubernamental de la investigación con fines armamentísticos y sus consecuencias para el desarrollo de otros programas de investigación.

La representación del debate en forma de guerra resulta rentable: estos desacuerdos plagan el debate intelectual contemporáneo, en parte, gracias al eco que encuentran en una prensa que aprecia el enconamiento. Parte de este enfrentamiento, nos dice el autor, no es tal, sino que está basada en malentendidos entre las partes. Sin embargo, Hacking no pretende servir de intermediario de una paz que él juzga imposible: la otra parte del enfrentamiento se basa en desacuerdos filosóficos profundos que nos acompañan desde hace miles de años y sobre los que pensadores coherentes y claros no tienen por que estar de acuerdo. Estos desacuerdos, que él da en llamar «*sticking points*», se producen en torno a tres cuestiones: *contingencia* frente a necesidad de las teorías científicas en relación al mundo exterior al que hacen referencia; *nominalismo* frente a realismo o su versión agnóstica, que Hacking denomina estructurismo inherente; *estabilidad* de la ciencia y las entidades teóricas que esta postula basada en criterios internos a la ciencia frente a aquellos que dan cuenta de la permanencia de los resultados científicos basándose en factores externos, fundamentalmente sociales, como redes, intereses, y lógicas institucionales.

Acaso sea más relevante la aportación de este libro a la dimensión del debate basada en el malentendido. Hacking distingue entre distintos tipos de análisis construccionista. Así, un enunciado construccionista puede referirse a un *objeto* (el abuso infantil, la clase media, los genes), a una *idea* (la clasificación de algunas personas en cuanto mujeres refugiadas, el coeficiente intelectual como medida de aptitud), o a metaconceptos como la realidad, la objetividad, los hechos, la verdad y el conocimiento, y que Hacking da en llamar *palabras ascensor*, puesto que elevan, *ipso facto*, el nivel de la discusión.

Los análisis construccionistas suelen referirse simultáneamente a los tres tipos de construcción sin hacer las distinciones pertinentes. De esta forma, cuando se habla, por ejemplo, de la construcción social de la masculinidad, con frecuencia la proposición se refiere tanto a los hombres que conocemos, formados tal y como son por reacción o sometimiento al estereotipo masculino, como al hecho de que categorizamos o concebimos a las personas en función de nuestras ideas sobre la masculinidad. Y esto, a su vez, suele ir acompañado de una serie de enunciados que sugieren que la realidad que nos rodea no sólo es en parte el producto de nuestras construcciones sociales, sino que está fundamentalmente conformada por éstas. Lo que Hacking defiende es que si somos capaces de distinguir y aclarar exactamente qué es lo que está siendo o ha sido construido podemos decir, sin contradicción alguna, que algo es a la vez construido y real. El autor nos recuerda de esta forma como otros, entre ellos Searle, han deshecho uno de los nudos del enfrentamiento, y así abre espacios para lo que él juzga más interesante, la relación entre estas dos ideas, la construcción y la realidad. Ambas, para Hacking, son ideas complejas y sujetas a continuas renegociaciones, y en este sentido él les confiere un trato paritario ausente en gran parte del debate sobre construccionismo.

Es en su estudio de la enfermedad mental en el que se detiene a analizar las interacciones entre las clases o categorías que empleamos y los objetos, en este caso, personas, a las que estas clases se refieren. Distingue para ello dos tipos de clasificación:

Las *clases naturales o indiferentes* como el electrón, el pony de Shetland, o las bacterias, designan objetos cuyo comportamiento y propiedades no dependen de nuestras clasificaciones.

Las *clases interactivas*, como la esquizofrenia, la homosexualidad o el concepto de genio, al referirse a las personas, afectan sus experiencias y comportamientos dentro de una matriz de instituciones y prácticas que rodean tanto a las clasificaciones como a los clasificados por ellas.

Lo relevante de esta distinción de sentido común son sus consecuencias: el objeto de las cla-

ses interactivas está permanentemente en movimiento, y cambia no sólo porque nuestro conocimiento de, pongamos por caso, la enfermedad mental, aumente o se transforme debido a cambios sociales, sino porque los enfermos mentales y los que los rodean reaccionan a las clasificaciones que de ellos se hacen y modifican su comportamiento. Así, Hacking pretende ampliar la visión constructivista que concibe la relación entre sociedad y enfermedad mental de manera unidireccional.

En el caso del autismo infantil, Hacking se enfrenta a un dilema: si esta psicopatología tiene causas biológicas, indiferentes a nuestra clasificación de ellas, pero a la vez su diagnóstico influye el tratamiento y comportamiento de los niños autistas, entonces ha de ser una clase a la vez interactiva y natural. No se entiende bien cómo, después de todas las oportunas distinciones que Hacking se esfuerza en ofrecernos, el autor se empeña en tratar como una dos cosas distintas.

Que nos refiramos a la totalidad del fenómeno con el término autismo no quiere decir que no podamos separar sus causas de sus síntomas o de sus efectos. Muy posiblemente, por tanto, el dilema no sea tal, aunque Hacking lo resuelve haciendo uso de las teorías del lenguaje de Kripke y Putnam. En cualquier caso, esta preocupación (probablemente innecesaria) a propósito de los casos de solapamiento entre clases naturales e interactivas, distrae a Hacking de otros problemas relacionados con la ontología de las ciencias sociales. ¿Cuántas categorías empleadas para describir fenómenos o estructuras sociales están lejos de interactuar con sus objetos, sin referirse a clases naturales?. No es obvio afirmar ni fácil de

demostrar que, por ejemplo, los enunciados de la escuela de Frankfurt hayan alterado las pautas de consumo de las clases medias. Quizás lo hayan hecho, pero, ¿ha de ser siempre así? Necesitaríamos entonces que Hacking apuntase al menos un análisis de las circunstancias que hacen posible esta interacción, un análisis que posiblemente tenga que tratar la relación entre poder y ciencia. Tanto más es así cuando se echa de menos, en su discusión sobre clases interactivas, una reflexión acerca del hecho de que la mayor parte de las categorías interactivas por él estudiadas tienen una cierta carga de estigma. Esta distinción que Hacking relaciona con la división entre ciencias naturales y sociales, quizá se nos quede corta y ayude a levantar sospechas en un bando, el constructivista, siempre alerta.

Es difícil decir si «*The Social Construction of What?*» contiene una tesis general o varias. Posiblemente solo pretende aclarar los términos del debate constructivista a la vez que expone tesis ya desarrolladas en otras obras del autor. Sin embargo, es seguro que ofrece dos lecciones a aquellos dispuestos a enrolarse en las llamadas guerras de la ciencia. El respeto por la obra ajena en forma de lectura rigurosa y la ironía, generadora de salidas imaginativas a los callejones del enfrentamiento se combinan en «*The Social Construction of What?*» para guiarnos en uno de los debates intelectuales más confusos y recurrentes y ofrecernos unas cuantas ideas filosóficas audaces. Convengamos con Hacking que no puede haber paz: su libro da al lector una tregua, y fructífera.

María Jiménez

**LATOUR, Bruno: *La esperanza de Pandora*, Barcelona, Gedisa, 2001.**

En 1996 Alan Sokal, un físico de Nueva York, escribió una parodia de un texto de ciencias sociales simulando que era un trabajo serio. Una vez que consiguió que la revista norteamericana *Social Text* lo publicara, escribió en otra revista una aclaratoria en la que señalaba que todo lo que decía en su artículo era en realidad una sarta de disparates

que tenía como única finalidad denunciar la farsa que supone la defensa de la construcción social de la ciencia llevada a cabo por el pensamiento posmoderno. Lo que se conoce como «broma Sokal», que tuvo su continuación en un libro de desafiante título, *Impostores intelectuales*, publicado poco después por el mismo autor en colaboración con

otro físico, Jean Bricmont, fue el detonante de toda una polémica, bautizada con el nombre de «guerra de las ciencias». La traducción al castellano del último libro de Latour, catedrático de sociología de la École des Mines y referente indiscutible de esta controversia, constituye una respuesta que viene a sumarse a los ardientes debates que configuran el panorama internacional, y que amplía la lista de títulos del sociólogo francés publicados en castellano, iniciada en 1992 con *Ciencia en acción*.

En busca de la paz entre los distintos bandos que se ocupan de la ciencia, ya sean científicos, humanistas, sociólogos o filósofos, Bruno Latour responde a la extraña pregunta planteada por un colega: «¿Cree usted en la realidad?». Dicha cuestión, que convierte la realidad en algo en lo que las personas han de creer, da origen a este ensayo en el que se pretende, desde la disciplina que Latour denomina «estudios de la ciencia» en oposición a los «guerreros de la ciencia», eliminar el acuerdo modernista que da lugar a la dicotomía sujeto/objeto y a las consecuencias erróneas que se derivan de esta concepción. En opinión del autor, dicha dicotomía no debe ser superada, puesto que está hecha para que sea imposible hacerlo, sino que debe ser eludida.

Latour insiste en que el ejercicio que él realiza no es el de una mera deconstrucción posmoderna, ya que la suya es una perspectiva diferente que consiste en estudiar la práctica científica. Desde diversos estudios de este tipo, presentados de un modo accesible y sin abuso de tecnicismos excluyentes, y mediante la introducción de una terminología que sustituye a la tradicional, se despliega la intención que Latour manifiesta tener: liberar la política de una ciencia que la vuelve impracticable y la ciencia de una política que impide el ejercicio de la misma. Se trata de lo que el autor caracteriza como el pacto de Sócrates y Calicles (cap. 7), la oculta alianza presente en el diálogo platónico entre la razón y el poder, entre la ciencia y la política; complicidad que Latour desvela como un intento de «callar bocas», de silenciar al pueblo de Atenas apelando uno a leyes inamovibles, impersonales y trascendentes y otro a la superioridad natural del más fuerte. Pretenden hacernos creer

que para evitar la guerra de todos contra todos es necesario recurrir a instancias no humanas, es decir, y según la expresión del autor, a la inhumanidad como remedio para la inhumanidad. En realidad se trata de una lucha amañada en la que sólo se discrepa sobre el método para silenciar al *demos*, para mantener a la muchedumbre a raya y es que «cuando la verdad hace su aparición, el ágora se vacía» (p. 269).

Para lograr su propósito plantea un análisis de la ciencia y la técnica desde un punto de vista pragmático y ofrece como alternativa a la noción de «referencia» la de *referencia circulante* (cap. 2), término que designa la cualidad de una cadena de *transformaciones* o *traducciones*. Mediante esta nueva concepción de la referencia, Latour pretende eliminar la brecha insalvable que separa mundo y lenguaje, el abismo entre el referente *externo* y la mente *interna*. En realidad, no detectamos ruptura alguna entre cosas y signos, ni se nos imponen signos arbitrarios sobre la materia sino que lo único que vemos, tras un análisis atento y honesto de la práctica científica, es una serie continua de elementos bien encajados que funcionan cada uno de ellos como signo del anterior y como cosa para el siguiente elemento de la cadena. No se trata ni de una correspondencia entre términos, ni de un desplazamiento metafórico, ni de una metonimia sino más bien de una comprensión de datos y a la vez de un cambio de estado tan radical que Latour habla de una *transustanciación* que sustituye a la situación original.

En cada paso del conocimiento podemos reconocer un operador común «que pertenece a la materia en uno de sus extremos y que se vincula a la forma por el otro» (p. 87) de modo que dicha serie salva la diferencia entre las palabras y las cosas. Si la cadena no es reversible o se interrumpe en un punto entonces deja de ser portadora de verdad.

Esta nueva visión de la referencia permite a Latour sustituir la oposición sujeto/objeto por el binomio humano-no humano. La tarea de la ciencia es, según nuestro autor, incorporar el mayor número de no humanos en un único *colectivo*. Los estudios de la ciencia por los que él apuesta rechazan la idea de una ciencia desconectada del resto de la

sociedad (concepto que, junto al de naturaleza, queda desbancado por la noción de colectivo), no porque defiendan la construcción social de la realidad ni porque traten de separar los factores científicos de los factores sociales, sino porque mantienen que estamos ante entidades que no son ni simplemente sociales ni puramente tecnocientíficas sino ante seres impuros, ante híbridos. Comprender la ciencia es comprender esta complicada red de conexiones sin ver por un lado hechos sociales y por otro hechos naturales, sino prácticas por medio de las cuales la sociedad y la naturaleza se están *creando mutuamente*. De este modo, Latour elimina la distinción entre el contexto y el contenido científico y, en oposición al esquema núcleo/contenido, señala cinco tipos de actividades que interactúan en una disciplina científica (cap. 3): instrumentos, colegas, aliados, público y vínculos o nudos (el elemento conceptual que ata los anteriores).

Utilizando ejemplos de casos reales de la historia de la ciencia, como el de Pasteur y el fermento del ácido láctico (cap. 4), Latour pretende dar cuenta de lo que sucede en el laboratorio y establecer un modelo distinto para explicar las relaciones entre los humanos y los no humanos. Con este fin, define al experimento como un *acontecimiento* en el que, a través de las pruebas realizadas por el científico, emerge un elemento no humano con capacidad de actuar, es decir, un *actante*, que no estaba contenido en la lista inicial de ingredientes. De este modo, el científico no es el único agente en el laboratorio sino que ambos interactúan en una creación mutua: ni el científico crea al no humano ni se limita a descubrirlo, como si fuese una entidad pre-existente a las circunstancias del experimento, sino que se influyen recíprocamente. Así pues, «Si ignoramos la labor de Pasteur, caemos en el abismo del realismo ingenuo [...] ¿Pero qué sucede si ignoramos la actividad delegada, autónoma y automática del ácido láctico? Caemos en un nuevo abismo tan insoldable como el primero, el abismo del construccionismo social» (p. 159). La labor del científico es la de designar a un actor que comienza siendo un *nombre de acción* y acaba convirtiéndose, por la intervención del colectivo, en una *institución*. Gracias a su trabajo podemos entender a los no humanos como *proposiciones* (cap. 5), al igual que al

mismo Pasteur y al laboratorio, *articulables* y capaces de ser entendidos en términos históricos, esto es, de poseer un envolutorio espacio-temporal. Esta relación que Latour denomina *articulación* no se aplica sólo a las palabras sino a artículos, instrumentos, lugares y pruebas.

La conclusión del autor es que no estamos ni ante hechos ni ante fetiches sino ante *factiches* (cap. 9), un nuevo concepto mediante el cual se quiere dar solución a los problemas derivados del realismo ingenuo y del construccionismo social. Esta noción sugiere que la causa de la autonomía y la realidad es precisamente la fabricación: «los vínculos no disminuyen la autonomía, la estimulan. Mientras no comprendamos que los términos '*construcción*' y '*realidad autónoma*' son *sinónimos*, seguiremos malinterpretando el factiche, considerándolo como una forma más de constructivismo social en lugar de verlo como una modificación que afecta a la totalidad de la teoría acerca de *qué significa construir*.» (p. 330). La denuncia del iconoclasta, la creencia, la ilusión, la representación mental son la consecuencia de haber sido dividido el factiche en lo que ha sido fabricado y en lo que no. Al deshacernos de los hechos y de los fetiches cambia la definición de la acción y del dominio y la línea que distingue entre un mundo físico, o «ahí fuera», y un mundo mental o «ahí dentro». Para Latour, el destino de los humanos y de los no humanos queda unido a causa de la actividad científica y la tarea de inventar y explorar el colectivo reúne a todos en una nueva tarea, la *cosmopolítica*.

*La esperanza de Pandora* sorprende por su atrevimiento pero no por ser arbitrario o disparatado. Al contrario, se trata de un texto meditado que intenta responder a las denuncias de falta de sentido común y de rigor científico que recibe el pensamiento de Latour. Es importante insistir en que no podemos aplicarle la etiqueta de constructivista social a sin tener en cuenta los cambios esenciales que él introduce, modificaciones y precisiones que resultan imprescindibles para quien quiera comprender esta extraña guerra a la que se lanza la investigación contemporánea.

Adelaida Alarcón

MARINAS, José Miguel: *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2001, 264 págs.

La fábula del bazar —leemos en la presentación de este libro— «es un estudio sobre la fantasmagoría de la abundancia que se cernió sobre Europa entre mediados del siglo diecinueve y el periodo de entreguerras». El bazar, esa voz de origen oriental desaparecida de nuestros diccionarios dieciochescos, para reaparecer en el tiempo que rastrea el autor de esta clarificadora obra, precisamente porque había que darle nombre a algo nuevo que no lo tenía porque ni siquiera existía hasta entonces, el bazar, decimos, es la fábula contemporánea, el nuevo relato que explica algunos fenómenos relacionados con los hábitos del consumo que cambiarían para siempre, en Occidente al menos, las entrañas —y sobre todo: la exterioridad, la representación— de la sociedad. Desde posiciones apocalípticas —¿tal vez postmodernas?— podríamos murmurar melancólicamente: en esto quedó el gran sueño ilustrado, a esto abocó el gran reto de la razón. Pero tal vez las cosas no sean tan sencillas, quizás toda época ha tenido sus *bazares*.

Lo que sin duda ha cambiado en nuestros días es la violación masiva del *limes* que divide lo que «es normal», lo *pro-fanum*, de lo sagrado, lo que está vedado, lo que no forma parte de lo vendible y lo comprable. Una violación masiva gracias a la extensión del consumo, el consumo de masas. Lo que propone José Miguel Marinas en su obra es una arqueología de ese tipo de consumo que ha roto ya en ese periodo de entreguerras con un remoto platonismo que exigía idealizar el deseo, convertirlo en sublime, en suma, *superarlo*, como en aquel amor *udri* árabe, trasladado luego a nuestro amor caballeresco medieval, al *dulce stil nuovo*. El deseo, ahora, no puede esperar en una permanente víspera del deseo, ha de ser cumplido, y ese cumplimiento se identifica con la compra, paradójicamente ayuntada con la vieja institución del *don*, de aquello que no tiene precio, que se regla: los modernos grandes almacenes han convertido el viejo don, tan bien visto por Mauss, en un compulsivo intercambio.

Todavía, en el umbral que va del siglo decimonónico al pasado siglo veinte, la nueva ostenta-

ción de las mercancías era una ruptura con el espíritu burgués traspasado por la prudencia, por la no ostentación, o más lejanamente con la barroca sentencia de que «el buen paño, en el arca se vende». Sólo era eso, y así, Benjamin, (que en su *Das Passagen Werk* apunta uno de sus primeros pasajes como *del Bazar*) puede escribir:

Las exposiciones universales fueron la escuela superior en la que las masas excluidas del consumo aprendieron la identificación con el valor de cambio. «Verlo todo, no tocar nada».

Y ello pese a que, como el propio Benjamin recoge de esa capital del siglo XIX que es París, la invitación parece franca:

*Entré Publique*  
*DU BAZAR*  
*Ou foire perpetuelle*

«De esa noción de feria que no tiene fin espacial ni temporal y que inventa un nuevo tiempo y un nuevo modo de relación de los sujetos sociales entre sí y consigo mismos —escribe Marinas— trata esta fábula» (p. 14). Pero ese papel de mirón al que se ve relegado el trabajador no invitado al festín —y favorecido por la nueva arquitectura del hierro y del cristal, que convierten a los pasajes en un continuo escaparate de las mercancías llegadas de todo el mundo— está tocando a su fin. Marinas ve acertadamente que el consumo como un *hecho social total* (en la consideración de Marcel Mauss) no es algo nuevo, sino que «obedece a una larga y decisiva mutación de la sociedad industrial. Comienza, como consumo ostentatorio, como espectáculo elitista al que las clases trabajadoras asisten, antes de la llamada pauta del consumo de masas —consolidada, pese a sus antecedentes fordistas, tras la segunda guerra mundial—. Sobrevive, en medio de la crisis de la globalización y de las tremendas formas de exclusión que la sociedad capitalista sigue practicando en el presente» (p. 18). El consumo es ahora, no es sólo la compra

compulsiva, sino, más simbólicamente, una identidad basada en el espectáculo del consumo mismo, un exhibicionismo, una identidad espectacular.

Marinas estudia la creación de la fábula en autores como Benjamin, Simmel, Veblen, Bataille o Mauss, pero también a través de autores en castellano, que ponen la 'peculiaridad' española del proceso. En este sentido, además de por el conjunto de la obra, hemos de agradecer al autor por evocar a un Ortega pendiente de la expresión de los tiempos, de la moda, lo cursi o lo moderno. Y sobre todo que recupere para el lector a ese autor poliédrico e inagotable que fue Gómez de la Ser-

na, una especie de Benjamin trufado de casticismo. Y junto al genio de Ramón, tan dotado para el detalle, también nos regala Marinas el talento para la chispa observadora de ese autor, hoy desgraciadamente tan olvidado, que fue José Bergamín, quien dibuja genialmente la peculiaridad española en aquel proceso hacia el consumo moderno:

«El siglo veinte, que empezaba para los franceses con la torre Eiffel, para los españoles ha empezado con *Don Tancredo*»<sup>1</sup>.

Antonio Parra

**VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 2002.**

El sociólogo Pierre Bourdieu (1930-2002), hijo de un cartero y descendiente de una familia campesina de la comarca francesa del Béarn, situada en los Pirineos Atlánticos, pudo compensar sus orígenes modestos y provincianos con una laboriosa preparación escolar, lo que le permitió acceder a la reputada *École Normale Supérieure* de París, por la que han pasado la mayor parte de los intelectuales franceses de la segunda mitad del siglo XX, desde Sartre y Aron hasta Foucault y Derrida. Pero, en esta alta institución escolar, cuyo rango académico y prestigio simbólico la sitúan por encima de las facultades universitarias, no dejó de sentirse como un extraño, como un desclasado, sobre todo con respecto a los hijos de la alta burguesía parisina, cuyos privilegiados orígenes familiares les proporcionaban, ya de entrada, unas maneras desenvueltas, un estilo «brillante» y una posición ventajosa en la competición académica. Estos jóvenes parisinos destacaban en las disciplinas más apreciadas institucionalmente, la filosofía y la literatura, mientras que los estudiantes de orígenes modestos y provincianos parecían destinados a ocuparse de las disciplinas con un menor valor simbólico, aquellas que exigían un trabajo empírico y minucioso, paciente y metódico, como era el caso de las ciencias sociales.

La dolorosa experiencia de este «racismo de clase», en virtud del cual las desigualdades econó-

micas y sociales se traducían en —y se perpetuaban a través de— jerarquizaciones de carácter cultural y simbólico, marcó decisivamente toda la vida y toda la actividad intelectual de Pierre Bourdieu. Aunque su formación en la *École Normale Supérieure* fue eminentemente filosófica, y aunque se consideró muy afortunado por haber contado con profesores tan notables como Merleau-Ponty y Canguilhem, el joven «normalien» de provincias decidió dedicarse por entero a la sociología, distanciándose abiertamente de la moda filosófica del momento (el existencialismo sartreano) y adoptando un camino inicialmente cercano al de sus inmediatos predecesores, los estructuralistas franceses (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault), que habían logrado extender la revolución de la lingüística estructural a algunas otras ciencias sociales (la etnología, el psicoanálisis y la historia, respectivamente). Mientras que algunos filósofos supieron utilizar a los padres fundadores de la sociología (Marx, Durkheim, Weber, etc.) para renovar el discurso tradicional de la filosofía (es el caso de la «teoría crítica de la sociedad», elaborada por los miembros de la Escuela de Frankfurt, desde Horkheimer y Adorno hasta Habermas), Bourdieu supo utilizar su sólida formación filosófica en fenomenología, en

<sup>1</sup> Bergamín, J. «La estatua de Don Tancredo», artículo en *Cruz y Raya*, mayo, 1934, p. 237 en Marinas.

historia de la filosofía y en epistemología histórica (Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Guérault, Koyré, Canguilhem, etc.), para renovar el discurso de la sociología francesa, que en los años cincuenta y sesenta oscilaba entre el positivismo anglosajón y el ensayismo continental.

La obra de Pierre Bourdieu es enorme y el repertorio de sus temas de investigación es muy variado: la etnología de Argelia y de la comarca del Béarn durante los años sesenta, el sistema escolar francés en el período desarrollista de los años sesenta y setenta, los campos culturales del arte y de la literatura, de la filosofía y de la ciencia, los usos sociales de la fotografía y del deporte, la distribución diferencial del gusto y del consumo cultural, la institucionalización del derecho, de la economía y de la política, el papel de las altas escuelas francesas en la formación de la «nobleza de Estado», la dominación masculina, el poder de la televisión, la situación de la pobreza en el mundo, etc. Pero hay unos cuantos rasgos que caracterizan al conjunto de sus investigaciones: en primer lugar, el intento de elaborar una ciencia social unificada, más allá de la división académica entre las diferentes disciplinas (etnología, psicoanálisis, sociología, economía, ciencia política, historia, etc.); en segundo lugar, la decisión de superar las grandes dicotomías teóricas de la filosofía y de las ciencias sociales, comenzando por la dicotomía entre el subjetivismo (representado por la fenomenología existencial y la hermenéutica) y el objetivismo (representado por el positivismo y el estructuralismo), mostrando la incesante dialéctica entre el carácter estructurado y el carácter estructurante de la acción humana; por último, la convicción de que es preciso evitar la falsa alternativa entre el intelectual políticamente «comprometido» y el científico como sabio desinteresado o como mero «ingeniero social», puesto que la sociología adquiere su autonomía como ciencia en la medida en que se distancia críticamente de los poderes económico y político, y se convierte en un eficaz instrumento crítico contra tales poderes en la medida en que se constituye como una ciencia autónoma y rigurosa.

De hecho, a lo largo de toda su trayectoria intelectual, Bourdieu siempre trató de proporcionar

instrumentos de análisis para la acción política: desde sus primeros estudios etnológicos sobre el campesinado argelino —que pretendían contribuir a que el proceso de descolonización de Argelia se llevase a cabo de forma realista y exitosa—, pasando por sus estudios sobre el sistema escolar y sobre el consumo cultural en Francia —que mostraron cómo el «racismo de clase» no disminuye en la llamada sociedad del bienestar, sino que se reproduce y se legitima mediante la distribución diferencial de los itinerarios académicos y de los gustos culturales—, hasta llegar a sus últimos estudios sobre los efectos económicos, sociales y culturales de la globalización neoliberal —estudios que Bourdieu acompañó, en las dos últimas décadas de su vida, con una intensa actividad pública en favor de los nuevos movimientos de contestación social y cultural, actualmente agrupados en el llamado «movimiento antiglobalización». A esta dimensión política de su trabajo intelectual, cuya contrapartida es la exigencia de una ilustración científica de la acción política, Bourdieu la denominó «una *Realpolitik* de la razón».

Pero la contribución más original de Pierre Bourdieu se encuentra en sus estudios de sociología de la cultura. En primer lugar, porque en tales estudios pone en juego sus principales procedimientos e instrumentos de análisis: tanto la elaboración y combinación de técnicas muy dispares (encuestas, entrevistas, estadísticas, etc.), como la construcción de toda una serie de conceptos nuevos (el *habitus* como conjunto de disposiciones físicas y psíquicas que estructuran la acción humana, los «campos» como espacios de interacción social y cultural relativamente autónomos, las diferentes formas de «capital» —económico, social, cultural, simbólico— y sus diferentes regímenes de distribución por clases y fracciones de clase, la «violencia simbólica» como mecanismo básico de legitimación de los diversos tipos de dominación social, etc.). En segundo lugar, porque con tales estudios lleva a cabo un ejercicio de reflexión autocrítica, una sociología de la sociología que alcanza, al mismo tiempo, al conjunto de las producciones culturales (arte, literatura, ciencia, filosofía, derecho, etc.) y al *homo academicus* como agente creador de tales producciones. En

este último sentido, el conjunto de la obra de Bourdieu puede ser considerado —y así lo entendió él mismo— como una «crítica de la razón», como una «*Aufklärung* de la *Aufklärung*», como un reconocimiento del carácter históricamente construido de las diferentes formas de la racionalidad humana.

Ahora bien, en esta crítica o autocrítica histórica de la razón, Bourdieu pretende situarse a medio camino entre el racionalismo trascendental de Habermas, defensor del proyecto inacabado de la modernidad, y el relativismo pragmático de Rorty, defensor del pluralismo cultural de la postmodernidad. Para Bourdieu, el reconocimiento de la historicidad de la razón no significa renunciar a la vocación de universalidad de sus diferentes producciones (artísticas, científicas, jurídicas, políticas, etc.), sino tener en cuenta que se trata de conquistas sociales contingentes, adquiridas tras prolongadas luchas sociales, y que, por tanto, son susceptibles de ser proseguidas o interrumpidas, fortalecidas o debilitadas, en el curso de los conflictos sociales y culturales del presente.

Muchas de las obras de Bourdieu han sido traducidas al castellano, aunque todavía hay títulos importantes que están sin traducir. Su pensamiento es conocido en España de forma muy parcial, y ha interesado sólo a determinados especialistas: los estudiosos de la educación, los críticos del arte y de la literatura, los sociólogos del conocimiento y de la cultura, y algún que otro jurista (como Andrés García Inda). Ciertamente, no ha interesado a los filósofos. Por eso, es muy significativo que sea precisamente un filósofo quien nos ofrezca la primera monografía española en la que se analiza de forma sistemática el conjunto de la obra del sociólogo francés. Es significativo con respecto a la situación de la sociología española y a la escasa recepción que en ella se ha hecho de la obra de Bourdieu. Pero es significativo también con respecto al perfil intelectual del autor de esta monografía.

Francisco Vázquez García, catedrático de Filosofía en la Universidad de Cádiz, es conocido ya por los lectores españoles como uno de los más notables estudiosos del pensamiento francés contemporáneo. En 1995, publicó en la misma edito-

rial Montesinos otra monografía sobre Michel Foucault, no por casualidad titulada *La historia como crítica de la razón*. Y es que, en efecto, Francisco Vázquez es uno de los pocos filósofos españoles que ha emprendido un diálogo fecundo y sistemático entre la filosofía y las ciencias sociales. Un diálogo mantenido no sólo en el terreno de la reflexión epistemológica (véase sus *Estudios de teoría y metodología del saber histórico*, editados por la Universidad de Cádiz), sino también en el terreno de la investigación empírica (como lo prueban sus diversos estudios sobre historia de la sexualidad y de la prostitución en España —especialmente su *Sexo y razón*, editado por Akal—, realizados todos ellos en colaboración con el historiador Andrés Moreno Mengíbar), e incluso en el terreno de la crítica política y cultural (como su reciente aportación al volumen colectivo *El lugar de la filosofía*, editado por Tusquets).

En esta ocasión, Francisco Vázquez nos ofrece una excelente introducción al conjunto de la obra sociológica de Pierre Bourdieu. Por una simple casualidad, el libro fue publicado pocas semanas después de la muerte del sociólogo francés, así que podemos considerarlo como un homenaje póstumo y como un recorrido completo por las diversas fases de su biografía intelectual. Es una monografía muy bien documentada, muy bien estructurada y muy bien escrita. Se encuentra despojada de notas y no abusa de las citas, lo cual facilita la lectura. De vez en cuando, el texto se encuentra intercalado por unos cuantos fragmentos del propio Bourdieu, sabiamente seleccionados y muy representativos de la evolución de su pensamiento. Al final del libro, se nos ofrece una amplia información bibliográfica de las obras publicadas por y sobre Pierre Bourdieu.

Francisco Vázquez combina muy atinadamente el recorrido biográfico con la exposición temática. Como él mismo anuncia en la introducción, nos encontramos ante «una lectura filosófica» de la obra sociológica de Bourdieu, puesto que ésta es analizada como una «crítica de la razón». El propósito de esta «crítica sociológica de la razón» es doble: por un lado, proporcionar a la filosofía los conocimientos empíricos necesarios para que reflexione críticamente sobre las condiciones his-

tóricas de su propio ejercicio; por otro lado, proporcionar a la sociología las bases teóricas imprescindibles para que promueva activamente el ideal ilustrado de la universalización de la razón. Francisco Vázquez concluye su recorrido definiendo la empresa intelectual de Bourdieu como «una versión, filtrada por el ruido y la furia de la historia,

del proyecto crítico kantiano». Por eso, su libro puede ser de gran utilidad tanto para sociólogos como para filósofos, y, en general, para todos aquellos interesados en la empresa de elaborar una teoría social crítica.

*Antonio Campillo*