

TEORIA I PROVOCACIÓ.
REFLEXIONS PER A UNA EPISTEMOLOGIA PARADOXAL *

Salvador Cardús
Joan Estruch
(Universitat Autònoma de Barcelona)

INTRODUCCIÓ

1. Molt sovint, en els nostres escrits, hem fet referència explícita a la perspectiva sociològica en la qual ens situàvem. Potser, per a ser més exactes, hauríem de dir que, en moltes ocasions, els nostres escrits han consistit precisament a demostrar *com caldria parlar* de tal o tal altra qüestió des d'una perspectiva sociològica, més que no pas a parlar-ne directament.

Dit altrament, davant de qualsevol encàrrec que hem rebut, els nostres primers passos han anat, gairebé sempre, en la direcció d'interrogar-nos sobre els fonaments de la mateixa interrogació que se'ns feia. I com que aquest exercici, per ell mateix, ja esdevenia prou estimulant, la resposta a l'encàrrec podia consistir sovint en una resposta als interrogants que sobre la qüestió proposada ens havien formulat.¹

Aquesta forma de procedir té múltiples justificacions la menor de les quals no és el fet que, donada l'escassetat de mitjans de què hom disposa

* Aquest article és el resultat d'un treball que ha estat dut a terme gràcies a l'interès i a l'ajut de la Fundació Jaume Bofill.

1. Amb interrogacions s'acabava *La innovació religiosa* (1972) i el *Plegar de viure* (1981a), i amb interrogants s'acaba el *Saber el temps* (1985b). I no només en aquests textos, sinó que així hem procedit en general. És el temor a caure en allò que en un altre lloc anomenàvem «el plaer solitari» de l'intellectual, i que consisteix a autocitar-se abundantment, el que ens fa remetre el lector a la bibliografia general, per tal que ell mateix se serveixi.

per a la investigació *independent*, la reflexió teòrica és la més barata de totes —en el sentit econòmic de l'expressió, i amb el benentès que l'investigador treballa *amore Dei*. Quantes vegades no ens han arribat encàrrecs que, a canvi de no res, ens han demanat ponències i articles, i que efectivament hem acceptat de realitzar!

És potser, també, aquest caràcter «barat» de la teoria el que ha permès que l'estat espanyol hagi excel·lit en l'edició de textos de filosofia de la ciència, d'epistemologia, i de teoria del coneixement, malgrat l'escàs volum d'investigació científica.²

Tanmateix, la nostra preocupació per explicitar la perspectiva sociològica en la qual ens situem es deu, sobretot, a una voluntat igualment explícita de defensar una determinada concepció de la sociologia, i de denunciar els vicis d'algunes pràctiques que sovint arriben a la incompetència i voregen l'abús.³

Aquesta línia de reflexió ha quallat en un recent article, publicat enguany per la Fundació Jaume Bofill, titulat «Consideracions sobre la crisi actual de la sociologia» (Estruch i Cardús, 1985).⁴

Ara bé, havent treballat en la difusió i defensa d'una determinada perspectiva, ens sembla necessari i oportú estendre aquesta reflexió al terreny de l'epistemologia.

De fet, la reflexió d'aquestes ratlles no es pot deslligar d'allò que hem escrit fins ara, tot i que el present article suposa un cert esforç de repensar les pròpies certeses, com a únic camí possible d'avenç en una nostra declarada —i descarada— preocupació per l'ofici de sociòleg.

I també cal dir, de bon principi, que en aquest exercici de «repensar les certeses» hi han tingut un paper de primer ordre els amics Antoni Es-

2. El repàs dels catàlegs d'algunes editorials seria suficient per a donar credibilitat a això que diem. Però per si no fos prou —i recorrent a la font d'informació per excel·lència—, vegeu què deia Ludolfo Paramio en una crítica de llibres, a «La filosofía de la ciencia en los años setenta», a *El País* (25-IX-1983): «*En efecto, este pequeño país está comenzando a ser casi un lugar idílico en el campo de la filosofía de la ciencia, aunque sólo en lo que a publicaciones se refiere.*»

3. Aquesta «vocació» crítica ens ha valgut més d'una estirada d'orelles, generalment més carregades de mal humor que d'arguments. Vegeu, per exemple, J. Casal, J. Funes i M. Planellas, «De la raó als deliris», a *Papers de Joventut*, núm. 24-25, novembre de 1984, o F. Hernández, «Respuesta a una nota de "Lectura"», *Papers*, núm. 25, 1985.

Per la nostra banda, vegeu especialment Estruch i Cardús, 1978, 1981b i 1984a, entre d'altres.

4. Tot i que l'article, en el fons, respon a l'interrogant d'una suposada crisi actual de les ciències socials, les consideracions que s'hi fan van pel camí de distingir entre diverses pràctiques, que impliquen l'existència de «crisis» distintes segons cadascuna d'elles.

tradé i Josep Maria Terricabras. L'erudició de l'un i la claredat intel·lectual de l'altre —sense, per això, haver-los de fer responsables d'allò que escrivim— han estat els catalitzadors de les ratlles que segueixen, i no ho podríem pas deixar dit només en una nota a peu de pàgina.

2. Els eixos del nostre particular «combat» han estat, d'una banda, la *reivindicació de la teoria* en la investigació sociològica, i, d'altra banda, una manera particular de definir la coneguda *ruptura epistemològica* de Bourdieu *et. al.* (1968) i la posterior *construcció de l'objecte*, que, en els nostres termes, consistiria en l'esforç de distinció entre el que en diríem el *problema social* i allò que seria pròpiament el *problema sociològic* —exercici que ja proposàvem, de forma pràctica, en el nostre *Plegar de viure* (1981a).

Així doncs, si la reflexió epistemològica ha de ser, bàsicament, un esforç de revisió del propi treball, un exercici de crítica dels propis plantejaments, aquest article vol posar l'accent, precisament, en la qüestió del paper de la teoria en primer lloc, i en un segon moment en la qüestió del pas d'allò que és social a allò que és pròpiament sociològic, és a dir, vol proposar una «tècnica» de ruptura que faciliti i propiciï aquest salt.

Si hem de ser fidels a allò que hem proclamat altres vegades respecte del coneixement sociològic, quan hem dit que, a un esforç de comprensió i aprofundiment de i en la realitat social, li correspon un augment de la complexitat i la indeterminació del saber que se'n deriva, una reflexió epistemològica sobre les pròpies bases del discurs emprat comportarà també, no una simplificació dels problemes plantejats, sinó, ben al contrari, un grau major d'interrogacions respecte del discurs sociològic i de la realitat social a la qual es vol o s'hauria de referir.

Ja ens avisa P. Bourdieu (1984:18) quan diu:

«La logique de la recherche est un engranage de difficultés majeures ou mineures qui condamnent à s'interroger, à chaque moment, sur ce que l'on fait et permettent de savoir de mieux en mieux ce que l'on cherche en fournissant des commencements de réponse qui entraînent de nouvelles questions, plus fondamentales et plus explicites.» (El subratllat és nostre.)

En aquest sentit, a l'únic que podem aspirar és a aconseguir que els nostres interrogants es puguin formular, també, en un grau *més fonamental* i *més explícit* que no pas fins ara.

3. Tanmateix, i per acabar amb aquestes consideracions prèvies, voldríem precisar una mica millor els límits de les nostres pretensions.

Hem d'afirmar, amb contundència, que es tracta tot just d'unes *refle-*

xions provisionals, i potser tan provisionals com atrevides, sense que en cap moment, i per ara, les proposem amb la intenció de servir de «guia» per a ningú. El que Tomasi di Lampedusa fa dir a don Fabrizio a *Il gatto-pardo* sobre els polítics, també ho podríem dir ara d'aquestes ratlles: ens falta la facultat d'enganyar-nos a nosaltres mateixos, essent com és el requisit essencial de tots els qui aspiren a guiar els altres.

Així, no enganyem ni ens enganyem, doncs. No es tracta d'una exhibició teòrica ni d'erudició, sinó d'un esforç per articular reflexions diverses que en els darrers temps, i com a resultat dels nostres treballs, de discussions, converses i lectures, han anat aflorant a la superfície, i que ara, agosaradament, ens decidim a escriure i publicar.

No volem situar la discussió *per sobre* de la nostra mateixa producció sociològica, sinó que, en certa manera, es situa al costat si no *per sota* d'aquesta.

Les reserves no són degudes a cap falsa modèstia —hi ha extremes humilitats summament superbioses—, sinó que, senzillament, no voldríem que diguessin de nosaltres allò que es deia de dona Obdúlia de Montcada, vídua de Bearn, i que algú, després de llegir l'article i recordant les paraules de Llorenç Villalonga, exclamés: «conserven, després de tants anys de treballar plegats, la mateixa intel·ligència, clara i escassíssima, que quan van començar».

1. SOBRE LA TEORIA

1.1. *Lament per la manca de teoria*

En diverses ocasions hem defensat la necessitat de la teoria en els treballs d'investigació sociològica. Potser encara més, sovint la crítica que no ens hem estat de fer, ni atenent raons de conveniència o inconveniència, s'ha fonamentat precisament en aquesta gran absent de la major part de producció sociològica dels nostres rodals.

La tònica dominant d'allò que és conegut pel nom d'«estudis sociològics» és la pretensió de «descobrir» la realitat social que hom estudia, d'una *forma directa i immediata*, a través de tècniques menys que més refinades, o més que menys barroeres, a les quals es pressuposa una absoluta no interferència i innocuïtat.

Aquesta forma de procedir traïx fins a quin punt la formació professional, en el nostre ram, ha estat escassa i precipitada. El reciclatge cap a la professió sociològica —fins ara i aquí, no hi ha hagut cap solució acadèmica

acceptable— no sempre ha tingut fonaments bons, i sovint ni de dolents...

Perquè si bé és cert que les exigències del mercat de treball han obligat, àdhuc contra la voluntat del mateix sociòleg, a un tipus de treball mediocre —per limitacions pressupostàries, de temps, d'objectiu i ideològiques—, no podem pas reduir a aquesta única causa la manca absoluta de reflexió teòrica de tants i tants estudis.

Insistim, doncs, en el fet de la manca de formació sociològica. Sovint, hom ha accedit a la professionalització a través de la iniciació en dos tipus fonamentals de continguts.

D'una banda, s'estudia sistemàticament —i sistemàticament malament— *teoria sociològica*, que es redueix a la simplificació esquemàtica dels trets bàsics de les obres dels clàssics —no sempre llegides directament, ni situades en el seu context filosòfic, històric i social precís.⁵ I encara, per acabar-ho d'adobar, s'etiqueten i col·loquen els clàssics en dos calaixos: els que, malgrat estar «superat» el seu pensament, cal conèixer —i abandonar immediatament—, i aquells que són els «bons», i als quals es dedica una porció d'hores de docència incomparablement més extensa.

Això fa que certs autors sempre siguin tractats amb mala consciència. Hom parlarà de Comte o Durkheim, per exemple, com si calgués disculpar-se'n, i així es pot justificar el parell de classes atabalades i desmanegades que s'hi hauran dedicat. L'arrel d'aquesta mala consciència, si bé el professor s'enganya ell mateix atribuint-la al poc interès d'aquelles posicions teòriques, més aviat caldria buscar-la en el desconeixement —aquest sí que profund— del mateix autor estudiat.

Si mai algú té l'humor —i l'encert— d'analitzar quina mena de teoria sociològica s'ensenyava a les nostres universitats i escoles de sociologia, en termes generals i amb poques excepcions, ens podrem fer càrrec de la veracitat d'això que sostenim basats només en la nostra experiència.

D'altra banda, a més de teoria sociològica, la professionalització passa per l'entrenament en *tècniques d'investigació*. L'ensenyament de tècniques, de necessitat no menys indiscutible, pot anar des del recurs a continguts força abstractes, fins a les típiques «pràctiques» en la realització de qüestionaris, bàsicament.⁶

5. És força conegut el sistema de donar cursos de teoria sociològica, amb extenses bibliografies de suport, però amagant la referència del text o manual en el qual el professor es basa per donar les «seves» classes.

6. Un dels autors d'aquestes ratlles recorda perfectament com, en el primer curs de tècniques d'investigació que seguí, passà de l'estudi de *Les mathématiques en sociologie*, de R. Boudon —només arribarem al capítol IV—, a l'anàlisi pràctica de paper pijama d'ordinador per a la col·laboració en investigacions concretes, a causa de la protesta dels estudiants pel caràcter abstracte de la primera part del curs.

Tanmateix, el salt entre els continguts transmesos en la teoria sociològica —assignatura que, com hem vist, té més aviat un caràcter d'iniciació ritual al llenguatge sociològic— i els continguts propis d'un curs de tècniques és tan ample, que esdevé gairebé mortal de necessitat.

Des del nostre punt de vista, un dels grans forats en la formació de bona part dels aprenents de sociòleg ha estat aquell que hauria de donar a l'investigador «*les moyens d'assumer lui-même la surveillance de son travail scientifique*», encara que això, per a Bourdieu et al. (1968:14) —de qui és la citació— «*s'oppose aux rappels à l'ordre des censeurs dont le négativisme péremptoire ne peut que susciter la terreur de l'erreur et le recours résigné à une technologie investie de la fonction d'exorcisme*».

Així doncs, entre aquesta teoria sociològica de caràcter iniciàtic i els cursos de tècniques fonamentats en uns programes d'investigació potser molt refinats, però sens dubte hipotètics (Needhan, 1962:VII), i sovint investits d'aquelles funcions exorcitzadores de les quals parlava Bourdieu, caldria haver desenvolupat cursos més aviat pensats com a *pedagogia de la investigació*, on la reflexió epistemològica hi adquirís aquell paper que li atorga Gaston Bachelard en definir-la com l'esforç d'atrapar la lògica de l'error per construir la lògica de la descoberta de la veritat, com a polèmica contra l'error i com a esforç per sotmetre les veritats aproximades de la ciència i els mètodes que utilitza a una rectificació metòdica i permanent (citat a P. Bourdieu et al., 1968:14; vegeu també G. Bachelard, 1949).⁷

Ara bé, si fins ara hem volgut referir-nos a les causes fonamentals d'aquesta absència de reflexió teòrica, que fa dels estudis sociològics una mena de treballs orfes de la rica tradició teòrica en sociologia, també és cert que no tot es deu a raons internes a l'organització de l'ensenyament d'aquesta disciplina, sinó que, sobre la investigació teòrica i la teoria en la investigació, hi plana gairebé una mena de maledicció d'origens ben diferents.

Des del nostre punt de vista, hi hauria, com a mínim, tres grans impediments en la continuació i el desenvolupament d'aquesta tradició teòrica en sociologia, que, si bé són d'ordre diferent, són concurrents en les conseqüències.

En primer lloc cal dir, obertament i plana, que *fer teoria* en sociologia implica haver de *llegir, estudiar i escriure*.

7. Aquesta és una de les tasques que, a través de la nostra activitat docent, ens hem proposat de dur a terme. Així, des de fa anys, les nostres assignatures de Sociologia del Coneixement i Lògica de la Investigació, àdhuc una part important del programa de la Sociologia de primer curs —al Departament de Sociologia i a la Facultat d'Econòmiques de la UAB— i els seminaris complementaris que s'hi organitzen, en donen testimoni.

No descobrim res i no fem sinó afegir-nos als qui creuen que la nostra societat, tan pròdiga en mitjans audiovisuals, està arraconant d'una manera rapidíssima els mitjans escrits de comunicació. La lletra cedeix lloc a la paraula, i aquesta a la imatge. Cada vegada és més freqüent trobar universitaris que no llegeixen, i fins i tot amb grans dificultats per a articular escrits coherents i sistemàtics.

La sociologia no ha quedat enrera en aquest procés, i cada vegada és menys literària —en el bon sentit de la paraula, és a dir, ben escrita— i, en canvi, cada vegada més es redueix a: o bé un seguit de taules estadístiques amb comentaris «en prosa» al peu de cadascuna d'elles —més unes brevíssimes introduccions i conclusions-resum—, o bé a la transcripció, amb comentaris, de llargues «converses de cafè», anomenades també «entrevistes en profunditat».

Si, a més, hi afegim que davant la incompetència que sovint és pròpia de l'Administració o del patró per a avaluar críticament el treball científic que ha encarregat, aquests acaben mesurant dita científicitat per la proporció de xifres respecte del text escrit, i pel pes, en quilograms, del treball presentat, vet aquí que ja tenim un nou estímul per a deixar-se estar de tanta lletra. La teoria omple pocs fulls i, a més, hauria de ser llegida...

En segon lloc, cal parlar de l'*intrusisme professional*. Aquest, en sociologia, ha prè sempre la forma dominant de l'assagisme. Al nostre país hi ha bons exemples d'aquest intrusisme en tota una colla d'escriptors d'orígens ben diversos, que aprofiten la dificultat de distingir el que és discurs sociològic del que és, purament i simplement, discurs ideològic.

Constantment apareixen ideòlegs que, amb una lògica bona acollida per part dels mitjans de comunicació, s'especialitzen a dir allò que hom vol sentir, de manera que, bo i flirtejant amb les etiquetes de sociologia o d'antropologia, atorguen al sentit comú, carregat d'evidències collectives, un *status* de científicitat que satisfà d'allò més.

Així, hom sent parlar amb impunitat de la societat de l'oci o de «rituals» gastronòmics mantenint una certa ambigüitat entre el que seria la reflexió pretesament científica i un pensament, a tot estirar, original o lúcid.

Aquest assagisme posa de moda les disciplines qualificades de ciències socials, certament, però fent-los un flac favor en crear unes expectatives que en cap dels casos no podran satisfer, a no ser que acabin renunciant al seu rigor específic. En darrer terme, el predomini d'una sociologia entesa com a forma d'*intervenció social*, d'enginyeria social,⁸ encara ha desqualificat més el discurs teòric.

8. La qüestió de la sociologia com a enginyeria social l'hem desenvolupada a bas-

La urgència amb la qual es formula qualsevol demanda d'intervenció social, a través d'estudis sociològics, impedeix la realització de reflexió teòrica, que demana, òbviament, uns altres ritmes d'execució i que no assegura uns resultats precisos en uns terminis ajustats. La lògica de la descoberta teòrica no es pot atrapar en un calendari concís al gust de fundacions i d'administracions.

A d'altres tipus d'investigació se'ls concedeix el supòsit que es realitza un treball a llarg termini. Ningú no espera, necessàriament, resultats immediats en certa investigació bàsica. A la sociologia, en canvi, i pels problemes urgents que hom li planteja, se li demanen resultats ràpids.

Tot plegat fa que, davant d'un projecte d'investigació teòrica, hom s'arrisqui —com ja ens ha passat— a haver de sentir-se a dir: «Però si això només serà l'opinió dels senyors Estruch i Cardús!» Ve-t'ho aquí, doncs. La teoria, en sociologia, condemnada a ser «mera opinió». I no essent ni tan sols un reflex de «l'opinió pública» —com faria l'assagisme i el periodisme intrús—, ja ens direu quin interès pot despertar!

És per tot això que ens sembla convenient començar aquesta reflexió epistemològica intentant de precisar què hauríem d'entendre per *teoria* en les ciències socials, i específicament en la sociologia, i també quins poden ser els mals usos de la teoria, o, potser millor, quina pot ser la teoria mal entesa.

1.2. *Teoria, per a fer què?*

En l'ús comú, hom atorga a la paraula teoria un sentit que, en bona part, sembla la causa del desprestigi a què està sotmesa.

La primera accepció que trobem en el diccionari és aquella que presenta la teoria com a quelcom deslligat de la pràctica: «construcció intel·lectual elaborada amb independència de tota aplicació pràctica», d'on es deriva l'expressió de clares connotacions desqualificadores: «Això és pura teoria!» I, sense deixar el diccionari, trobem l'expressió «en teoria», que segons aquest cal definir com «en principi, sense haver-ho comprovat en la pràctica» (*Diccionari de la llengua catalana*, GEC, 1a. ed., 1982). Es podria dir que el diccionari, en aquest cas, pren partit, sense discussió, a favor de la pràctica, i deixa la teoria com a quelcom provisional, que, sense el suport,

tament a J. Estruch i S. Cardús (1985) i, sense resignació, sabem que és i serà la forma dominant de la pràctica sociològica, acompanyada aviat per un nou tipus cada vegada més estès: el sociòleg-buròcrata.

la comprovació o l'aplicació pràctics, esdevé un esforç inacabat, inútil.⁹

Aquesta suposada preeminència de la pràctica per sobre de la teoria és paral·lela a la suposada preeminència de la realitat per damunt de la reflexió, i és un dels errors més freqüents en la pràctica sociològica. La crítica a la *ingenuïtat* que suposa creure en «l'evidència» dels fets, està correctament establerta a P. Bourdieu *et al.* (1968:54 i ss.). Diuen els autors:

«Il faut se garder d'oublier que le réel n'a jamais l'initiative puisqu'il ne peut répondre que si on l'interroge. Bachelard posait, en d'autres termes, que "le vecteur épistémologique [...] va du rationnel au réel et non point, à l'inverse, de la réalité au général".»

De manera que és absurd mantenir «la conviction, encore très répandue, qu'il existe des faits qui pourraient survivre tels quels à la théorie pour laquelle et par laquelle ils ont été faits».

No és menys cert, però, que el desprestigi de la teoria, no només en l'ordre del seu ús comú, sinó també i especialment en l'àmbit de la reflexió científica, ha estat guanyat a pols.

La crítica més ferotge i divertida que mai hàgim llegit contra la teoria i els seus excessos, es pot trobar en el llibre d'E. P. Thompson escrit a propòsit de L. Althusser. Amb molt d'encert, Thompson (1978: 36 i ss.) ens recorda que, efectivament, l'objecte real és epistemològicament inert, però no necessàriament ha de ser ideològicament o sociològicament inert. De manera que, si bé la història «real» i el coneixement històric són efectivament coses diferents que no s'han de confondre, tot i així cal no trencar els ponts que els uneixen:

«Hay que decir que lo real no está "abi fuera", mientras el pensamiento estaría en la tranquila sala de conferencias de nuestras cabezas, "aquí dentro". El pensar y el ser habitan un solo y mismo espacio, y este espacio somos nosotros mismos.»¹⁰

9. És natural que els diccionaris no s'estiguin per romanços, i que no incloguin observacions i comentaris a llurs definicions —tot i que el doctor Joan Coromines, amb el seu *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, semblés disposat a acabar amb aquesta tendència. Tanmateix, per si un dia es decideixen a seguir els passos d'aquest eminent filòleg, suggeriríem afegir una nota després d'aquestes expressions relatives a la teoria, que recordés allò que deia G. K. Chesterton a *Oriòdòxia*: «L'home feliç és aquell que fa més coses inútils.»

10. La nostra temptació seria fer entrar en escena un nou personatge, Agustín García Calvo, a través d'un dels capítols de *Lalia* (1973), el vuitè, que tracta «De la confusión entre método y objeto, a propósito de los grados de realidad de los colores». De moment desistim de l'intent, però estem segurs que faria la representació molt més interessant.

És entre aquell desprestigi de la teoria davant l'evidència de l'experiència pràctica, recollit en el diccionari i per la parla comuna, l'abús de la teoria denunciat per Thompson i la reducció a gairebé no res de la realitat proposada per Bourdieu on cal situar el nostre discurs.

Tanmateix, la defensa d'una teoria no tan miserable, en qualsevol cas, com la denunciada per Thompson —recordeu que la *poverty* del títol del llibre d'aquest podria ser traduït no només per *misèria*, sinó també per *deficiència* o *escassetat*— té també altres fonaments previs a la mateixa discussió epistemològica que ara encetàvem, i que no voldríem deixar de banda.

Concretament, la nostra concepció de la pràctica sociològica, entesa més com un *ofici* que no pas com una *professió*, ens ha fet reivindicar ara i adés la necessitat d'esmentar en tota investigació a quins «mestres d'ofici» es devia «l'estil» de treball que es seguia. Dit d'una altra manera, tota interrogació de la realitat parteix d'uns marcs previs, sovint implícits, però que són els que de fet impliquen una determinada perspectiva d'anàlisi. Són els que, en definitiva, delimiten la perspectiva des de la qual s'observa una realitat.

Hi ha estudis sociològics que sembla que no deguin res a ningú, i on el professional apareix com un individu autosuficient. És cert que els orígens autodidactes de molts sociòlegs n'accentuen aquesta dimensió. Però el fet és que, sovint, sembla que al professional no li cal recolzar-se en ningú, no es sent deutor de cap antecessor. I, segons el nostre parer, aquesta actitud, o és indicadora d'una suficiència hipòcrita i falsa, o bé ho és d'una inconsciència brutal i d'una incompetència evident.

És per tot això que, per nosaltres, la primera justificació de la necessitat de teoria es situa a cavall entre l'*exigència ètica* de donar al Cèsar el que és del Cèsar, és a dir, de reconèixer la paternitat de tota manera de formular els interrogants i d'interrogar la realitat, d'una banda, i de l'altra l'*exigència epistemològica* d'explicitar els marcs previs inevitables en toda investigació.

En aquest mateix sentit s'expressa L. Goldmann en el seu article «*Epistémologie de la sociologie*» (1967:997):

«C'est pourquoi une des tâches les plus importantes pour tout chercheur sérieux nous semble résider dans l'effort pour connaître et faire connaître aux autres ses valorisations en les indiquant explicitement, effort qui l'aidera à atteindre le maximum d'objectivité subjectivement accessible au moment où il écrit, et surtout qui facilitera à d'autres chercheurs travaillant dans une perspective plus avancée et permettant une meilleure compréhension de la réalité, l'utilisation et le dépassement de ses propres travaux.»

I és per això que l'autor avisa que fer abstracció dels marcs que determinen l'estructuració categorial de les consciències és «*ou bien introduire la confusion dans les discussions méthodologiques, ou bien, si celles-ci ont lieu entre chercheurs qui adoptent tous les mêmes positions, faire implicitement de l'idéologie et non de la science positive.*»

En definitiva, l'exigència de *fer teoria* ens sembla recolzada en aquestes diverses raons suara apuntades, que van des de la denúncia de la pirateria d'idees, passant per la necessitat d'explicitar els marcs teòrics previs de tota forma d'interrogació, fins al recomanable control que els propis investigadors han d'exercir sobre llur treball.

Així és que, tornant al diccionari, ens sentim més a prop de l'accepció de teoria que és definida com a «suposició especulativa conforme a la qual hom es comporta pràcticament, sense pretendre, però, excloure altres alternatives». És a dir, la teoria entesa com a anàlisi de la manera de procedir en la investigació, com a justificació d'una forma determinada d'interrogar la realitat.

Ens cal, però, anar avançant encara més. De fet, fins ara ens hem limitat a reblar els arguments sobre la *necessitat* de teoria. Ara ens cal precisar de *quina mena* de teoria parlem. Segons com, semblaria que la teoria ve a ser una via de tren per la qual circula la investigació. Però cal demanar-se si, a més, assenyala també nous traçats topogràfics per tal d'establir noves vies de circulació.

1.3. *De quina mena de teoria parlem?*

Tal com ens recordava Josep M. Terricabras en una sessió de seminari a la Universitat Autònoma de Barcelona, i al contrari del que el sentit comú semblaria indicar, *el dubte es produeix després de la certesa*. És més, el dubte no és el resultat d'algun «forat» en el nostre coneixement, sinó que, des del punt de vista de la filosofia del llenguatge, podríem dir que *el dubte s'aprèn*.

L'experiència comuna ens porta a creure que davant de la incertesa, del dubte, hom es posa a reflexionar i en sorgeix la certesa i la resolució del dubte. Això és així, probablement, perquè en l'experiència quotidiana el dubte i la incertesa es presenten amb més força a causa de llur incomoditat i semblen l'origen, el punt primer, en el procés del coneixement. Tanmateix, des d'un punt de vista sociològic, tant el dubte com la certesa tenen fonaments socials previs, i per tant ambdós són construïts també prèviament. En bona part, la sociologia consisteix precisament en l'estudi

d'aquestes certeses i dubtes socialment compartits, i dels processos que els generen.

Però, insistim-hi, cal un marc previ de coneixement definit, una «confiança prèvia» per tal que es puguin crear dubtes, i aprendre dubtes «culturalment plausibles». Aquesta constatació en el nivell general dels processos de coneixement és aplicable al cas que ens ocupa, de manera que és possible també preguntar-se com es generen els dubtes que desencadenen un procés d'investigació sociològica.

Així, a partir d'aquesta argumentació, podríem efectivament dir que per a desenvolupar qualsevol forma de coneixement sociològic cal una «confiança prèvia», o dit altrament, un cos de sabers donats sobre els quals no és necessari dubtar. En el coneixement comú aquestes «veritats fonamentals» s'aprenen implícitament, i en el coneixement sociològic més o menys explícitament.

I si, parlant en general del coneixement, hom podia afirmar que «l'interrogant és sempre possible, però no fa un dubte», el mateix podem dir del coneixement sociològic. El «dubte sociològic», a parer nostre, ha de ser un *dubte construït*, posterior, i resultat de sabers sociològics previs. Des del nostre punt de vista, no tot interrogant és, necessàriament, un dubte sociològic.

Habitualment, en els termes del nostre discurs, hem anomenat els interrogants «problemes socials» i els dubtes els hem qualificat de «problemes sociològics». És a dir, que cal alguna cosa més que un «problema social» per a generar un veritable «dubte o problema sociològic». Un veritable dubte, un veritable problema sociològic, és aquell que precisament està fonamentat, sociològicament, en certeses sociològiques prèvies.

Des d'aquest punt de vista, *la teoria és precisament el fonament previ del dubte sociològic*. Fa alguns anys, el pensador X. Rubert de Ventós, en un llibre seu anomenat *De la modernidad* (1980), atribuïa a la teoria els efectes exactament contraris als que nosaltres definim ara. Per Rubert de Ventós, la teoria seria el resultat de la necessitat de neutralitzar allò que és singular, seria l'antídot de la sensació irritant. Segons l'autor, el desig de comprendre s'inicia per una situació prèvia de malestar. Així, teoritzar seria *«apartarse de una experiencia singular e incomprensible para volver a ella armado ya de palabra y de representación. Nos ponemos a teorizar porque nuestra mente no está sintonizada con la realidad que experimentamos —y lo que así pretendemos es elevarla al nivel de abstracción requerido para que no se nos escurra entre las neuronas»* (Rubert de Ventós, 1980:22).

Sembla que l'autor també s'apunta a la preeminència de l'experiència per

damunt del coneixement, i que a través de l'esforç teòric, finalment, el coneixement s'ajustaria, com un guant, a l'experiència.

Sociològicament parlant, però, l'experiència singular i irritant és també resultat d'un coneixement previ que la fa possible. No hi ha experiències «irritants» *per se*, sinó experiències culturalment definides com a irritants o com a incomprendibles. De manera que, històricament, no només no hi ha un procés progressiu i lineal que aniria fent comprensible tot allò que encara queda fosc, sinó que, a mesura que certes experiències es van fent clares i comprensibles, d'altres s'enfosqueixen i acaben essent inintel·ligibles per a generacions posteriors.

Per tant, no ens sembla certa l'afirmació que ens diu que el que incita a pensar no és el que no comprenem, sinó el que «no ens va» (Rubert de Ventós, 1980:23). Això faria creure que el pensar, la reflexió, és una conseqüència gairebé espontània davant tot allò que «no va». En canvi, sabem del cert que sovint, si no sempre, allò que «no va» és evacuat d'allò que ens sembla rellevant, de manera que ens estalviem l'esforç inútil i dolorós de preocupar-nos-en.

D'aquí que, si bé per a Rubert de Ventós la teoria és fonamentalment *amansidora* davant l'inquietud de l'experiència que «no va», que «canta», des del nostre punt de vista l'experiència que «no va» i que «canta» només és possible que acabi provocant un desig de reflexió, de comprensió, si és acceptada o recollida per una *teoria* que la problematitzi explícitament. En cas contrari, tal experiència serà oblidada, deixada al marge, i serà, progressivament, «no experimentable».

És per tot això que, per nosaltres, des de la sociologia, fer teoria no ha de consistir a *amansir la realitat* que canta —que seria tant com fer-la desaparèixer—, sinó que precisament ha de consistir a *provocar la realitat per tal que «canti»*.

Així, per al sociòleg, *cal que «canti» més la certesa que el dubte*, aconseguint que sigui la mateixa certesa allò que «no vagi».

Des del nostre punt de vista, aquella activitat del pensament que fa allò que descriu Rubert de Ventós no és la teoria, sinó pròpiament *la ideologia*. La neutralització d'allò que «no va», la dissolució de l'experiència particular en un marc genèric i universal, és l'objectiu propi de la ideologia, entesa, fonamentalment, com a voluntat d'autoengany i d'engany en general. Encara que no, naturalment, d'engany culpable, sinó d'engany justificador, de «racionalització».

Si ha de ser possible un pensament, una forma de coneixement no exclusivament ideològica, sinó en certa manera «científica» de la realitat social, aquesta ha de girar el mitjà del pensament ideològic que amanseix per aconseguir un pensament teòric que provoqui.

La teoria serà fonamentalment un mecanisme d'interrogació de la realitat, però d'interrogants pertinents, de *dubtes*, més que no pas un intent continuat de donar resposta davant no se sap ben bé quins interrogants.

La ideologia no només amanseix «allò que no va», sinó que de fet crea artificiosament experiències que «no van», per tal de poder-les amansir.

Fer teoria vol dir fer explícites les certeses que fonamenten el dubte per localitzar correctament el dubte mateix.

Des del nostre punt de vista, no és tant que es «teoritzi per un malestar», sinó que *teoritzar crea malestar*. «Qui fa créixer la seva ciència, veu créixer el seu dolor», es diu. En certa manera, els «malestars» socialment percebuts són construccions alienes al qui els percep. El «malestar» per l'escassetat de recursos econòmics, posem per cas, és resultat d'una creació desproporcionada d'expectatives de consum, i no a la inversa.

Hi ha, doncs, «malestars», «interrogants» i fins problemes socials, socialment construïts, als quals correspon un discurs ideològic que alhora els crea i els amanseix, que els dissol i legitima com a tals.

Però la *teoria*, tal com aquí la volem definir, la teoria com a activitat específica de l'investigador en sociologia, i en general en ciències socials, és aquell pensament que crea dubtes, ben fonamentats, i potser poca cosa més. És pensament que crea dolor, que provoca allò «que va» i allò que no tenia problemes aparents, allò que no presentava «problemes socials». El científic social, el sociòleg, «s'estranya» metòdicament del que és habitual, de la norma...

Aquestes reflexions ens portaran a considerar, d'antuvi, una qüestió complexa que ens ha allunyat —només en aquest punt— de l'epistemologia defensada per Bourdieu *et al* (1968).

1.4. *Teoria i sentit comú*

La discussió *contra* una teoria amansidora i *a favor* d'una teoria provocadora que hem encetat en el punt anterior ens porta inevitablement a la consideració de la distinció entre el sentit comú o el coneixement quotidià i el coneixement pròpiament sociològic o també dit científic. És a dir, que el tema es planteja en la mesura que hom pensés atribuir l'especificitat de la teoria amansidora al sentit comú, mentre que es consideraria com a pròpia del coneixement sociològic la teoria provocadora.

La posició de Bourdieu *et al.* (1968) és prou coneguda: és necessari, segons ells, en la reflexió sociològica, produir una ruptura amb el coneixement comú, que implica alhora una ruptura amb el llenguatge comú, de tal manera que ens allunyem del perill de la sociologia espontània, que

recolliria, justament, aquest coneixement i llenguatge comuns. Bourdieu es mostra intransigent respecte d'aquest sentit comú, que no és altra cosa que una posició ingènua davant del món social, i acaba defensant una mena de coneixement sociològic inaccessible per definició i per necessitat. Aquesta postura, no només l'ha mantinguda, sinó que s'hi referma amb més força en els darrers escrits (Bourdieu, 1980 i 1984).

És precisament en les pàgines introductòries del darrer treball que ha publicat, *Homo academicus*, on afirma (1984:34 i 35):¹¹

«C'est en effet à condition de savoir, pour parler comme Saussure, "ce que le sociologue fait" que l'on peut lire adéquatement le produit de ses opérations», de manera que «le discours scientifique appelle une lecture scientifique, capable de reproduire les opérations dont il est lui-même le produit.»

Fixem-nos, doncs, que ja no es tracta només que el sociòleg hagi de procedir evitant el coneixement de sentit comú, sinó que s'arriba a proclamar la inaccessibilitat del profà al coneixement sociològic. La sociologia només podrà ser compresa sociològicament.

De fa anys, també, ja ha estat aquest el punt que ens ha semblat més dèbil de la proposta de Bourdieu respecte a l'ofici de sociòleg. Altres autors, en canvi, han tendit més aviat a fer notar els punts de proximitat i contacte entre el coneixement comú i el coneixement sociològic o científic. De manera que, en darrer terme, ambdós tipus de coneixement serien força propers i, a tot estirar, hi hauria només una diferència de grau, però no fonamental. En aquest sentit, vegeu l'interessant discussió de V. Pérez Díaz (1980:123-145) en els capítols 9 i 10, «Del sentido común: primera discusión» i «segunda discusión», a la seva *Introducción a la sociología*.

Tampoc no ens semblaria prou satisfactòria la reducció absoluta de les diferències entre ambdós tipus de coneixement. I no precisament per un temor «professional» de perdre el poder que atorga el domini d'un llenguatge específic, sinó per la convicció que la reflexió sociològica aporta al

11. Hom diria que la radicalització del discurs de Bourdieu respecte de la distància entre coneixement sociològic i coneixement comú és el resultat de portar fins a les darreres conseqüències els seus punts de vista inicials. Entesa la ruptura epistemològica tal com la formulava (Bourdieu *et al.*, 1968), necessàriament s'ha d'acabar reconeixent l'absoluta inaccessibilitat del coneixement sociològic per al profà. Tanmateix, si encara forcéssim més el raonament, aquest discurs no només esdevindrà inintel·ligible per al profà, sinó fins i tot per al professional que no comparteixi les mateixes bases teòriques, situació que acabaria essent insostenible i absurda. En el fons trairia el principi bàsic de la comunicabilitat de la ciència.

coneixement sobre la societat quelcom d'*original i propi*. Alhora, s'ha de dir amb claredat que cal evitar la temptació de creure's en possessió d'un tipus de coneixement superior.

De fet, tant en el cas de Bourdieu,¹² fent el coneixement sociològic inaccessible al profà, com en altres autors, establint diferències de grau —on, naturalment, la reflexió sociològica seria una mena de «sentit comú superior»—, l'establiment d'una jerarquia de coneixements ens sembla errònia, precària —objeccions lògiques— i presumptuosa —objecció ètica.

Vegem, doncs, quina podria ser la nostra posició davant d'aquesta discussió. D'una banda, des del nostre punt de vista, ens sembla abusiu parlar del sentit comú, del coneixement quotidià del món social, com d'un coneixement «espontani» de la realitat. El sentit comú és un coneixement *construït, forçat* pels emissors d'evidències collectives, *divers* segons els diversos submóns de vida social en els quals l'individu actua, i per tant amb molts i molt diferents graus d'homogeneïtat i coherència, de continguts teòrics i pragmàtics, etc. Efectivament, la vida quotidiana està dominada fonamentalment per coneixements *tipificats*, coneixements *de recepta* (P. L. Berger i Th. Luckmann, 1966). Però també hi ha sentit comú en les experiències *no ordinàries*, en les específiques de les *zones limitades de significat*, precisament en els esdeveniments no quotidians, sorprenents...

D'altra banda, el mateix coneixement sociològic és recuperat pel coneixement comú, per la premsa i els mitjans de comunicació en general. Així ho planteja V. Pérez Díaz (1980:131):

«...a lo que se asiste es a una contaminación creciente del lenguaje común con términos y expresiones originadas en la discusión sociológica —lo cual es, a su vez, la consecuencia, inintencionada y paradójica desde el punto de vista de los sociólogos, de que otros profesionales o especialistas (en síntesis: líderes y burócratas de varios ámbitos y niveles) se apropian de estos términos y expresiones para legitimar sus pretensiones de diferenciarse, de imponer sus criterios y, en definitiva, de dominar a la gente común.»

Tenint present tot això, la nostra posició en la discussió intenta fer un salt respecte als termes clàssics en què era definida.

Així doncs, no es tractarà d'efectuar el tall entre sentit comú (espontani, ingenu...) i coneixement sociològic (científic, controlat...) com a es-

12. Alhora, sembla ben fluïx l'argument que sustenta la superioritat del coneixement sociològic en el fet del «*travail de recollection contrôlée qui est le principe majeur de la différence entre l'expérience commune et la connaissance savante*» (Bourdieu, 1984:18).

pecífics de dos grups d'individus diferenciats: la gent comuna i els sociòlegs. El que proposem és un tall en el qual a una banda hi hagi sociòlegs i no sociòlegs i a l'altra... també.

Des del nostre punt de vista, l'especificitat del coneixement sociològic no vindrà donada pel grup professional que el reclama com a propi, sinó per la *perspectiva* de coneixement que es proposa. I la distinció fonamental és la definida en l'apartat anterior, entre coneixement amansidor i coneixement provocador. És a dir, que creiem que la distinció tradicional mostra més aviat el desig de crear una diferència jeràrquica, no gens justificada, a favor de la sociologia.

Pensem, ben al contrari, que és possible sostenir que el coneixement de sentit comú pot incloure perfectament els dos tipus de sabers: l'amansidor i el provocador. És a dir, que alhora pot ser un coneixement tranquil·litzador, sedant, fonamentador de rutines i seguretats, però que també sovint conté elements crítics, propiciadors de ruptures, desencadenador de processos de conversió, intranquil·litzador i dolorós.

La sociologia és sobretot una *perspectiva* de coneixement, i no un patrimoni corporatiu d'un grup de professionals. Hi ha moltíssima sociologia entre la producció no estrictament sociològica —literatura, pintura o cinema—, com hi ha «penoses elaboracions d'allò que és evident» en la producció sociològica estricta.¹³

Si acceptem el caràcter forçat que pot tenir el sentit comú, i fins i tot la violència que les evidències col·lectives imposades produeixen en l'experiència dels individus, no ens ha d'estranyar gens ni mica que, paradoxalment, la perspectiva sociològica *provocadora* i desemascaradora d'evidències col·lectives pugui ser rebuda no com a tal «provocació», sinó precisament com a «alliberadora».

Davant de certes «provocacions» sociològiques a evidències col·lectives dominants, hi hauria qui reaccionaria dient: «Així, puc pensar altrament sense perill?»

Efectivament, el coneixement comú no ho és, d'espontani. I la provocació al sentit comú no anul·la el coneixement comú, sinó que li permet d'altres formes d'expressió.

13. Cal, de totes maneres, distingir entre el que és la *producció* específica de coneixement sociològic, que demana el recurs a unes tècniques i unes lògiques de raonament no immediatament accessibles, i el que és el coneixement *produït*, que demana, al nostre parer, ser necessàriament transmissible i intel·ligible, i fins i tot ser incorporat, si s'escau, al sentit comú.

En una ocasió un lector d'un treball nostre considerarà allò que dèiem de «molt sentit comú»: si bé això hauria pogut irritar Bourdieu, per a nosaltres fou un bon elogi.

La sociologia comprensiva no és una sociologia sedant, sinó, ben al contrari, una sociologia provocadora i crítica. O, millor dit, la «comprensió sociològica» no té res a veure amb la teoria amansidora de la qual parlava Rubert de Ventós (1980), sinó que té a veure amb la creació metòdica i sistemàtica de dubtes.¹⁴

La perspectiva sociològica vol analitzar els fonaments socials del dubte, i col·labora a convertir les certeses socialment compartides en dubtes sociològicament construïts. També podríem dir que mostra la solidesa dels dubtes i la fragilitat de les certeses. La reivindicació d'aquesta perspectiva radicalment relativitzadora ha d'anar acompanyada d'un no menys radical reconeixement de la seva parcialitat. De manera que ningú no pugui restablir cap jerarquització de coneixements ni perspectives.

El coneixement científic no ha de ser —ni pot ser— aquell tipus de saber que vagi eliminant dubtes i solidificant certeses socials. A part de la ingenuïtat d'una tal perspectiva, que compartiria una idea no menys ingènua de «progrés del coneixement», vista així, la ciència semblaria destinada a la fonamentació d'un nou pensament dogmàtic, cada vegada més tancat, en el qual l'activitat del científic estaria destinada al rejuntament de les darreres fissures d'un cos de coneixements perfectament ben construït.

Si bé el coneixement científic, la sociologia inclosa, s'ha volgut presentar al servei del domini del món, la natura i l'home mateix; des de la nostra perspectiva, el coneixement sociològic permetria d'escapar d'aquest control sobre l'individu, potser com a fonament d'una presa de consciència de les determinacions socials, en la mesura que aquesta mostra la relativitat de tota forma de domini. En aquest sentit, subscriurem totalment l'afirmació de Bourdieu (1984:14-15):

«Contre ceux qui voudraient trouver dans l'énoncé de lois sociales converties en destin l'alibi d'une démission fataliste ou cynique, il faut rappeler que l'explication scientifique, qui donne les moyens de comprendre, voire d'innocenter, est aussi ce qui peut permettre de transformer. Une connaissance accrue des mécanismes qui gouvernent le monde intellectuel ne devrait pas (j'emploie à dessein ce langage ambigu) avoir pour effet

14. L'amansiment no és un estat distès, sinó precisament el resultat de la interiorització d'una repressió, i generalment expressa una relació d'equilibri, però tensa. La teorització que neutralitza allò que «no va» ens suggereix la «neutralització» que fa el domador —teoria— de l'agressivitat dels lleons —allò que no va— a la pista de circ. El sociòleg diria als lleons: «No us deixeu enganyar: si teniu gana, mengeu.» Naturalment, això ho pot dir pel fet que està situat fora de la gàbia —condició *sine qua non*—, i pel fet que no se sent domador. I encara, perquè ha renunciat prèviament a l'aplaudiment dels espectadors.

de "décharger l'individu du fardeau gênant de la responsabilité morale", comme le craint Jacques Bouveresse. Elle devrait au contraire lui apprendre à situer ses responsabilités là où se situent réellement ses libertés et à refuser obstinément les lâchetés et les lâchages infinitésimaux qui laissent toute sa force à la nécessité sociale à combattre en soi et dans les autres l'indifférentisme opportuniste ou le conformisme désabusé qui accorde au monde social ce qu'il demande, tous les petits riens de la complaisance résignée et de la complicité soumise.»

2. PER A UNA EPISTEMOLOGIA PARADÒXICA

2.1. Teoria, provocació i presa de consciència

És notori que un dels obstacles epistemològics per excel·lència de la investigació científica en ciències socials és el de la proximitat del subjecte coneixedor amb l'objecte d'estudi.

De fet, hom sap que, en aquest terreny, tan obstaculitzador és l'excés de proximitat com l'excés de distància del subjecte respecte de l'objecte. Proximitat o distància que marcaran diferents graus d'identitat entre el subjecte i l'objecte, i, per tant, diferents graus d'objectivitat (L. Goldmann, 1967:995-996).

La «teoria» que fins ara hem defensat, entesa alhora com a esforç de construcció d'un objecte d'anàlisi i com a provocació de les definicions tipificades de la realitat social, ha de consistir en un treball destinat a *marcar les distàncies* entre subjecte i objecte. És a dir, que la distància subjecte-objecte no ha de ser la que, sense control, es presenti a l'investigador, sinó que precisament cal que sigui una *distància controlada*, mesurada amb precisió per tal que permeti una observació també controlada.

Si se'ns permet de fer una analogia, diríem que l'observació es controla per tal de fer-la des d'un *emmarcament fotogràfic* escollit, bo i seleccionant la *profunditat de camp* desitjada, per tal d'*enfocar* uns o altres objectes, i sota un *temps d'exposició* adequat. És a dir, marc teòric previ, variables espacials i temporals precises, i tot per obtenir aquella fotografia que ens parla de la realitat, ens en descobreix aspectes desconeguts o que abans no havíem observat, però que no s'ha de confondre amb la realitat social mateixa.

El símil de la *teoria com a tècnica fotogràfica* —i la investigació com a exercici de l'art fotogràfica— ens sembla adient per tal com ens mostra, precisament, que el paper de la teoria és el d'oferir-nos un determinat sis-

tema d'accés a la realitat exterior. Però, a més, aquesta analogia ens permet, de passada, fer la crítica de les cambres automàtiques, per a la utilització de les quals no cal dominar cap tècnica fotogràfica. La dimissió del paper del fotògraf, en aquest cas, és semblant a la dimissió del subjecte coneixedor quan, convençut de l'accessibilitat directa als objectes d'anàlisi propers, creu possible recórrer a tècniques d'investigació «automàtiques» i que, a més, li creen la il·lusió d'objectivitat absoluta, de no intervenció, i per tant de neutralisme.

El «bon fotògraf» sap que una cambra automàtica no és mai «objectiva» en les seves preses fotogràfiques, sinó que es subjecta a uns criteris definits d'avançada, i en els quals —en el cas de les cambres automàtiques— el «subjecte-usuari» no ha pogut intervenir en absolut.

La cambra —la de la investigació—, al nostre parer i gust, cal que sigui *manual*. És a dir, que cal un domini personal de l'*art teòrica* de l'accés a l'objecte, tal com hi ha una *art fotogràfica*.¹⁵

Certes preocupacions excessives per la metodologia han donat lloc a especialistes obsessivament atrafegats en l'elaboració de «tècniques automàtiques» d'accés a la realitat social, que ja fa temps van ser perfectament ben desemascarades en clàssics com C. W. Mills (1959: 50 i ss.)¹⁶ o P. L. Berger (1963:12 i ss.).¹⁷

Per això, ja hem escrit en una altra ocasió (S. Cardús, 1985a:1-2) que «la condemna del sociòleg a acabar "construint realitats" [sociològiques]

15. L'actitud de dimissió és analitzada per Bourdieu (1984:16 i 17) a propòsit, precisament, dels procediments impersonals i automàtics que són, sovint, els de la «ciència normal», i que, per tant, esdevenen «indiscutibles».

16. C. W. Mills (1959:57) denuncia el perill que, finalment, sigui «la metodologia la que determina els problemes» que s'investigaran, quan —i això és un principi essencial de les ciències socials— «la investigació social de qualsevol tipus només progressa amb idees, i només és disciplinada pels fets» (*op. cit.*:71). La duresa de Mills arriba fins al punt d'afirmar (*op. cit.*:74): «El que ha passat amb la inhibició metodològica és que els individus s'han encallat, no tant en la ingestió empírica com en el que són essencialment problemes epistemològics de mètode. Com que molts d'aquests individus, en especial els més joves, no saben gran cosa d'epistemologia, tendeixen a ser absolutament dogmàtics pel que fa al conjunt de canons que dominen.» I conclou qualificant el que havia anomenat empirisme abstracte de pràctica caracteritzada pel seu «obscurantisme formal i nebulós» (*op. cit.*:75).

17. P. L. Berger (1963:12), referint-se a la imatge del sociòleg com a metodòleg, ens diu: «Estariem francament disposats a admetre que és veritat que hi ha avui molta gasòfia que passa per sociologia, i que amb tota la raó del món pot ésser qualificada de barbaritat, si és que estem d'acord a considerar una barbaritat el fet d'ignorar la història i la filosofia, l'especialització a ultrança, l'obsessió per la tècnica, i la insensibilitat més absoluta pels usos del llenguatge.»

I ja és gairebé famosa la seva sentència: «En la ciència, com en l'amor, concentrar-se massa en la tècnica sol conduir a la impotència.» (*op. cit.*:13).

és alhora la seva glòria. Si més no, és allà on ha de posar tots els seus sentits per dirigir-se més cap a la comprensió que cap a l'emascament dels fets socials; és on demostra la seva capacitat circense de fer un triple salt mortal sense deixar-se caure a la xarxa ni del profetisme, que no li escau de fer, ni de l'apologia, que és la seva renúncia més greu; i és [aquella *art teòrica*], afortunadament, allò que més el pot distingir de l'home de negocis del Petit Príncep, que fonamentava la seva seriositat en la capacitat que demostrava a limitar-se a comptar i recomptar els estels».¹⁸

Cal, doncs, no renunciar al control de les mateixes tècniques d'accés a la realitat, i això només és possible fer-ho a través de la reflexió epistemològica.

Tanmateix, la reflexió teòrica, en el sentit que havíem proposat, troba altres dificultats en el seu objectiu d'esdevenir provocació intel·lectual. Per exemple, i cal no oblidar-ho, que, d'entre els científics socials, el sociòleg és aquell que més forçat es veu a parlar precisament d'allò «que no va», d'allò que «no funciona», o funciona malament. Els temes predilectes per a sol·licitar la intervenció i el consell del sociòleg són els que resulten més conflictius per a l'ordre social.

De manera que —i a diferència de la política sanitària, en la qual s'accepta i es promou el paper de la medicina preventiva, que s'aplica a l'individu sa i no al malalt— en el terreny de la sociologia ni els mateixos professionals no són sovint conscients que cal preocupar-se més de la normalitat que de la desviació (cf. P.L. Berger, 1963:36-37).

S'accepta, fins i tot, que un historiador es preocupi d'una qüestió aparentment tan poc urgent com la d'establir una cronologia relativa i absoluta d'algunes de les pintures de Piero della Francesca (C. Ginzburg, 1981). Però, del sociòleg, no semblaria acceptable —ni mereixeria cabals públics— preocupar-se, posem per cas, d'una cosa tan *normal* i corrent, però de gran rellevància, com el ritual modern de prendre cafè, com a forma de comunió i solidaritat. O, si més no, fins que no es demostrés la nocivitat «social» d'aquest hàbit i els poders públics volguessin extingir-lo, és a dir, fins que no el «problematitzessin».

Són aquests condicionaments del treball del sociòleg allò que més dificulta l'establiment d'una teorització que precisament vulgui trencar l'esquema habitual del *problema social* que demana una *anàlisi sociològica* per

18. Aquest personatge d'*El Petit Príncep* de Saint-Exupéry ja sortia en un article que publicàrem alhora a *l'Avui* (18-XII-1981) i a *El País* (23-XII-1981), i que reproduïem a S. Cardús i J. Estruch (1984a), relacionat amb la pràctica habitual de la «sociologia religiosa» com a *management* eclesial.

tal de trobar una *solució «científica»* al problema, per establir-ne un altre que partís d'un *problema sociològic* teòricament definit que fes possible una *anàlisi sociològica* per tal d'arribar a una millor *comprensió dels problemes socials* que es plantegen.

En certa manera, es tracta d'un tipus de teorització que obliga a capgirar completament l'esquema en el qual es veu implicat el sociòleg quan rep i accepta un encàrrec de treball —havent d'encarar totes les conseqüències que se'n deriven.

Des del nostre punt de vista, però, aquest capgirament no es produeix exclusivament i única per una ruptura amb el coneixement del sentit comú —per les raons que ja hem exposat al punt 1.4—, ni per un control precís i rigorós del llenguatge emprat. Aquest tipus de ruptura amb el coneixement ordinari pot ser necessari, però no garanteix, per ell mateix, el trencament amb els processos racionalitzadors i amb la «teoria amansidora».¹⁹

Ens cal, doncs, trobar la forma d'aconseguir de trencar amb les evidències col·lectives, però amb la virtut de restablir el lligam del coneixement sociològic amb la realitat ordinària i el coneixement que se'n derivi.

Aquest tipus de «tècnica» d'accés a la realitat social, trencant-ne les aparences però sense excloure-les de l'anàlisi —de fet són un component bàsic d'aquesta realitat social—, no cal pensar, tampoc, que ha de ser exclusiva de la sociologia. I de fet, des del nostre punt de vista, hi ha hagut tradicionalment diversos tipus de reflexió sobre la realitat social en les quals ja trobem conceptualitzacions sociològiques fonamentals.²⁰

La tesi fonamental d'aquestes pàgines és la de demostrar que la manera de parlar sobre la realitat que millor recull la intenció manifestada, relativa a la perspectiva sociològica que defensem, és la que es basa en *la ironia i la paradoxa*. En les pàgines que resten centrarem les nostres reflexions entorn

19. A J. Estruch i S. Cardús (1981a), en el pròleg mencionàvem les tres maneres bàsiques de fer sociologia, una de les quals és deguda precisament al fet que «hi ha qui, a la vista d'aquest caràcter simple i elemental de les veritats a què arriba, aplica el principi de l'"embolica que fa fort" i vesteix i disfressa el seu discurs amb un llenguatge enrevessat, fins a donar-li una aparença imponent que li ve proporcionada per la seva mateixa inintelligibilitat: és una mena de sociologia que costa més de vendre però assoleix, en canvi, una gran respectabilitat».

20. Aquest podria ser un exercici summament interessant: l'estudi de les arrels del pensament sociològic, no des de la Il·lustració cap aquí, com és habitual, sinó des dels mateixos filòsofs de l'antiguitat. I potser no exclusivament en el pensament filosòfic, sinó també en l'expressió artística: pictòrica, literària, etc.

Quan hom llegeix, posem per cas, l'*Enquiridí* d'Epictet, s'acaba pensant si en l'estoïcisme no hi ha molts trets propis de la fenomenologia. O bé, si observem les pintures de P. Bruegel, hom acaba veient-hi un autor de sociografies *avant la lettre*. I encara, l'*Elogi de la Follia* d'Erasmus és ben bé una obra de crítica sociològica de la seva societat.

de la paradoxa, però voldríem deixar dit també quelcom sobre la ironia.

La ironia es defineix per ser aquella figura retòrica que expressa una intenció amb un llenguatge de significat aparentment contrari. Tanmateix, la ironia és possible no només per la intenció burlesca de qui parla, sinó sobretot pel fet que, sovint, hom es troba amb esdeveniments que són contraris —tal com diu el diccionari— «al que hom té dret a esperar». Segons Ferrater Mora (1890:92) «ironitzar és, en suma, (...) veure en les coses la seva *altra* veritat. Quan ironitzem, deixem, en efecte, de creure una mica en la cosa sobre la qual s'aboca la ironia; deixem de creure, no en la seva veritat, però sí en la seva eficàcia. Així creien els grecs en llurs déus, no per manca de religiositat, sinó per amor a la proporció i a la mesura. La ironia ens detura i ens impedeix abandonar-nos totalment a una cosa i fa possible alhora un lliurament autèntic». És, doncs, per aquesta virtut de fer veure *l'altra veritat* de les coses que la ironia sembla adequada com a instrument constitutiu de la teoria provocadora que proposem.

El sociòleg que accepta el repte de teoritzar provocant la realitat, ho fa precisament perquè sap que la «realitat» ho és, d'irònica, que conté *altres veritats* que no són les observables a primera vista. El treball del sociòleg es fonamenta en l'eslògan «les coses no són —només— el que semblen». Dubte i desconfiança en les aparences, que obliguen a ironitzar per no veure's atrapat en aquests enganys. La ironia és, alhora, arma i defensa. La ironia qüestiona la realitat donada per evident, i permet a l'investigador restar previngut dels encantaments d'aquesta mateixa realitat.

I si bé, per ara, no ens veiem amb cor de formular una epistemologia fonamentada en la ironia, si més no la defensarem com una virtut essencial del coneixement sociològic. D'una banda, si la crítica, en sociologia, és sempre autocrítica —per aquella proximitat del subjecte i l'objecte que mai no es pot anullar—, sembla que la ironia pot facilitar un necessari «riure's d'un mateix», com a primera condició d'una teoria efectivament provocadora. D'altra banda, si la «girada de mitjó» sociològica vol ser transmesa no únicament a un públic especialitzat, cal alguna tècnica de ruptura que faciliti l'actitud d'obertura intel·lectual necessària per a desvetllar una predisposició a escoltar «altres veritats» que no siguin les tòpicament esperades.

Des d'aquest punt de vista, doncs, la ironia és alhora *tècnica d'autoposicionament* davant l'objecte per al sociòleg, i *tècnica de provocació* intel·lectual per a la bona transmissibilitat del discurs sociològic.

El cas de la paradoxa, que apuntàvem unes ratlles abans, demana una atenció especial pel fet que no només és una figura retòrica, com el cas de la ironia, sinó que té i ha tingut un paper molt rellevant en el pensament filosòfic i en el lògico-matemàtic.

Pel que fa a nosaltres, i per no entrar en àrees en les quals la nostra incompetència seria notòria, ens limitarem a contrastar el que ens atrevim a batejar —no sense un cert temor— com a *epistemologia paradòxica*, amb la proposta d'epistemologia indiciària que feia Carlo Ginzburg a «Spie. Radici di un paradigma indiziario», publicat a *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cura d'Aldo Gargani (1979: 57-106). És a dir, intentarem contraposar a l'*epistemologia indiciària* de Ginzburg, defensada com a tècnica d'investigació i descoberta en treballs d'història, una *epistemologia paradòxica*, que ens sembla més adequada a la reflexió sociològica, i especialment en acord amb una teoria provocadora de la realitat social.

La idea d'intentar establir les bases d'una epistemologia paradòxica cal buscar-la en la necessitat d'aprofundir en el nivell de la reflexió sobre el propi treball d'investigació. Per nosaltres, ja ho hem dit, la teorització no és només un afer de llenguatge rigorós, que podria caure en un argot distanciant, fent inintelligible el mateix discurs sociològic. Això traïria la nostra concepció de la sociologia com a *forma de consciència*,²¹ i, per tant, no com a coneixement de propietat exclusiva del professional.

Teoritzar és, fonamentalment, *problematitzar*. És convertir «allò que va» en un problema. Fer, dèiem, que «la certesa no vagi, no funcioni». Aquest ha estat el nostre mètode de treball fins al dia d'avui. Des de la manera d'abordar el concepte de religió —fonamentant-lo més en la seva arrel etimològica *relegere* que no pas en la tradicional *religare*—,²² fins a la negació de la «realitat» del temps lliure, considerant-lo un artefacte ideològic.²³ Des de la crítica de les teories del pluralisme i la privatització —sorgides de la mateixa sociologia i elevades a categories socials, és a dir, perdent el seu valor analític, després de convertir-se en «evidències» socials collectives—,²⁴ fins a l'anàlisi del fanatisme.²⁵

21. Vegeu L. Goldmann (1967:995), on diu: «Partant du fait déjà mentionné que tout sociologue appartenant à un groupe social, qui a un niveau plus ou moins lointain d'emboîtement, sera lui-même un des éléments constitutifs d'une structure dont l'objet étudié sera un autre élément, les penseurs dialectiques traditionnels, notamment Hegel et Lukács, parlaient d'identité du sujet et de l'objet dans l'action et la pensée historique. Dans cette perspective, l'étude de la société serait une connaissance positive dans laquelle un sujet collectif se connaîtrait lui-même à travers une pensée individuelle: elle serait donc du type de la conscience.»

22. Cf. J. Estruch, 1980 i 1981c.

23. Cf. S. Cardús, 1985a.

24. Cf. J. Estruch, *La innovació religiosa* (1972), i S. Cardús, *Saber el temps* (1985b).

25. Cf. J. Estruch, 1984b.

En definitiva, doncs, l'interrogant fonamental i fonamentador és el de com efectuar una *ruptura*, no amb el coneixement comú, sinó amb el coneixement autoevident, conservador i transmissor de realitats que hom dona per descomptat —*taken for granted*—, però, alhora, *restablint* els lligams necessaris per tal que aquesta «problematització» retorni cap a la consciència, com a *comprensió* d'aquella realitat socialment construïda.

2.2. Dels indicis a la paradoxa

En ciències socials, hi ha dues situacions completament oposades que porten l'investigador a un mateix atzucac. D'una banda, l'*escassetat de dades* que dificulta la reconstrucció d'una realitat *allunyada en excés*, la comprensió de la qual es veu seriosament compromesa. És el cas de bona part de la tasca dels historiadors, especialment de l'historiador de les mentalitats. O també és propi de certs treballs antropològics sobre grups ètnics allunyats, residuals o fins extingits. D'altra banda, la *sobreabundància de dades* que proporciona una visió confusa de la realitat social, i davant la qual l'investigador es veu obligat a seleccionar algunes d'aquestes dades que considera especialment indicatives o significatives, per tal de procedir a allunyar metòdicament una realitat *excessivament pròxima*. Seria, òbviament, la situació en la qual generalment es troba el sociòleg i d'altres científics socials que estudien períodes temporals i localitzacions espacials properes.

Des del nostre punt de vista, doncs, cal deixar de banda la imatge de l'investigador, en sociologia, que necessita interrogar la realitat per tal que aquesta parli. De fet, la situació és la d'una realitat que es fa inaccessible precisament per la sobreposició de veus que pretenen fer-la parlar. La «realitat social» no parla per ella mateixa, però a sobre hi ha múltiples doblatges que es pretenen versions originals.

Si en la primera situació epistemològica ens trobem amb una realitat semimuda que cal observar en tots i cadascun dels seus escassos senyals —indicis, pistes...—, la segona situació epistemològica se'ns presenta com de confusió per l'excés de pistes: hi ha tantes pistes, que, fonamentalment, aquestes *despisten*.

Ginzburg, que ha teoritzat sobre l'epistemologia indiciària (1979), però que també ha investigat, amb èxit notori, des d'aquesta perspectiva (1966, 1970, 1976 i 1981), connecta el seu mètode d'investigació amb el model emprat per Giovanni Morelli —mètode «morellià»—, aplicat a la història de l'art, que veu proper al mètode propi de Sherlock Holmes, i que ell qualifica, en ambdós casos, de *mètode indiciari*. Ginzburg el relaciona, a més,

amb el nom de Freud, especialment en l'assaig sobre *Der Moses des Michelangelo* (1914).

Sense veure'ns obligats a sintetitzar la proposta de Ginzburg —els seus treballs són coneguts, i alguns fins i tot traduïts al castellà—, en canvi sí que en volem fer notar alguns aspectes importants per al nostre discurs.

Ginzburg, a l'hora d'exposar les bases del mètode indiciari, el relaciona amb un historiador de l'art interessat en la descoberta dels autors i les dates de certes obres anònimes o dubtoses, el relaciona amb un investigador policíac, i encara amb un psicòleg interessat en el coneixement de l'inconscient. És més, a l'hora de buscar-ne la gènesi històrica, relaciona el mètode indiciari amb les societats de caçadors, avesats al seguiment de «pistes» per a la captura de llurs preses. En tots els casos domina l'opacitat de la realitat investigada pel fet de l'*escassetat* de dades. Una escassetat en bona part voluntària per part del «perseguit». L'objecte d'investigació, aquí, és l'obra d'art falsificada, que amaga el seu caràcter fraudulent, és el criminal que amaga les seves empremtes digitals, és l'inconscient reprimat, és la presa que no es deixa atrapar. És, doncs, *escassetat*, però *escassetat amb premeditació*.

El mètode indiciari parteix del fet de l'*escassetat* i segueix les pistes, limitades, amb la consciència que hi ha engany. Cal posar l'accent de la investigació en les pistes a primera vista irrellevants, mal dissimulades, precisament. Ben al contrari, ens adonàvem del fet que, en general, el sociòleg ha de partir d'una situació amb sobreabundància de pistes, d'una Babel d'indícis, i tots ells, a més, amb la voluntat d'esdevenir els indícis per excel·lència, d'acabar essent evidències collectives, de ser «la realitat mateixa», directa. És el cas del criminal que, des d'una posició de relativa impunitat, construeix pistes falses enlloc d'amagar les seves. És el cas de la presa intel·ligent que es camufla creant «noves realitats» —penseu, a tall d'imatge, en els insectes que adopten el color i la forma del medi, esdevenint fulles o troncs simulats.

Vet aquí, doncs, el cas d'una sobreabundància que, igual que l'*escassetat* d'abans, no és «innocent», sinó premeditada. És confusió construïda com a dissimulació del que és real. L'indici, no com a pista única i preciosa, sinó com a artefacte ideològic camuflador.

El que canvia, fonamentalment, no és el tipus d'objectes o el comportament de l'objecte que es resisteix a ser descobert, sinó que el que canvia és la situació de l'investigador, de l'observador, del subjecte.

Parlem, doncs, d'una situació d'excessiu allunyament amb l'objecte —Ginzburg—, o d'una situació d'excessiva proximitat en el nostre cas. Holmes és un investigador estrany al cas que procura esclarir. El sociòleg, com a investigador, habitualment és entre els actors del cas analitzat. És

precisament a partir d'aquesta observació darrera que se'ns acudí comparar el model indiciari de Holmes-Ginzburg amb el model emprat pel pare Brown a les narracions de G. K. Chesterton. Observem, ràpidament, com treballa el pare Brown i «l'epistemologia» que empra per a la descoberta.

Aprofitarem una de les moltes narracions, escollida a l'atzar —qualsevol ens serviria—, de les interessants aventures del pare Brown. Concretament, la darrera, la número dotze de la sèrie *The Innocence of Father Brown*, de la traducció catalana de Josep Vallverdú (1965), titulada «Els tres instruments de la mort». Parem atenció en els elements que seleccionem.

Es tracta de la mort de sir Aaron Armstrong, filantrop, afectuós i popular, l'ètica del qual era l'optimisme. Chesterton, mestre de la ironia i la paradoxa, les utilitza des del primer moment per tal de presentar-nos la realitat que es descriu, i els mateixos personatges, en tota la seva complexitat. Mai no trobarem situacions o individus clars, transparents, lineals; sinó opacs, confusos, contradictoris. Vegeu com descriu Aaron Armstrong: «La història més corrent de la seva conversió era familiar a les estrades i trones més puritanes: de com, essent un noieta, havia estat arrossegat de la teologia escocesa cap al whisky escocès, i com s'havia desempallegat de totes dues coses i esdevingut (com ell modestament deia) el que era. I, amb tot, la seva gran barba blanca, rostre d'angelet, i ulleres lluentes, en tots els innumbrables sopars i congressos on feien llur aparició, feien difícil de creure, en certa manera, que mai hagués estat coses tan patològiques com és ara un bevedor o un calvinista. Hom tenia la sensació que es tractava de l'home més seriosament divertit de tots els nats de mare» (*op. cit.*, 179).

El capellà, com és habitual, acudeix a l'escenari del crim no com a investigador, sinó per la coneixença que té dels implicats, del difunt i dels mateixos policies. Tot i que, per la policia, el fet «no té sentit, es miri com es miri», de tal manera que «tot plegat resulta tan absurd», els comentaris i observacions del pare Brown, en canvi, sobten la concurrència per inesperats, i produeixen l'efecte que Chesterton descriu magistralment: «Una finestreta va obrir-se en el magí de Merton (un jove investigador) per deixar entrar una estranya claror de sorpresa, la claror amb la qual veiem per primera vegada coses que de sempre hem conegudes» (*op. cit.*: 181).

Al llarg de les primeres diligències policials, les intervencions del pare Brown arriben a irritar pel fet de, aparentment, contradir l'evidència. Així, si davant l'absència inicial de l'arma del crim el policia sospita que deu ser prou petita per a endur-se-la l'assassí, el pare Brown hi objecta: «Potser l'arma era massa grossa per ser notada.» Efectivament, el crani del pobre Armstrong s'havia estavellat a terra sense necessitat d'altra arma...

Successivament, se sospita del criat, hi ha una acusació directa i fonamentada a la filla del difunt, una confessió de culpabilitat de l'ex-secretari,

i àdhuc un testimoni ocular de l'assassinat que inculpa, també, l'ex-secretari. Tanmateix, el pare Brown no es deixa impressionar per l'evidència de les confessions i els testimonis, a diferència de la policia, que deté successivament els diversos sospitosos.

El dubte del pare Brown emergeix, precisament, de l'excés d'evidència: «Escolteu —digué bonhomiosament—. Això no us conduirà enlloc, sabeu? Al començament heu dit que no havíeu trobat cap arma. Però ara ja n'estem trobant massa; heus ací el ganivet per acoltellar, la corda per estrangular, i la pistola per disparar; i, després de tot, encara s'ha trencat la closca caient d'una finestra! No, no lliga. No resulta econòmic» (*op. cit.*: 188).

En definitiva, i després de *desemmascarar* les «evidències», el pare Brown troba la resolució del cas, l'altra veritat: «Totes aquestes eines funestes, la soga, el ganivet sagnant, la pistola que es dispara, foren instruments d'una peculiar misericòrdia. No foren emprats per occir sir Aaron, sinó per salvar-lo» (*op. cit.*: 190). S'havia suïcidat i ho volien emmascarar.

Resolt el cas, el pare Brown surt d'escena dient: «Haig de retornar a l'escola de sords-muts. Lamento no poder-me quedar per a la investigació» (*op. cit.*: 191). El jutge d'instrucció acabava d'arribar i la investigació començaria tot seguit...

A part de recomanar-ne la lectura íntegra, aquesta història conté els trets fonamentals d'allò que voldríem anomenat «epistemologia paradòxica». Presentem-los ordenadament:

1. *La ironia i el recurs a les paradoxes* són l'instrument inicial per a acostar-se als esdeveniments, per tal de restar oberts a les seves múltiples, i sovint emmascaradores, formes d'expressió. És un reconeixement previ i explícit de la relativitat de tot allò que se'ns presentarà.

I no és només un recurs intel·lectual, doncs, sinó també el reconeixement que la «realitat», tal com es presenta, ho és, d'irònica —té unes altres «veritats»—, i ho és, de paradoxal —les coses poden ser no només diferents, sinó fins contràries o contradictòries a allò que «semblen».

2. El pare Brown només intervé en situacions que li són properes. És, de fet, un actor del mateix esdeveniment. L'observa minuciosament —és dins—, però amb una distància i una fredor calculades. Chesterton mateix defineix el pare Brown com «una persona totalment insensible a la figura social que representava», i ens el presenta «indiferent, amb educada sequedat», etc. De fet, aquesta *distància calculada* no s'aconsegueix fins al mateix final de la narració, fins a la definitiva resolució del cas. No hi ha accés sense proximitat, però no hi ha possible resolució sense distància rigorosa.

Nosaltres també proposem partir d'una *implicació inicial*, i d'una *dis-tància forçada, calculada i construïda*, que s'aconsegueix just al final del procés d'investigació.

3. El coneixement comú, immediat, amb el seu cúmul d'evidències, sovint presenta una realitat confusa. És allò que constata el jove inspector quan, a partir de la personalitat «diàfana» del difunt, no li quadra el crim. El crim és aquella realitat sense sentit, absurda. Però el pare Brown sap que només dubtant de l'evidència primera, construint una «nova realitat», allò que era absurd apareix com a comprensible. Es tracta de «fer cantar» allò que es dona per segur, per clar, per tal de fer evident allò que no ho era. La claror, com diu el pare Brown, és *sorprenent* —ho ha de ser; si no, no aportaria res de nou al nostre coneixement—, de manera que «veiem per primera vegada coses que de sempre hem conegudes». La descoberta, en sociologia, és, fonamentalment, un «*reconeixement*» Darrera l'emascara trobem aquella forma real, clara, que sempre havíem «conegut» sense reconèixer-la.

Cal dubtar del que és evident per fer claror en allò que esdevenia absurd i confús.

4. Només el fet d'interrogar allò que apareix com a evident ja irrita, amb independència de tota altra consideració. El fet de qüestionar implica directament el de dubtar. Els interrogants no poden ser ingenus. No es fan, ni es poden fer, des de la ignorància o el desconeixement absoluts. Els interrogants ja han de ser teoria, ja són formes específiques d'encarar la realitat social. La «investigació» policíaca, en la narració, no irrita, sinó que s'accontenta de fer lligar les evidències sense qüestionar-les. És una investigació que percep la realitat com un trencaclosques en el qual únicament cal fer encaixar les peces i buscar les que hi falten. Els descobriments del pare Brown parteixen del rebuig de la realitat «plana» d'un trencaclosques. Hi ha una nova dimensió en la qual les peces tenen diverses cares.

Fer teoria interrogant les evidències és la forma específica de teoritzar en sociologia, i *cal partir del caràcter irritant d'aquesta forma de procedir.*

5. La sospita, l'interrogant, en sociologia, no ha de procedir del desig de trobar la peça que falta per completar el trencaclosques. Més que no pas faltar-ne, en sobren, de peces. És de l'excés de peces que ha de sorgir el dubte. Tal com passa en la narració, hi ha «massa armes», i «no resulta econòmic». El reconeixement de la complexitat de la realitat social no implica la dimissió de la tasca de fer-la més comprensible. I bona part de la complexitat és deguda a les múltiples definicions socials de la realitat, no sempre coherents i homogènies, sinó contradictòries i heterogènies.

S'ha dit, i és cert, que l'error dels estudis d'opinió és suposar que tot-hom en té, d'opinió. I ens hem proposat de considerar les suposades opi-

nions com a pures racionalitzacions o com a plasmacions dels estereotips dominants (Cardús i Estruch, 1984). Però, a més, quan en tals estudis d'opinió apareixen contradiccions, no cal atribuir-les exclusivament als qüestionaris mal fets. És que, de fet, hom té «opinions» contradictòries i heterogènies. I aquest mateix fet ja fa percebre la realitat com a més complexa que no és, paradoxalment, a causa de les pretensions de simplificació amb què actuen els estereotips.

L'excés d'evidències no és econòmic, certament, per als esforços de comprensió de la realitat. Però, en canvi, és un bon començament per a tot sistema teòric provocador: un excés d'evidències només es pot deure a una voluntat expressa d'emascarar. Aquesta afirmació podria ser analitzada tenint present la mateixa pràctica política: l'exercici del poder també s'emascara i es protegeix a base de crear confusió bo i elaborant «evidències» i tòpics en excés. I, en la mesura que la construcció social de la realitat és el resultat d'un equilibri o desequilibri de poders, podem afirmar que aquesta es fonamenta en l'elaboració, la transmissió i el manteniment d'evidències col·lectives (Berger i Luckmann, 1966).

6. Si els instruments inicials d'accés impertinent a la realitat més o menys immediata són la ironia i la paradoxa, els instruments resolutoris són exactament els mateixos.

Així, doncs, *la paradoxa esdevé, alhora, tècnica d'interrogació i mètode resolutori.*

Tot això significa postular una lògica del social, una lògica de la realitat social de caràcter paradoxic. Una profunda comprensió de la dinàmica social exigeix, des del nostre punt de vista, partir d'aquesta lògica paradoxal del fet social. Aquest és un punt que caldrà anar desenvolupant en altres treballs, i amb el suport i l'ajut de la crítica d'especialistes en altres branques. Pot ser de summe interès la discussió d'aquest punt des de la filosofia del llenguatge, o des de certs corrents dins de la lingüística, etc.

Aquests són, en síntesi, els sis punts sobre els quals es fonamentaria l'*epistemologia paradoxica* que proposem com a alternativa a l'epistemologia indiciària de Ginzburg.

Es tracta, en definitiva, de proposar una lògica d'investigació que trenqui la linealitat del pur discurs inductiu o deductiu i que restableixi, en certa manera, un tipus de raonament circular.

És evident, per nosaltres, que allò que anomenem els sis punts fonamentals es converteixen alhora en els sis interrogants essencials d'aquesta epistemologia «paradoxica». Podríem dir doncs:

1. ¿Són, la ironia i la paradoxa, mers recursos verbals, artificiosos i humorístics, però no fonamentadors d'una lògica de la interrogació i la provocació?

2. ¿La implicació inicial no serà un obstacle epistemològic insalvable més que no pas una condició *sine qua non* de tota recerca?

3. ¿El coneixement o discurs sociològic es pot limitar a ser un «reconeixement», és a dir, un desemmascarament de la realitat social basat, precisament, en l'anàlisi de les «emmassares» i de les «màscares»? I també, ¿en quina mesura el discurs sociològic que desenvolupa l'epistemologia paradoxal construeix, també, realitat social, i quina forma d'intervenció social propicia?

4. ¿El coneixement sociològic ha de ser necessàriament irritant i provocador?

5. ¿L'excés d'evidències es deu a processos controlats d'emascarament, o més aviat mostren el descontrol de certes manifestacions del que és social? És a dir, ¿àdhuc la confusió és provocada per la voluntat d'establir un ordre social, o és manifestació de desordre i, per tant, d'impossible comprensió?

6. Si la paradoxa és també mètode resolutori, ¿on recau, principalment, el caràcter paradoxal: en la realitat social mateixa, o en el discurs que la vol explicar? O dit també d'una altra manera, ¿la paradoxa permet només un coneixement divers de la realitat social, o un coneixement «millor»?

Considerem que aquestes pàgines precedents només han plantejat els primers passos per a una més àmplia discussió sobre l'ús de la paradoxa —i la ironia— com a «tècnica» de provocació de la realitat social donada per descomptat i com a fonament d'una lògica de coneixement que, lluny de simplificar l'objecte d'anàlisi, en fa emergir la seva complexitat per tal d'arribar a una millor comprensió. De les futures discussions que se'n puguin desprendre, n'haurien de sortir noves elaboracions, fruit del re-pensar les pròpies posicions de partida.

3. FINAL: L'ESCEPTICISME COM A UN FONAMENT DEL CONEIXEMENT SOCIOLÒGIC

Com en tota perspectiva de coneixement, aquí també hi ha elements implícits de «difícil justificació» —categoria de fets reconeguda fins i tot a la declaració de renda!

A les ratlles anteriors, malgrat llur provisionalitat, o potser precisament per aquest motiu, n'hi ha. De controlats i de descontrolats. Ens sembla oportú acabar amb un intent d'explicitació i fins de justificació —que puguin ajudar a avaluar millor les reflexions d'aquestes pàgines— d'un dels elements implícits que potser hi plana amb més força.

Només aquells qui enyoessin el positivisme conservador de Comte o Durkheim, o fins i tot el positivisme revolucionari de Marx i el seu profetisme social, ambdós positivismes basats en el coneixement «científic» de la societat, podrien acusar-nos de corruptors de menors per la nostra defensa de l'escepticisme com a fonament del coneixement sociològic.

L'etimologia d'*escèptic*, però, no ens ajuda massa en aquesta fonamentació. L'escèptic és aquell «que observa sense afirmar», o també «que no creu, que dubta respecte d'una cosa o de totes». I encara, segons algun diccionari, «que considera la raó humana incapaç de conèixer la veritat».

No sembla pas que el sociòleg pugui limitar-se a observar, quan acabem de dir que «observar» ja no és pròpiament una actitud passiva, i d'altra banda quan, de fet, es veu obligat a afirmar, si més no, allò que observa. A més, si bé és cert que el fonament del coneixement sociològic és el dubte, en canvi sembla difícil de mantenir que aquest coneixement no ens pugui proporcionar cap mena de veritat, o si més no algun tipus de certesa.

Tampoc no ens ajuden alguns tractaments que s'han donat als escèptics. Per uns, seria un «dogmàtic frustrat», o bé, com diu Ferrater Mora (1980:127-8), «un dogmàtic de cap per avall». I encara, per B. Russell (1961:259), l'escepticisme, com a filosofia, no és merament dubte, sinó el que se'n podria dir dubte dogmàtic. Per d'altres, «la posició de l'escèptic és un lament per la manca d'un fonament».

I, finalment, si recorrem a l'ajut dels filòsofs grecs reconeguts com a escèptics, tampoc no sembla que ens ho posin massa fàcil. Ens diu E. Bréhier (1931:380), a la seva *Histoire de la philosophie*, que Enesidem, en els seus *Discursos pirronians*, vol «démontrer que le sage Pyrrhonien atteint le bonheur en se rendant compte qu'il ne perçoit rien avec certitude ni par la sensation, ni par la pensée et en s'affranchissant ainsi des continuel chagrins et soucis qui atteignent les adeptes des autres sectes», de manera que l'escepticisme seria una escola de felicitat i d'ataràxia. I, per Sext Empiric (citat a Russell, 1961:264), els escèptics «seguim en la pràctica el camí del món, però sense tenir-ne cap opinió. Parlem dels déus com si existissin i els rendim culte i diem que exerceixen la providència, però, en dir això, no expressem cap creença i evitem la temeritat dels dogmatitzadors».

No sembla, doncs, que aquesta mena d'impassibilitat dels escèptics grecs situï correctament el «nostre» escepticisme.

Fins i tot Chesterton té paraules duríssimes per a l'escepticisme (1908), en un capítol titulat «El suïcidi del pensament».

Desesperats, ja només ens queda una darrera possibilitat: recórrer a la nostra epistemologia paradoxica. Provem-ho.

Només hi ha una manera èticament acceptable de declarar-se escèptic: restant-li tota temptació de dogmatisme. No podem arribar a la situació que descriu Chesterton: «Ja no li queda a l'escepticisme cap més dubte per proposar: ja s'ha posat en dubte a si mateix.» O potser calia arribar fins aquí: només si és capaç de dubtar d'ell mateix, l'escepticisme pot trobar el seu lloc particular, no omnipresent. «*Aprende a dudar, y acabarás dudando de tu propia duda. De este modo premia Dios al escéptico y confunde al creyente.*»²⁶

L'escepticisme com a fonament del coneixement sociològic només és sostenible sempre que reconeguem la *parcialitat* d'aquesta forma de coneixement, i la respectem.

En la nostra reflexió, a més, l'escepticisme no és el port d'arribada, sinó el punt de sortida. Partim del dubte a la recerca de la certesa. Dubte metòdic, construït, voluntàriament elaborat, après, i certesa fallible, provisional...

Era l'excés de certesa allò que ens feia escèptics. I és l'escepticisme davant l'excés de certesa allò que ens aportava claror als nostres esforços de comprensió.

L'escepticisme, en la nostra perspectiva, és —contràriament als grecs— d'on arrenca l'interrogant, i no la certesa. Dubtem de les *nostres* certes es prèvies, de les evidències inicials, i no de la possibilitat de certesa o d'evidència. Efectivament, com també afirma Chesterton, «l'home està fet per a dubtar d'ell mateix, però no per a dubtar de la veritat» (1908:48). Però, tanmateix, per a no dubtar de la veritat ens cal dubtar de nosaltres mateixos. És aquest escepticisme «d'entrada» el que és implícit en la nostra perspectiva. «D'entrada, sí!» Aquest escepticisme inicial suposa una certa violència intel·lectual: «D'entrada», escepticisme i proximitat a l'objecte, i de sortida, certesa i distància construïda, calculada, amb l'objecte. Just el contrari de l'habitual en el coneixement no sociològic.

Salvador Espriu escriu a *Anys d'aprenentatge* (1952:133-140), dins de la sèrie «Aspectes», una narració titulada «La Llàstima». Joan Vulgar no creu en la llàstima. I diu el poeta: «El seu angunió escepticisme féu trontollar la felicitat ingènua dels amics.» I l'obliguen a callar. «Si per a tu no hi ha sol, deixa que els qui volem viure ens fem la il·lusió que gaudim dels seus raigs.» Joan Vulgar, després de reconèixer l'objecció que «no s'hi

26. A. Machado, *Juan de Mairena* (1943:60).

val a amargar la vida dels qui tenen l'amarg voler que aquesta no els sigui amarga», es posa a cercar follament la llàstima i només «trobà la salvació en un ambient de clínica». I fou allà on, finalment, Joan Vulgar trobà la llàstima, i fou salvat, i reconquerí les amistats.

Espriu ironitza sobre el final de Joan Vulgar, que només se salva i retroba les amistats en l'autoengany. I és el poeta qui ja en començar ens donava la clau de la seva història, amb una citació d'Unamuno, de *San Manuel Bueno, mártir*, que diu: «*Lo que aquí hace falta es... que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían. Que vivan.*»

El sociòleg sap que del coneixement sociològic, exclusivament, tampoc no se'n viu. I que la realitat social i la seva construcció es fonamenta en la unanimitat de sentit i no en el coneixement sociològic.

Tanmateix, ¿i si alguns preferíssim una mica menys d'unanimitat de sentit, a canvi d'una mica menys d'ingenuïtat? L'alleujament de l'amargor de la vida també pot procedir, a l'inrevés que per als amics de Joan Vulgar, de la renúncia a l'amarg voler que la vida no ens sigui amarga.

BIBLIOGRAFIA

- G. Bachelard, 1949, *Le rationalisme appliqué*, París, PUF.
- P. L. Berger, 1963, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Nova York, Anchor Books. Edició catalana: Barcelona, Herder, en premsa.
- P. L. Berger i Th. Luckmann, 1966, *The Social Construction of Reality*, Nova York, Doubleday. Edició catalana: Barcelona, Herder, en preparació.
- P. Bourdieu, et al., 1968, *Le métier de sociologue*, París, Mouton & Bordas, edició citada: 2a., de 1973.
- P. Bourdieu, 1980, *Questions de Sociologie*, París, Les Éditions de Minuit.
- , 1984, *Homo academicus*, París, Les Éditions de Minuit.
- E. Bréhier, 1931, *Histoire de la philosophie*, París, PUF. Edició revisada i actualitzada, 1981 (3 vol.).
- S. Cardús, 1985a, «Sobre el concepte de temps lliure. Unes consideracions sociològiques». Ponència presentada a *Juventut i Temps lliure*, organitzat per la Generalitat de Catalunya, Badalona, febrer de 1985.
- , 1985b, *Saber el temps*, Barcelona, Alta Fulla.
- G. K. Chesterton, 1908, *Orthodoxy*. Edició castellana: *Ortodoxia*, Barcelona, Planeta, 1962.
- , 1911, *The Innocence of Father Brown*. Edició catalana: *La innocència del pare Brown*, Barcelona, Plaza i Janés, 1965 i 1972.
- S. Espriu, 1952, *Anys d'aprenentatge*, Barcelona, Selecta.
- J. Estruch, 1972, *La innovación religiosa*, Barcelona, Ariel.
- , 1980, «La religión», a *Nuestra Sociedad*, Barcelona, Vicens, p. 463-479.
- , 1981c, «La religión como fenómeno social», a *Geografía de la Sociedad Humana*, Barcelona, Planeta, vol. 2, p. 71-109.
- , 1984b, «En torno al fanatismo», Ponència presentada al *Foro sobre el hecho religioso*, Madrid, Instituto Fe y Secularidad.
- J. Estruch i S. Cardús, 1978, «Foessabluff? Foessa: Capítulo sobre la situación religiosa, 1975», *Sistema*, núm. 22, 1978, p. 121-126.
- , 1981a, *Plegar de viure*, Barcelona, Edicions 62.
- , 1981b, «Estadístiques noves en odres vells», *Avui*, 18.XII i *El País*, 23.XII.
- , 1984a, *Les enquestes a la joventut de Catalunya. Bells deliris fascinen la raó*, Barcelona, Generalitat de Catalunya.

- , 1985, «Consideracions sobre la crisi actual de la sociologia», Barcelona, *Butlletí de la Fundació Jaume Bofill*, 1984, p. 17-72.
- J. Ferrater Mora, 1980, *Les formes de la vida catalana*, Barcelona, Edicions 62.
- S. Freud, 1914, «El Moisés de Miguel Ángel», *Obra Completa*, Biblioteca Nueva, 2a. ed., 1983, vol. 5, p. 1876-1891.
- A. García Calvo, 1973, *Lalia*, Madrid, Siglo XXI.
- C. Ginzburg, 1966, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Torí, Giulio Einaudi editore.
- , 1970, *Il nicodemismo*, Torí, Giulio Einaudi editore.
- , 1976, *Il formaggio e i vermi*, Torí, Giulio Einaudi editore.
- , 1979, «Spie. Radici di un paradigma indiziario», a *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cura d'Aldo Gargani, Torí, Giulio Einaudi editore.
- , 1981, *Indagine su Piero*, Torí, Giulio Einaudi editore.
- L. Goldmann, 1967, «Epistémologie de la Sociologie», a *Logique et connaissance scientifique*, dir. Jean Piaget, París, Gallimard, p. 992-1018.
- A. Machado, 1943, *Juan de Mairena*, Buenos Aires, Losada, 3a. ed., 1957, vol. II.
- C. W. Mills, 1959, *The Sociological Imagination*, Nova York, Oxford University Press. Edició catalana: Barcelona, Herder, en premsa.
- R. Needham, 1962, *Structure and Sentiment: A Test-case in Social Anthropology*, Chicago i Londres, University of Chicago Press.
- V. Pérez Díaz, 1980, *Introducción a la sociología*, Madrid, Alianza Editorial.
- X. Rubert de Ventós, 1980, *De la modernidad*, Barcelona, Península.
- B. Russell, 1961, *History of Western Philosophy*, Londres, George Allen & Unwin, Ltd. Edició castellana: *Historia de la filosofía occidental* (2 vol.), Madrid, Espasa-Calpe, SA, 3a. edició revisada, 1978.
- E. P. Thompson, 1978, «The Poverty of Theory or an Orrery of Errors», a *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londres, Merlin Press. Edició castellana: *Miseria de la teoría*, Barcelona, Ed. Crítica, 1981.