

**Sociológica**, año 19, número 57, enero-abril de 2005, pp. 173-213  
Fecha de recepción 16/10/03, fecha de aceptación 01/02/04

## Sobre la naturaleza práctico-social del conocimiento social: a propósito de la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu

Rafael Farfán H.\*

### RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo llevar a cabo un examen de la sociología de Bourdieu utilizando, a la vez que revisando críticamente, los conceptos sociológicos que elaboró con el fin de hacer posible una sociología de la sociología. Pone así a prueba no sólo a la sociología actual sino a la sociología en general para autoanalizarse sociológicamente.

**PALABRAS CLAVE:** sociología de la sociología, sociología reflexiva, campo, poder, *habitus*, *ilussio*, capital académico, *homo academicus*, *cogito* cartesiano.

### ABSTRACT

This article aims to examine Bourdieu's work using and critically reviewing the sociological concepts he developed in order to create a sociology of sociology. Thus, it tests not only today's sociology, but sociology in general to self-analyze it sociologically.

**KEY WORDS:** sociology of sociology, reflexive sociology, field, power, *habitus*, *ilussio*, academic capital, *homo academicus*, Cartesian *cogito*.

\* Profesor-investigador del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, México. Correo electrónico: rfh@correo.azc.uam.mx



No he dejado de repetir que la sociología de la sociología  
no es una división entre otras de la sociología;  
que es necesario servirse de la ciencia sociológica  
para hacer la sociología: que la sociología de la sociología  
debe acompañar sin cesar a la práctica de la sociología [...]

La reflexividad no tiene toda su eficacia más que cuando  
se encarna en los colectivos que la han incorporado,  
al punto de practicarla sobre el modo del reflejo.

PIERRE BOURDIEU (2001: 220).

#### **POSIBILIDADES Y OBSTÁCULOS DE UNA CIENCIA DE LA CIENCIA SOCIAL**

APARENTEMENTE NO NACIÓ con la sociología la preocupación por estudiarse, por convertirse en objeto de estudio. Por ende, tampoco parece haber creado los medios para encarar semejante tarea. Es como si la sociología experimentara algún tipo de parálisis especial para pasar de la objetivación de lo social a la objetivación de sí misma como parte de lo social. De ahí, entonces, el desfase entre la historia de la formación de la sociología con la historia por convertirse en objeto de estudio de sí misma, vale decir, en hacer sociología de la sociología.

Lo anterior no desconoce los esfuerzos pioneros que dejaron los propios fundadores de la sociología por concebirla en su relación con diferentes campos históricos de lo social que tomaron como objeto de estudio sociológico. Por ejemplo, el importante trabajo de

Emile Durkheim, *La evolución pedagógica en Francia* (1992), así como otros trabajos menores y dispersos suyos dedicados a tratar la formación de la sociología universitaria en Francia.<sup>1</sup> O bien las conocidas conferencias de Max Weber sobre la ciencia y la política como vocación (Weber, 1991). No obstante, ninguno de estos trabajos son esfuerzos sistemáticos por hacer una sociología de la sociología que, al tomarse como objeto de estudio, se aplica a sí misma categorías sociológicas para explicar su formación y consolidación como ciencia y disciplina académica. Es como si, al estar involucrada en el compromiso de su consolidación, ello bloqueara la posibilidad para que la sociología tomara distancia de sí misma y así pudiera transformarse en objeto de la misma sociología, lo cual lleva a la siguiente pregunta: ¿qué condiciones se requieren para que la sociología pueda acceder a ese nivel de reflexión por el cual ella se convierte en objeto de sí misma? Y vinculado a lo anterior, la reflexión que lleva a cabo la sociología ¿es un acto solitario que involucra a las cualidades personales del sociólogo, o más bien es —como toda acción— una práctica social compleja y diferenciada en el *continuum* de un proceso que involucra la formación (por vía de la socialización) de un tipo de identidad reflexiva que sólo se puede adquirir con otros y en medio de otros?

A estas preguntas responde Pierre Bourdieu en la que fue su última lección en el Colegio de Francia y que más tarde recoge en uno de sus últimos libros, *Science de la science et réflexivité* (2001).<sup>2</sup> A través de un viaje histórico cuyo punto de partida es el actual estado de las ciencias (visto desde las coordenadas espacio-temporales de la sociedad francesa), el recién desaparecido sociólogo francés nos ofrece un diagnóstico penetrante y subyugante de la condición histórica que guardan las ciencias y, en particular, la sociología de la ciencia. Un área de la sociología que surgió no sólo para examinar la base social del conocimiento científico, sino también (aunque esto es lo más raro) para autoexaminarse de igual modo que un objeto más de estudio. Al situarse en este espacio de la sociología y al confrontarse con los proyectos y resultados que constituyen este campo, Bourdieu nos permite ver a través suyo cómo se forma una práctica sociológica que aspira a fundarse en un control permanente de

<sup>1</sup> Todos ellos reunidos en Durkheim, 1975.

<sup>2</sup> Existe traducción al español de este texto publicada por Anagrama.

sí misma para llegar a convertirse en una “sociología de la sociología” como una sociología reflexiva. Pero, ¿logra alcanzar este objetivo?, es decir, ¿logra alcanzar Bourdieu este control reflexivo de su práctica sociológica como para que pueda mostrarse tanto en lo que “dice” como en lo que hace a partir de lo que dice?

El objetivo de este artículo es dar una respuesta a estas preguntas mediante un examen detallado de ese último texto con el que concluyó Bourdieu su vida académica.<sup>3</sup> Puedo, sin embargo, adelantar una respuesta ya: en la empresa en la que Bourdieu se embarcó por hacer una “ciencia de la ciencia social” hay una profunda escisión que se puede situar a partir de una evaluación distinta y distante a la de Bourdieu, resultado de una consideración objetiva de sus propios resultados. Esta escisión –de la que el mismo Bourdieu fue consciente y que calificó como resultado de un “*habitus dividido*” (le llama “*habitus clivé*”)– es lo que me lleva a afirmar la presencia de un fracaso relativo en su intento de hacer un autodiagnóstico sociológico de su propia sociología. Por lo tanto, al aplicarle al mismo Bourdieu la operación de un examen sociológico de su propia sociología, como él lo reconoce, le damos la razón, es decir, continuamos la regla metodológica que él abrió y fundó en torno a la necesidad de una sociología de la sociología como paso previo al acto mismo del conocimiento sociológico.<sup>4</sup> Sin embargo, al mismo tiempo le retiramos este derecho en cuanto no aplicamos la regla de acuerdo con los dictados de la voluntad y la conciencia de Bourdieu, sino de acuerdo con unos fines distintos establecidos a partir de una identidad que me define y define los medios para lograr llevar a cabo el trabajo de autorreflexión en el mismo acto en el que examino una sociología con visos de reflexividad. Esta identidad, que se define a partir de otro lugar teórico sociológico, se manifiesta en *negativo*, es decir, como un espacio alternativo que aquí no puede ser objeto de una exposición sistemática y que sólo aparece en *positivo* a través de la crítica que realiza.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Por lo tanto, el objetivo de este artículo no es hacer una evaluación de todo lo escrito por Bourdieu, sino de someter a un examen crítico su pretensión de practicar una sociología reflexiva tal y como declara es su intención en *Science de la science et réflexivité* (2001). Si otros textos de él se llegan a tratar es siempre bajo la delimitación de este objetivo.

<sup>4</sup> “Al decir esto, y al preconizar la práctica de la reflexividad, tengo conciencia de que estoy proporcionando a otros instrumentos que pueden aplicarme para someterme a la objetivación, pero al actuar así ellos me dan la razón” (Bourdieu, 2001: 221).

<sup>5</sup> Un trabajo de este tipo lo hago en “Acción, valores y guerra. El programa de Hans Joas para la teoría social actual” (2003).

Finalmente una observación más. Al hacer este examen sociológico de uno de los últimos libros de Bourdieu puedo rendir –a mi modo– un homenaje a la memoria de este insigne sociólogo contemporáneo, cuya contribución al conocimiento social no pongo en duda de ningún modo. La distancia que mantengo con su legado, resultado de no ser su discípulo ni tampoco de identificarme como uno de ellos, la convierto en una buena oportunidad para acercarme a él, obviamente desde las particularidades que forman el espacio académico y escolar desde el que escribo este texto. Es decir, leo a Bourdieu y lo interpreto desde el espacio en el cual me sitúo a partir de una posición minoritaria y dominada dentro del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco (ubicado en la ciudad de México). Dominada tanto disciplinar como cognoscitivamente, pues asumo que la ciencia social que se hace en el espacio en el que me sitúo se encuentra dominada por una práctica y una concepción de la sociología frente a las que mantengo una posición opuesta y, por lo tanto, soy crítico de ambas a partir de lo que hago tanto en la docencia como en la investigación. Mi posición es resultado, sin duda, de una historia en la que se confunden la trayectoria de mi propia biografía con la trayectoria histórica del espacio en el que me sitúo. Esta doble trayectoria es la que sobredetermina mi posición y, por lo tanto, mis lecturas e interpretaciones de aquellos autores y figuras con los que mantengo una relación académica y escolar.<sup>6</sup> Estas son, de modo general, las coordenadas espaciotemporales desde donde escribo este artículo y le brindo tributo, a mi manera, a la memoria de Pierre Bourdieu. Entrar más en detalle en estas coordenadas me llevaría a otro objeto que involucra una sociología de la sociología que se produce en el Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco, y que evidentemente no voy a hacer aquí.

<sup>6</sup> Homenajes en los que se hacen verdaderas apologías de Bourdieu (tanto del hombre como del sociólogo) se pueden encontrar a granel, tanto en periódicos como en revistas especializadas. Entiendo por apología la definición del *Diccionario Océano* (2000: 82): “Discurso en defensa o alabanza de personas o cosas. Elogio, panegírico, alabanza, defensa”. No uso la palabra para descalificar estos discursos como “adhesiones infundadas, *lights*, oportunistas, cínicas, esnobistas o fanáticas” de un autor. Si es mi intención, sin embargo, subrayar que en el sentido de esta palabra no está involucrada una actitud de crítica distanciada frente a lo que se “alaba, defiende o se resume” de la vida o el pensamiento de un autor. Véanse, por ejemplo, el número que le dedicó la *Revista Colombiana de Sociología* (núm. 1, vol. VII, 2002) y aquí, en México, dejando de lado los periódicos, el artículo académico de Miguel Ángel Casillas (2002).

Aclarado lo anterior, el primer punto a tratar es el concepto que concentra tanto la fuerza como las debilidades de la sociología de Bourdieu: me refiero al concepto de reflexividad. Decir que es el primero en utilizarlo para distinguir su sociología de otras sociologías que –por oposición– son irreflexivas y, por lo tanto, inconscientes o ausentes de reflexividad, es un verdadero despropósito que sólo por ignorancia se puede asumir como tal. En realidad, el tema de la reflexividad, como ya lo indiqué al principio, no está ausente de la historia de la ciencia social y de la sociología en particular. Lo que más bien ocurre es que la reflexividad tal y como la concibe Bourdieu sólo puede estar presente de acuerdo con un cierto sentido normativo previamente definido. Por ello es que el concepto de Bourdieu establece condiciones exigentes para su realización que más tarde examinaré; por ahora la pregunta es: ¿cómo entender la reflexividad?<sup>7</sup>

#### SENTIDOS DE UN CONCEPTO: REFLEJO-REFLEXIVIDAD

El concepto sociológico recoge un doble sentido que viene del lenguaje y del conocimiento usual: 1) como acción del que piensa sobre su pensamiento, de ahí que involucra el movimiento de volver sobre sí mismo, lo cual a su vez supone un cierto estado subjetivo o una condición ligada a la formación de una identidad, y 2) algo producido como acción refleja frente a un estado del mundo, de las cosas o de las personas.<sup>8</sup> Manteniendo estos dos sentidos unidos resulta posible entender la historia de la sociología como la historia de una empresa y una práctica volcadas a explicar el mundo social como una realidad “reflejada en la teoría” y a la vez como el trabajo por volver consciente teóricamente ese mundo reflejado por la teoría.

Bajo el primer movimiento, el de “reflejar” la realidad social, se alude al sentido por el cual la teoría interviene en la realidad para

<sup>7</sup> Frente a los sentidos del concepto de reflexividad contra los que define el suyo, Bourdieu sitúa tres: 1) el de Alvin Gouldner; 2) el de la etnometodología, y 3) el del “programa fuerte” de la sociología de la ciencia de Bloor y Barnes (Bourdieu, 1992: 51-52). Bourdieu repite esta misma confrontación en “L’objectivation participante” (2003), que es el discurso que pronunció al recibir la “Huxley Memorial Medal” del Instituto Real de Antropología de Londres.

<sup>8</sup> “Del latín *reflexio*, imagen de una persona o de una cosa (como en un espejo), pero también la acción de volver a pensar lo pensado. [...] La palabra tiene así dos sentidos muy distintos: la reflexión especular de una parte (el reflejarse) y la acción de reflexionar, de volver a pensar (el reflexionar)” (Lamo de Espinosa, 2001a: 637).

modificarla y, por lo tanto, el “reflejo” que da no es algo especular sino que alude a la acción por la cual la ciencia modifica el mundo conociéndolo. Esto implica reconocer que la teoría interviene en lo real social, modificándolo. Por lo tanto, no lo deja tal cual al elaborar un concepto que eleva a la conciencia las determinaciones que actúan a espaldas de ésta. Y así la ciencia social adquiere una dimensión práctica social.

Bajo su segundo sentido se alude al acto por el que la teoría llevada a la conciencia produce una reflexión o un pensar sobre lo que se conoce y sobre el mismo acto de conocer, dando lugar así a la formación de una identidad. Es como el proceso por el cual el conocimiento esta vez nace del sujeto de conocimiento al conocerse a sí mismo conociendo a otros. La reflexión aquí es pensar sobre sí mismo como conocimiento de sí a través de la apertura y el reconocimiento a/del otro. Estos dos sentidos del concepto de reflexión condensan tres importantes teoremas que vale la pena enunciar (Lamo de Espinosa, 2001b: 164-165):

1. *Teorema de la ciencia social como acción social*: todo lo que hace el científico social implica una cierta intervención en los asuntos sociales.
2. *Teorema de la interminabilidad*: no se puede agotar la descripción de una realidad cuando, por definición, todo lo que se dice sobre esa realidad forma parte de esa realidad. La descripción, y por lo tanto el análisis, son interminables y recurrentes.
3. *Teorema de la libertad*: la libertad es consecuencia directa del conocimiento de la necesidad.

A través de estos tres teoremas la ciencia social establece su doble condición práctico-social, objeto bajo el cual finalmente aparece situado el problema de la reflexividad. Esta doble condición es la que aparece: 1) como resultado de la intervención de la ciencia en el mundo social real, y 2) como un producto de la conciencia que adquiere la ciencia a partir de su intervención y de los efectos que provoca en los sujetos-creadores del mundo social, comenzando por el propio investigador visto como sujeto social.

**CIENCIA DE LA CIENCIA COMO SOCIOLOGÍA REFLEXIVA:  
LA PROPUESTA DE PIERRE BOURDIEU**

Al darle los títulos de nobleza que requiere debido a su inserción en un medio académico y cognoscitivo hostil a las ciencias humanas,<sup>9</sup> Bourdieu reconstruye la historia de la formación de su posición dentro de la sociología como la de una historia por fundar una “ciencia de la ciencia” como sociología reflexiva. Es decir, que desde que se asumió como sociólogo tuvo conciencia –como él lo dice– de que “el progreso del conocimiento, en el caso de la ciencia social, supone un progreso en el conocimiento de las condiciones del conocimiento” (Bourdieu, 1980: 7).<sup>10</sup> Y en esta búsqueda del ennoblecimiento de una disciplina bastarda como lo era antes la sociología en Francia, Bourdieu no duda en ampararse en figuras que le daban los títulos de legitimidad que requería para fundar una sociología reflexiva como “ciencia de la ciencia social”. Así es como contribuyó a redescubrir a un clásico de la sociología que en la misma Francia no sólo había sido olvidado sino, sobre todo, repudiado: Emile Durkheim.<sup>11</sup> Como él lo dice, fue sin duda la sombra que rodeaba a Durkheim lo que lo llevó, en un momento dado, a identificarse como durkheimiano (Bourdieu, 1992 y 2001). Más allá de esta evidente provocación, Bourdieu reivindica una relación expresa con Durkheim como una de las fuentes que alimentan su sociología, a las que se añaden sin dudar la presencia de la filosofía racionalista, de la epistemología histórica de Bachelard y Canguilhem y de la antropología estructural de Lévi-Strauss. De ahí nacen los contornos singulares de esta sociología que, para mejor distinguirse, se identifica a sí misma como una “sociología reflexiva” que de modo consciente aplica a la sociología los medios conceptuales de la propia sociología para explicarla. Quiero tratar a con-

<sup>9</sup> En francés “ciencias humanas” es el sinónimo que se usa para referirse a las “ciencias sociales”, ciencias cuyos títulos de legitimidad siempre se han visto cuestionados por la filosofía. En adelante usaré una u otra expresión, teniendo claro que siempre se trata de las ciencias sociales, y en especial de la sociología. Algunos de los rasgos de la historia de la oposición de la filosofía a la sociología durkheimiana son tratados en un artículo mío publicado en *Sociológica*, núm. 50.

<sup>10</sup> En el contexto de su lección inaugural en el Colegio de Francia afirma que: “La sociología de la sociología, que permite movilizar contra la ciencia [...] las adquisiciones de la ciencia ya hecha, es un instrumento indispensable del método sociológico” (Bourdieu, 1982: 9).

<sup>11</sup> Sobre las causas del olvido y repudio de Durkheim en la sociología francesa posterior a la Segunda Guerra Mundial véase el capítulo final del excelente libro de Jean-Christophe Marcel (1987). Asimismo, la parte final de mi artículo publicado en *Sociológica*, núm. 50.

tinuación en qué consiste el proyecto de esta sociología. Mi intención aquí es poder establecer si en realidad Bourdieu triunfa ahí donde fracasaron otras sociologías, y sobre todo poder explicar por qué no logra su objetivo, por lo cual, en realidad fracasa y es incapaz de percibir esos fracasos en el marco de su “ciencia de la ciencia social”. Como en los casos anteriores, empezaré por aclarar el significado de la categoría “reflexión” que utiliza Bourdieu, y sobre este fondo haré un examen sociológico de su sociología, sin que ello me comprometa a utilizar todos los supuestos de su propia sociología, delimitando así –como ya lo mencioné– los contornos de un espacio que sólo de forma negativa manifiesta su presencia. Como conclusión, intentaré demostrar lo siguiente: Bourdieu tiene una parte de razón en la sociología de la sociología que propone, pero eso no supone darle toda la razón a su sociología.

Para empezar debo dejar claro que no puedo llevar a cabo aquí la tarea de lectura que él impone cuando se trata de introducir a un autor a condiciones de recepción e interpretación que son distintas a las de su origen de formación.<sup>12</sup> Lo anterior no implica imponerle una “ley” de inteligibilidad que en tanto le es ajena lo distorsiona, creando una deformación de su “sentido”. Si bien no puedo llevar aquí esta tarea, ello no significa que pierdo de vista el horizonte histórico social en medio del cual Bourdieu gestó su obra sociológica, que es el que corresponde a las particulares condiciones académicas surgidas de una nación como lo es Francia. Y al tomar en cuenta estas condiciones no puedo, simultáneamente, ignorar mis propias condiciones, que son las que corresponden al medio académico de una nación subdesarrollada en donde es dominante una práctica de recepción pasiva de autores y teorías que vienen del primer mundo desarrollado occidental. Con esto no descalifico tal recepción sino más bien crítico la posición que muchas veces asumimos de ser simples reproductores de teorías y discusiones que se gestan en otro lugar. Sin embargo, en este juego de espejos debo neutralizar momentáneamente mis propias condiciones para poner de relieve aquéllas en las que se sitúa la sociología de Bourdieu. Dadas estas aclaraciones, ¿qué entiendo Bourdieu por sociología reflexiva?

<sup>12</sup> “Me gustaría recordar [...] que los textos circulan sin su contexto. Así, vemos que los textos que, como los míos, han sido producidos en una situación determinada dentro de un cierto estado del campo intelectual o universitario francés, tienen poca oportunidad de ser recibidos

*LA SOCIOLOGÍA REFLEXIVA COMO  
AUTOANÁLISIS SOCIOLÓGICO*

Para él se trata de un trabajo de autoanálisis en el mismo movimiento en el que examina objetos de estudio sociológicos, creando al mismo tiempo los medios conceptuales que al aplicar a otros pueda, sobre todo, aplicarse a sí mismo. Autoanálisis que, aclara, no tiene nada que ver con la complacencia narcisista del que se ve en un espejo. De ahí la diferencia que establece entre el “autoanálisis clínico” y el “autoanálisis cínico” (Bourdieu, 1992: 182). El primero, dice, es el que “busca en las adquisiciones de la ciencia los instrumentos de una comprensión de sí sin complacencia” (Bourdieu, 1992: 182). Mientras que el análisis cínico “busca en el análisis de los mecanismos sociales los instrumentos para ‘tener éxito’ en el mundo social [...] o para orientar sus estrategias en el mundo intelectual” (Bourdieu, 1992: 182). Al aplicarse a sí mismo este precepto de un “autoanálisis clínico”, ¿qué es lo que encuentra? Sin duda un estado conflictivo surgido no del sujeto llamado Bourdieu, sino de las condiciones bajo las cuales ese sujeto se encuentra situado en un número determinado de espacios y círculos en los que se desenvuelve y en los que se vio obligado a intervenir. Si reducimos estos círculos al espacio de sus intervenciones académicas, ¿qué aparece ahí? La respuesta a esta pregunta es el objeto de la lección con la que concluyó su vida académica en el Colegio de Francia.

No se puede dudar ni de la honestidad ni de la radicalidad con la que ahí emprende Bourdieu su autoanálisis, que al mismo tiempo pretende ser un análisis sociológico-histórico de la situación que para él guardaban las ciencias, y en especial las ciencias sociales, en la Francia de su tiempo. Tampoco se puede cuestionar la buena fe con la que propuso salidas a la situación crítica que diagnosticó, pero sería caer en otra forma de esa ilusión, que tanto denunció él, llegar a aceptar lo que propuso como única respuesta a los problemas que denunció. ¿Qué problemas son éstos? Para responder a esta pregunta voy a descomponer el autoanálisis sociológico de Bourdieu en las dos dimensiones simultáneas que lo acompañan: 1) examen de las situaciones en las que él mismo se sitúa, y 2) examen de sí mismo

---

sin distorsión ni deformación [...]” (Bourdieu, 1997). Una restitución parcial del “contexto” en el cual surgió Bourdieu se encuentra en el primer capítulo del libro de Luis Pinto (2002).

a partir de las situaciones en la que se ubica. Reflexividad quiere decir, entonces, examen de sí mismo a partir del examen a que somete el contexto en el que toma conciencia de sí, evaluando como parte de la situación a aquellos otros actores con los que se relaciona e interactúa. Sin embargo, como finalmente trataré de mostrarlo, hay una parte que torna débil la reflexividad que se aplica Bourdieu y que es aquélla en la que no puede dar cuenta de los movimientos creativos de su propia subjetividad por ser incapaz de pensarlos a partir de la formación de su identidad en relación con y en oposición a otros.

*Science de la science et réflexivité* (2001) comienza por asumir un diagnóstico acerca del *estado* en el que se encuentran las ciencias: primero se encuentra en riesgo su autonomía debido a que cada vez se pierden más las fronteras entre las “ciencias puras” y las “ciencias aplicadas”, pero el problema más grande y grave que las ciencias enfrentan, y que Bourdieu no deja de denunciar a lo largo de su libro, es el que representan dos extremos filosóficos: el polo del formalismo que postula verdades ahistóricas y universales y el polo del relativismo que asume que no existe la verdad objetiva. En medio de estos dos extremos el peor partido es el que, sin duda, sacan las ciencias sociales, pues son ellas las que han contribuido no sólo a minar la verdad objetiva de la ciencia sino, incluso, su propia objetividad. De ahí la meta que se propone en este libro:

Someter la ciencia a un análisis histórico y sociológico cuya meta apunta no a relativizar el conocimiento científico [...], sino que pretende, por el contrario, permitir a aquel que hace la ciencia comprender mejor los mecanismos sociales que orientan la práctica científica, convirtiéndolo así en amo y poseedor no solamente de la naturaleza sino también [...] del mundo social en el cual se produce el conocimiento de la naturaleza (Bourdieu, 2001: 8).

Para llevar a cabo esta empresa, ¿de qué medios dispone y, sobre todo, a qué situación se enfrenta?

Los *medios* de que dispone no deberían de estar sujetos a discusión, pero tal no es el caso: se trata de utilizar la ciencia para examinar la ciencia sin que ello vaya en demérito de la propia ciencia social. Luego Bourdieu toma partido abierto por la ciencia, y en particular por una ciencia social que no teme aplicarse a sí misma sus análisis y métodos sin caer en los extremos del relativismo y/o del irracio-

nalismo. Es posible, por lo tanto, dice Bourdieu, hacer una sociología de la sociología que no caiga en la tentación de moda del relativismo y, por lo tanto, que se niegue a sí misma, y al hacerlo pueda dar muestra de que es posible defender y ejercer un *racionalismo historicista*, para el cual la verdad, a la vez que un producto de la historia, es irreductible a la historia (Bourdieu, 2001: 11). En síntesis, el medio que elige para llevar a cabo lo que llama “autoanálisis clínico” es el que le ofrece la ciencia y sobre todo su sociología, ciencia en la que Bourdieu deposita toda la fuerza de una verdad que logra imponerse y que al mismo tiempo ofrece los medios para liberarse de los constreñimientos causales que nos determinan, empezando por los que se ejercen sobre el mismo sujeto del conocimiento.<sup>13</sup> ¿Por qué esta defensa tan apasionada de la ciencia y la verdad?, ¿por qué enfatizó tanto Bourdieu la necesidad del conocimiento científico, así como la rigurosidad en la producción de la verdad científica?

Para responder a estas preguntas tendríamos que trasladarnos por un momento al contexto que tuvo frente a sí Bourdieu cuando dictó su última lección en el Colegio de Francia y tendríamos que reconstruir el conjunto variado de movimientos y discusiones que formaban (y forman) ese contexto, lo cual finalmente nos remite a la *situación* bajo la cual se autoexaminó Bourdieu. Esa situación que, guardando las proporciones y manteniendo las diferencias, es muy parecida a la de otros países occidentales (incluyendo en ellos a México), se encuentra atravesada por los signos del relativismo y por el extremo del irracionalismo, que a través de la posmodernidad ha llevado a una negación precisamente de la posibilidad de la ciencia y de la verdad en nombre de la defensa exaltada de la particularidad, de la diferencia irreductible de toda otredad, de la variedad y variabilidad de los contextos que son interpretados como “textos”, y finalmente de que todo (y nada) es posible. Y así París se ha convertido, como en las modas del vestir, en la pasarela por la que desfilan las modas teóricas más desconcertantes que están a la búsqueda de la novedad y lo inesperado. Y como eco de esas modas otros

<sup>13</sup> “No dejo de recurrir a la sociología para tratar de liberar mi trabajo sociológico de los determinantes sociales que ordinariamente pesan sobre los sociólogos. Dicho esto, no pienso un solo segundo que yo este plenamente liberado. A cada momento quisiera ser capaz de ver lo que no veo y siempre estoy a punto de preguntarme, de una manera un poco obsesiva, cuál es la caja que no he abierto, cuál es el parámetro olvidado que continúa manipulándome.” (Bourdieu, 1992: 183).

países, bajo circunstancias distintas, se han convertido o en sus repetidores ciegos y provincianos, o en sus discutidores, pero bajo las premisas que ellas mismas dictan. En medio de esas modas la verdad se ha devaluado de un modo tan rápido y sutil que resulta *demodé* defender la misma necesidad de la verdad y la objetividad. ¿Por qué? En términos sociológicos, ¿cómo explicar esta situación que tuvo frente a sí Bourdieu?

Sin duda esta situación no se puede explicar sin considerar lo que el mismo Bourdieu llama el “nomos” o la ley que rige la producción de un campo,<sup>14</sup> y a su vez esta “ley” es inseparable de las luchas que tienen lugar dentro de un campo por el control legítimo de la verdad.<sup>15</sup> De los intentos por establecer el “nomos” del campo en el cual se situó Bourdieu puedo reconocer –entre otros– dos de los esfuerzos más intensos por tratar de establecer de modo objetivo esa ley: uno es el del mismo Bourdieu ensayado en diferentes lugares;<sup>16</sup> el otro es el de Michel Foucault, también intentado en distintas formas.<sup>17</sup> Confrontados y evaluados, considero que ambos dan aspectos objetivos complementarios para poder explicar la situación vigente del campo intelectual y académico francés, pero al mismo tiempo esta confrontación de los esfuerzos de Bourdieu y Foucault por autoexplicarse explicando su propia situación revelan un fracaso parcial al mostrar que nadie puede ser juez y parte sin ser, simultáneamente, parcial.

#### FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS EN FOUCAULT Y BOURDIEU

Como miembros de una vanguardia modernista que se abría paso hacia finales de los años cincuenta, ambos compartían un mismo

<sup>14</sup> “Cada disciplina (como cada campo) está definida por un *nomos* particular, un principio de visión y de división, un principio de construcción de la realidad objetiva irreductible al de cualquier otra disciplina [...]” (Bourdieu, 2001: 103).

<sup>15</sup> “La ciencia, y sobre todo la legitimidad de la ciencia y el uso legítimo de la ciencia son, en cada momento, lugares de lucha en el mundo social y al seno del mundo social” (Bourdieu, 2001: 19).

<sup>16</sup> Véase, por ejemplo, el postfacio (“Veinte años después”), de su *Homo Academicus* (1984), así como el párrafo 2 (“Ensayo por un autoanálisis”) de *Science de la science et réflexivité* (2001).

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, la larga entrevista que mantiene Foucault con G. Raullet, “Structuralisme et poststructuralisme” (1983), así como el artículo de Foucault, “La vie: l’expérience et la science” (1985), ambos en *Dites et écrits* (1994, vol. IV).

humor anti-institucional que los situaba en los márgenes del sistema universitario establecido, oponiéndose tanto a las antiguas disciplinas que dominaban el campo académico (filosofía, filología, historia literaria), como a aquellos que las representaban ocupando la cumbre del poder temporal (Bourdieu, 1984: 299). No es sino a partir de los efectos que producen las recién redescubiertas ciencias humanas que se abre el espacio para una subversión de la filosofía, como práctica y como institución:

La adopción [...] del término de *antropología* [...] simboliza el formidable reto que las ciencias sociales, a través de su representante más eminente, lanzan a la filosofía, hasta entonces soberana, y que se afirma directamente en la confrontación entre Lévi-Strauss y Sartre, primer cuestionamiento real de un largo reinado sin compartir sobre el conjunto del campo intelectual (Bourdieu, 1984: 300).

A partir de este momento (1955-1960) se abre un espacio propicio para que las ciencias del hombre lleven a cabo una revisión de su vieja relación de subordinación con la filosofía, y entre ellas, por supuesto, se encuentra la sociología, ciencia y disciplina en condición minoritaria frente al resto de las ciencias humanas. Es preciso hacer una aclaración en este momento. El movimiento de apertura que provocaron las ciencias humanas al iniciar la década de los sesenta fue objeto tanto de una evaluación como de una explicación ambigua por parte de los mismos filósofos que encontraron en ellas un medio formidable con que oponerse a y subvertir la propia práctica de la filosofía. Para muchos de ellos el uso que hacían de temas y objetos de las ciencias sociales no impedía que siguieran ejerciendo una crítica y un rechazo de ellas, manteniéndolas en su posición subordinada frente a la filosofía. Y así, a pesar de que redescubrían temas y problemas ya tratados por las ciencias del hombre, era en los sitios filosóficos donde buscaban encontrar las fuentes de legitimidad de sus innovaciones filosóficas: “Es así como Foucault encuentra en Nietzsche el garante filosóficamente aceptable de la combinación socialmente improbable de la transgresión del artista y de la invención científica que él realiza [...] que [...] le permite cubrir de una honorabilidad filosófica una empresa de historia social o de sociología genética” (Bourdieu, 1984: 304). En tanto que otros, los menos, decidieron aceptar el reto que las ciencias humanas le planteaban a la

filosofía, transformándose de filósofos en un nuevo tipo de científico social para el cual no existían precedentes ni tampoco garantías:

El hecho de que me pensase desde el origen como etnólogo era lo que hacía [...] más aceptable subjetivamente la degradación relacionada con la transición de la filosofía a las ciencias sociales, [ello] me llevo a importar a la sociología mucho de lo que había aprendido haciendo filosofía y etnología: técnicas [...], métodos [...] y sobre todo [...] problemas y formas de pensar que apelaban al politeísmo metodológico que poco a poco teorice después. [...] Esto fue una manera de pasar a la sociología, pero a una sociología *redefinida y ennoblecida* [...] (Bourdieu, 2001: 196).

Fue debido a la distinta relación que mantuvieron con la práctica y la institución académica de la filosofía como Foucault y Bourdieu definieron sus respectivas posiciones en relación con las ciencias del hombre. En el caso de Foucault, la ruptura con la filosofía del sujeto y la conciencia, no obstante el uso que hace de la estructura que han puesto de manifiesto las ciencias sociales (por ejemplo, la lingüística) no lo llevó a ellas sino, por el contrario, *contra* ellas. Mientras que en el caso de Bourdieu ocurre lo opuesto: su ruptura con la filosofía del sujeto fenomenológico lo afirma en un movimiento creativo, que lo conduce a reconvertirse en científico social, primero como etnólogo, más tarde como sociólogo. A través de cada una de estas dos trayectorias se traza una relación distinta entre historia, política y verdad, que se encuentra determinada por la relación que cada una establece entre filosofía y ciencias sociales. Y es en este contexto, dividido por los extremos del formalismo y del relativismo, que cobra sentido una lucha por la verdad científica como un producto histórico pero irreductible a la historia (Bourdieu).

#### **LOS CONCEPTOS/INSTRUMENTOS DE UNA SOCIOLOGÍA REFLEXIVA**

¿Cómo tomar cada uno de los conceptos que a la vez son instrumentos para objetivar el espacio de una sociología reflexiva? Para empezar hay que respetar una condición que Bourdieu impone para la comprensión de sus conceptos y que es la de no tomarlos de modo aislado o como partes que se pueden comprender y utilizar de forma independiente:

Para ser más precisos, es un medio permanente para recordar que los conceptos no tienen otra definición que la sistémica y son concebidos para ser *utilizados empíricamente de manera sistemática*. Nociones tales como *habitus*, campo y capital pueden ser definidas, pero solamente al interior del sistema teórico que ellas constituyen, nunca en estado aislado (Bourdieu, 1992: 71).

En segundo lugar es preciso pensar los conceptos de Bourdieu no sólo en una relación de oposición con otros conceptos sociológicos y/o filosóficos sino, de un modo más general, situarlos en el contexto más amplio de la historia reciente de la teoría social. En este sentido son, sobre todo, conceptos “poleomológicos” que se forman en clara relación de oposición frente a otros conceptos sociales y, sobre todo, de cara a dualidades y oposiciones que dividen el campo de las ciencias sociales. Tal es el caso del concepto que es la unidad de análisis de la sociología de Bourdieu y a la vez el principio ontológico de la realidad social: el concepto de *campo*.

El concepto de campo contiene tanto un sentido heurístico como uno realista, y a la vez un sentido del quehacer sociológico y, por lo tanto, de la sociología como ciencia empírica. Bajo su primer sentido es un instrumento metodológico del que se vale el sociólogo que es inseparable de la visión ontológica que tiene de lo que es la realidad social. Me atrevería incluso a decir que la prioridad la tiene esta visión sobre el carácter instrumental del concepto: según esta visión, la realidad social es un cosmos extraño en tanto está constituida por espacios a su vez formados por puntos de vista que no se ven ni se saben como tales:

En las sociedades altamente diferenciadas, el cosmos social está formado por un conjunto de estos microcosmos sociales relativamente autónomos, espacios de relaciones objetivas que son el lugar de una lógica y una necesidad específicas e irreductibles a las que rigen los otros campos (Bourdieu, 1992: 73).

De este cosmos social formado por los espacios de los puntos de vista el sociólogo obtiene su objeto, que a la vez le impone una regla metodológica: para conocer y explicar este “cosmos” el sociólogo tiene que asumir de modo consciente y controlado su mirada sobre este “cosmos” como un “punto de vista” que, evidentemente, no sien-

do igual a los otros, se plantea como meta producir la verdad objetiva de esos puntos de vista subjetivos que se ignoran como tales.

Es decir, la sociología para Bourdieu se funda en un doble supuesto: primero, debe conocerse y asumirse como una perspectiva en medio de las que ya existen y, segundo, debe desarrollar la capacidad para poder asumir una doble posición: a la vez como punto de vista *inédito* sobre los puntos de vista de un campo y como posición asumida *dentro* de un campo (Karsenti: 1995: 667). Debe, pues, situarse en el interior de cada uno de esos espacios de puntos de vista para estudiarlos, pero sin confundirse con ellos y a la vez reconociendo la prioridad que tiene para su explicación la incorporación de los agentes que desarrollan los puntos de vista sobre el campo. ¿Cómo logra el sociólogo controlar su punto de vista como para que obtenga la verdad de los otros puntos de vista? Esta pregunta remite al sentido heurístico-metodológico del concepto de campo.

Con este concepto, Bourdieu impregna de un sentido al quehacer sociológico, y al hacerlo asume una posición en un campo o espacio que, igual a cualquier otro, también está formado por puntos de vista y por las relaciones objetivas que mantienen los agentes del campo que luchan por el monopolio legítimo, en este caso de una ciencia y una disciplina. Al tomar posición en este campo trata de establecer la lógica o “ley” bajo la cual se rige y que es el principio de explicación de las tomas de posición que lo rigen. Así, y siempre situado en el contexto del campo sociológico académico francés, se da cuenta de que éste se encuentra dividido y, por lo tanto, desgarrado en torno a oposiciones y divisiones que, desde su punto de vista, son estériles y por lo tanto llevan a problemas irresolubles. Por ejemplo, la dualidad que opone las estructuras objetivas a las experiencias subjetivas, lo externo a lo interno, lo material a lo ideal, el discurso a lo social o lo contrario, lo social como lugar de gestación del discurso. Para Bourdieu en estas oposiciones actúa un principio de determinación del campo igual a las otras formas de determinación que están presentes en otros campos y por lo cual esta ley escapa a la conciencia de los agentes. Esto significa que la sociología, y las ciencias en general, no son una excepción en la determinación de los campos y, por ende, en ella también está presente un fondo de inconsciente estructural que determina las posiciones de los agentes sociales. El concepto de campo es el medio a través del cual es posible acceder al conocimiento de estas determinaciones y, con él, al con-

trol necesario del propio punto de vista del sociólogo para producir la verdad de los otros puntos de vista. Medio de liberación a través de la generación de un nuevo tipo de conocimiento cuyo principio representa el concepto de campo, como concepto que funda un nuevo tipo de unidad de análisis.

Como unidad de análisis el concepto de campo pretende superar las oposiciones que dividen el campo sociológico francés y a la vez propone un tipo de reconciliación de esos contrarios en donde ninguno de ellos se reconoce. De ahí que entonces Bourdieu funda, a través del par *campo/habitus*, una unidad de análisis de lo social que a la vez que supera anteriores y actuales dualidades, inaugura un nuevo principio de explicación de la constitución y transformación de la realidad social. Lo anterior significa que con este par conceptual Bourdieu pretende superar las dualidades que han dividido a la sociología en tradiciones teóricas aparentemente irreconciliables, como las que oponen al individuo y la sociedad, el subjetivismo fenomenológico con el objetivismo estructural o, finalmente, la que hoy existe entre agencia y estructura. ¿En qué consiste esta nueva unidad de análisis?

Se trata de una unidad que establece que el campo es la instancia de intermediación entre opuestos como lo externo y lo interno, lo objetivo y lo subjetivo, a través de la retraducción que lleva a cabo de estas dualidades mediante la lógica específica del campo que es, finalmente, la que establece las determinaciones que operan en el campo.<sup>18</sup> En este sentido, a través de la unidad analítica de campo resulta posible –según Bourdieu– superar un doble reduccionismo: el reduccionismo internalista, que corresponde a la visión intelectualista de lo que es un campo, y la reducción externalista, que corresponde a la visión distanciada y neutral del científico que busca la imparcialidad. A través de esta doble superación Bourdieu logra distanciarse de operaciones sociológicas con las que podría ser confundida su sociología reflexiva, como la de Alvin Gouldner o como el “programa fuerte de sociología de la ciencia” de Barnes y Bloor. Frente a ambas, pero también frente a la etnometodología y la feno-

<sup>18</sup> “Mi hipótesis es suponer que [...] hay un universo intermedio que llamo *campo* [...], es decir, el universo en el que se incluyen los agentes y las instituciones que producen, reproducen o difunden el arte, la literatura o la ciencia. Ese universo es un mundo social como los demás, pero que obedece a leyes sociales más o menos específicas” (Bourdieu, 2000a: 74).

menología sociológica toma distancia Bourdieu, para oponerse a ellas, estableciendo sus límites. ¿Qué es, pues, un campo?:

En términos analíticos un campo puede ser definido como un tejido, o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones son definidas objetivamente en su existencia y en las determinaciones que ellas imponen a sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación actual y potencial [...]. (Bourdieu, 1992: 72-73).

Objetivar un campo supone para el investigador, situado en el campo, deshacer las categorías indígenas con las que se piensa y clasifica el campo, que generalmente proceden de las categorías de percepción de los agentes que lo constituyen. A esto lo llama Bourdieu “ruptura epistemológica”, porque implica una ruptura con las nociones o categorías con las que naturalmente se piensa un campo, para introducir en su lugar las categorías sociológicas. Objetivar un campo también significa establecer su lógica propia y, con ella, la función social que desempeña en relación con el campo, que define como el lugar en el que se sintetizan los campos de fuerza y en los que tienen lugar luchas cuyo objeto es el *monopolio de la violencia simbólica legítima* (Bourdieu, 1992: 87). Es decir, todo campo a su vez debe ser situado respecto a su relación con el campo de poder y de la violencia simbólica representados por el Estado. Como unidad de síntesis, el campo rompe con las dualidades usuales y establece que es a través de su autonomía y de su lógica como contribuye a la dominación en una sociedad determinada: “Un campo de producción cumple funciones sociales [...] de legitimación de un orden social, por el solo hecho de que obedece a una lógica propia” (Pinto, 2002: 94).

Lo inverso también puede ocurrir: que por su lógica el campo pueda entrar en conflicto con las fuerzas simbólicas que representan la legitimidad de un orden social. ¿De qué depende que la lógica de un campo pueda ir en uno o en otro sentido? De las relaciones que se tejen en el campo entre las posiciones y las tomas de posición que generalmente están atravesadas por la lucha y, por lo tanto, por la jerarquía que hay en todo campo entre dominantes y dominados. Estas posiciones y tomas de posición sólo se pueden explicar a través del concepto de *habitus*, centro creador de la lógica y la “ley” que rigen a un campo.

El *habitus* concentra la teoría de la práctica de Bourdieu y establece la relación entre agente y campo a través de un concepto de

acción. Es, al mismo tiempo, como él pretende superar, otra vez, dualidades que han dividido a las ciencias sociales. ¿Qué es, pues, el *habitus*?

Es el conjunto de posiciones y disposiciones generadas por un agente social como resultado de la incorporación que ha llevado a cabo de estructuras objetivas que tienen ahora una función eminentemente cognitiva y simbólica. Por lo tanto, existe una relación de correspondencia entre “campo” y “*habitus*”, en tanto que el primero establece las estructuras objetivas que el segundo incorpora y literalmente corporaliza, convirtiéndolas en categorías de percepción e interpretación del mundo. Cuando el campo se hace *habitus* funda su ley, que se cumple a través de cada acto que realiza el agente en respuesta a los actos de aquellos otros con los que interactúa en el campo:

La relación entre el *habitus* y el campo es desde el principio una relación de condicionamiento: el campo estructura el *habitus*, que es el producto de la incorporación de la necesidad inmanente de este campo o de un conjunto de campos más o menos coordinados –las discordancias pueden ser el principio de *habitus* divididos, incluso desgarrados. Es también una relación cognitiva o de construcción cognitiva: el *habitus* contribuye a constituir el campo como modo significativo, dotado de sentido y de valor, en el cual vale la pena invertir su energía (Bourdieu, 1992: 102-103).

Hay, pues, en Bourdieu una clara intención de incorporar al agente social en la creación del campo a través del *habitus*, pero esta incorporación no resulta del todo clara cuando se trata de establecer cómo es que el agente, que ya posee un *habitus* incorporado, puede actuar para transformar las estructuras del campo y así cambiar la desigualdad que rige al campo. Es decir, la pregunta es: ¿dónde y cómo puede aparecer la innovación en una acción cuando ésta ya se encuentra determinada por estructuras profundas incorporadas que actúan de modo inconsciente? Esta pregunta me lleva a concluir esta presentación sucinta de los conceptos de Bourdieu.

El par campo/*habitus* es la unidad de análisis que Bourdieu establece tanto como principio metodológico de su sociología como principio ontológico desde el cual concebir la realidad social. Como espacios objetivos están constituidos por las relaciones que mantienen los agentes que forman los campos a partir de las posiciones y las

tomas de posición con las cuales fundan una estructura que distribuye de modo desigual los reconocimientos y las recompensas. Los campos son, por ello, lugar de luchas entre dominadores y dominados, luchas que se escenifican a través de los *habitus* que constituyen a cada agente en la posición que mantiene. Son luchas reguladas por las reglas mismas del campo y cuya meta es apropiarse los recursos de un campo para ejercer sobre ellos un monopolio fundado en un discurso que legitime su dominación, pero a toda dominación corresponde una resistencia que se opone al monopolio que ejercen los dominadores y que se plantea cambiar la relación de fuerzas. En este punto, sin duda Bourdieu se encuentra y coincide con Foucault, ya que para ambos sólo hay historia en tanto los agentes se sublevaran, resisten y vuelven a actuar. La dinámica que impulsa el cambio en un campo es, pues, la lucha, y ésta es permanente. Por lo tanto, el campo está sometido a la tensión permanente del conflicto, pero ¿cuántas historias de sublevación y cambio en las relaciones de fuerza dejaron tanto Bourdieu como Foucault? Aunque soy consciente de que adelanto una generalidad que debería demostrar en lo particular, me atrevo a afirmar que pocas o casi ninguna.<sup>19</sup> ¿Por qué?, lo cual me lleva a otras preguntas.

En relación con la unidad analítica y ontológica de la sociología de Bourdieu me pregunto lo siguiente: manteniendo su autonomía y su ley propia, ¿cómo se relacionan o articulan los campos entre sí?, ¿cómo establecer, si tal cosa es posible, la intervención de un campo en otro? Y sobre todo: ¿qué efectos produce sobre la lógica de un campo la intervención de otro? En relación con el *habitus* como verdadero generador de un campo, ¿cómo situar la presencia en él de la innovación, la creatividad y la invención? Sobre todo, ¿cómo explicar el cambio de las estructuras de un campo a partir del *habitus* que supone la incorporación de estas estructuras? Es decir, ¿frente a qué clase de “socialidad” se ve expuesto el agente social para poder generar un *habitus* que abre la posibilidad de la innovación y el

<sup>19</sup> No obstante, quiero citar un solo caso en apoyo de esta generalización. *La distinción* (2002) es una investigación empírico-social que se puede leer como una sociología de los *habitus* que forman el juicio (Kant) de las clases dominantes y frente al cual se ven sometidos los *habitus* de las clases dominadas porque intentan reproducir, de un modo degradado, el buen gusto del juicio burgués. Sin embargo, una investigación empírico-social fundada en los mismos conceptos de Bourdieu es capaz de mostrar lo contrario que asume *La distinción*, a saber: la posibilidad de la formación de un “contrajuicio” positivo en las clases populares, que revela una especie de capacidad de creación en sus gustos sociales; véase Jan C.C. Rupp (1995).

cambio? Finalmente, respecto del campo que concentra el *monopolio de la violencia simbólica legítima*, es decir, el Estado, ¿qué clase de relaciones mantienen los campos, como entidades autónomas, con el campo del Estado? Y a su vez, ¿qué relación mantiene el Estado con los campos diferenciados que forman una sociedad? Siempre se puede decir que Bourdieu respondió a casi todas estas preguntas estableciendo que no se pueden responder de modo *a priori* y que sólo a través de investigaciones empíricas particulares es como ellas se podrían tratar (Bourdieu, 1992). Sin embargo, hago otra afirmación general que está sujeta a una demostración particular: no creo que sus investigaciones empíricas respondan a estas preguntas, y no lo hacen porque no se las plantean y, contra los deseos de Bourdieu, ellas se pueden leer o interpretar en un sentido opuesto a sus pretensiones teórico-metodológicas. Como lo voy a mostrar a continuación, dichas investigaciones se pueden leer como reconstrucciones históricas que privilegian la visión intelectual interna del campo, y sobre todo la visión de los dominadores, y no como historias sociales de los campos que incluyan la visión creativa de los dominados.

#### **SOCIOLOGÍA DE UN CAMPO: LA SOCIOLOGÍA DE LA SOCIOLOGÍA**

Como al principio de este trabajo lo aclare, Bourdieu establece como una regla metodológica fundamental que el sujeto de conocimiento se objete en el acto mismo de objetivación de sus objetos, que son los campos. Esta regla es coherente con su visión ontológica de que la realidad social es un cosmos de espacios de puntos de vista, en el cual el sociólogo representa un punto de vista más, con un estatus especial. Propone por ello un autoanálisis clínico cuya meta es ejercer sobre sí mismo un examen radical que logre sacar todo ese fondo de inconsciente estructural que determina su práctica de investigador y que a la vez logre situarlo en medio de sus objetos, que son los campos. La sociología de la sociología se convierte así en medio de autoconocimiento e instrumento de liberación, pero como también lo establecí desde el principio, existe un fondo práctico que impulsa esta necesidad de autoconocimiento en Bourdieu y que resulta de la percepción que tuvo de la situación que guardaba el campo de las

ciencias y, especialmente, el campo de las ciencias sociales en Francia. Como empieza por reconocerlo al principio de su última lección en el Colegio de Francia, la ciencia no sólo se ve aquejada porque cada vez más tienden a borrarse las fronteras entre las ciencias y las “ciencias aplicadas”. El peligro mayor viene de una propensión al relativismo historicista que termina por negar toda posibilidad de una verdad y una realidad objetivas. Por lo tanto, el objeto principal de esta lección es una defensa de la ciencia y la verdad a partir de una posición que califica de “racionalista histórica” o de “realista racionalista”, que conciliando los extremos del universalismo *a priori* y del relativismo historicista funda un nuevo principio de unidad según el cual la verdad es un producto histórico pero irreductible a la historia. De ahí la reconciliación de extremos que lleva a cabo y de polos que se oponen en el campo académico francés, como la unión de Kant con Durkheim y la unión de una filosofía con una sociología que se ven transformadas a partir de su mutua interacción.

Este es, de hecho, el objeto principal de *Science de la science et réflexivité* (2001), objeto que se cumple sólo a través de un rodeo que lo lleva a explorar, primero, el amplio campo de lo metacientífico, dentro del cual ubica a la sociología de la ciencia. Después de hacer un examen de este subcampo vuelve a tratar como objeto independiente el “campo científico”, por supuesto que desde la perspectiva de su sociología. Luego de este largo rodeo por fin cumple su meta y nos da los esbozos de una ciencia de la ciencia social, que concluye en un ejercicio de autoanálisis situado. Mi objetivo aquí es reconstruir tanto el rodeo que da por el subcampo de la sociología de la ciencia como la explicación que propone del campo científico, con el fin de mostrar que ambos están fundados en inconsistencias argumentales que son parte de las diferencias que existen entre lo que se propone Bourdieu y lo que realmente logra.<sup>20</sup> Sin embargo, este hecho no empaña su defensa de un racionalismo histórico y de la verdad científica como algo objetivo, causa que también hago mía. Sólo que la defensa que hace de ambos abre flancos por donde

<sup>20</sup> Defino esta diferencia como una inconsistencia lógica y no como un problema derivado de los conceptos de Bourdieu. Y una inconsistencia lógica es, simplemente, negar después lo que primero se afirmó al hacer uso de argumentos o principios que van en sentido opuesto a aquello de lo que se partió.

pueden volver a introducirse las sombras que han acechado sin cesar a la historia de la verdad: el universalismo y el relativismo.

La primer tarea del autoanálisis situado de Bourdieu, entendido como sociología de la sociología, es objetivar el campo en el cual se sitúa él a la vez como observador y como actor, pero esta objetivación la lleva a cabo a través de una serie de aproximaciones sucesivas que lo llevan a dar diversos rodeos. Dado que su primer objeto es el estado que guardan las ciencias, y en particular las ciencias sociales, su primera aproximación es situar el amplio campo de lo que define como estudios metacientíficos. Situado en este espacio empieza por reconocer las dificultades a las que se enfrenta aquel que lo toma como objeto y cuyo dominio es una condición para lograr conquistar su “derecho de entrada” al campo. Hay una dificultad especial que se volverá a encontrar y que es inherente a todo campo científico: que la ciencia y el uso legítimo de la ciencia son campos de luchas en el mundo social y al seno del mundo de la ciencia (Bourdieu, 2001: 19). No es posible, entonces, separar el significado de lo que es la ciencia de las luchas que tienen lugar por apropiarse y establecer un monopolio legítimo tanto de lo que el nombre implica como del objeto que estudia.

La siguiente aproximación es situarse en el espacio más acotado y limitado de la sociología de la ciencia. Es desde ahí que se propone llevar a cabo una sociología de la sociología, que define de un modo más concreto como una “historia social de la sociología de la ciencia” (Bourdieu, 2001: 19). Promesa que encierra un sin fin de posibilidades y que intenta ser también coherente con su unidad de análisis, el par “campo/*habitus*”. Por ende, es una historia que se plantea objetivar el espacio de las posiciones y de las tomas de posición, situando con ellas el espacio de las posibles estrategias llevadas a cabo por los científicos, pero es también una historia cuyo reto mayor es identificar el *habitus* que genera las posiciones y las tomas de posición de los agentes sociales, es decir, que logre explicar lo que tiene en común y a la vez de particular la práctica científica con respecto a otras prácticas sociales. Identificar el *habitus* científico es también situar la lógica o “ley” bajo la cual se rige el campo y, por ende, es establecer la retraducción que lleva a cabo el campo de las presiones que ejercen sobre él otros campos, es decir, y finalmente, se trata de explicar la relación que mantiene el campo científico con otros campos y cómo se ve afectada su lógica interna por la presencia en él de presiones

y posiciones de naturaleza política y social. Sin embargo, y por desgracia, las promesas que encierra su mirada de la sociología de la sociología como “historia social de la sociología” no sólo no se cumplen, sino que tampoco es coherente con las mismas exigencias que le impone su unidad de análisis “campo/*habitus*”. El resultado final es que Bourdieu se limita a hacer un examen sociológico de cuatro sociologías de la ciencia, manteniendo la posición de la mirada intelectual *interna* del campo, sin llegar a cumplir con la intención que promete y vuelve a repetir: establecer el estilo cognitivo de cada sociología de la ciencia y relacionarlo con las condiciones históricas de su producción (Bourdieu, 2001: 25). El resultado final es notable por la evaluación cognitiva que hace de cada una de las sociologías de la ciencia que examina, pero también es frustrante porque en realidad se trata de una evaluación *interna* de las sociologías sin que haya en ningún momento un intento de explicación de cómo la lógica del campo de estas sociologías involucra una traducción a la lógica del campo de las presiones y movimientos sociales y políticos que rodean su campo. Es decir, hay una ausencia de objetivación de las determinaciones que actúan como inconsciente estructural de las sociologías de la ciencia que toma como objeto la sociología de Bourdieu y que son ante todo condiciones sociales.<sup>21</sup> Pero esta ausencia es explicable en tanto resulta derivable de un componente que para Bourdieu es esencial en la fundación de un campo científico: su *autonomía*. Una y otra vez enfatiza el componente de la autonomía, e incluso lo convierte en un rasgo para dar una definición normativa de ciencia. En medio de todo esto hay una contribución notable de Bourdieu, que es la delimitación de los contenidos y de las fronteras que forman el subcampo de la sociología de la ciencia, visto –por supuesto– desde una perspectiva interior.

Al tomar posición en este campo aclara que no pretende hacer una síntesis de las sociologías o establecer una sociología plural de las sociologías. Su meta es más bien acentuar los logros y las conquistas alcanzadas por sobre las diferencias que fundan las oposiciones entre las sociologías de la ciencia, pero para lograr esta meta antes debe partir de una evaluación del estado en el que se encuen-

<sup>21</sup> Otra vez sólo en negativo puedo fundamentar esta crítica, al establecer que una historia social de la sociología es una historia de la formación de las categorías sociológicas a partir del vínculo que el campo sociológico mantiene con otros campos, y que de modo *a priori* no se puede establecer su autonomía.

tra el campo, y que desde su visión aparece como un espacio confuso y conflictivo, en el que deliberadamente tienden a borrarse las fronteras entre filosofía, sociología e historia de las ciencias, resultado de una reconversión continua no controlada de roles, en tanto que el sociólogo aspira a convertirse en filósofo y la historia busca fundarse en criterios predominantemente filosóficos. La conclusión a la que llega Bourdieu del estado que guarda este campo es importante: en él la filosofía sigue apareciendo como una disciplina fundamental, con lo cual domina el acto reflexivo como aquél ligado al coronamiento o al fundamento (Bourdieu, 2001: 35). Finalmente hay poco tratamiento de datos empíricos, interminables discusiones teóricas y, con el dominio que mantiene el constructivismo radical, una concepción del trabajo científico interpretado como texto. ¿Cuáles son las sociologías de la ciencia que examina Bourdieu?

Son cuatro sociologías, que comprenden: la del funcionalismo mertoniano; la teoría de los paradigmas y las revoluciones científicas de Thomas S. Kuhn; la sociología del programa fuerte de Barnes y Bloor y, finalmente, la del constructivismo radical derivado de los estudios etnográficos de laboratorio. Hacer la historia de estas sociologías como historia social del campo de la sociología de la ciencia conlleva varias dificultades. La principal, dice Bourdieu, es que la misma historia es un campo de luchas en el cual cada actor genera su propia visión de esta historia, y por ende no puede determinarse un estatus de verdad indiscutible. Por lo tanto, Bourdieu asume, como resultado de una acción reflexiva, que su historia del campo –si así se le puede llamar– está hecha desde la perspectiva de un punto de vista particular. No aspira tampoco, a través de esta historia, a encontrar una solución última, que sería la que aportaría su sociología, pero si establece una diferencia que hay entre ella y las otras, la cual consiste en que su sociología puede situar a las otras sociologías a partir de la posición que ocupan en el campo de la sociología de la ciencia, pero lo inverso no ocurre, es decir, esas sociologías no pueden ni situarse en el campo ni situar la de Bourdieu. Ahora bien, ¿qué historia (sociológica) es la que Bourdieu hace de las cuatro sociologías de la ciencia que examina?

Para empezar no es una historia social, sino una historia *interna*<sup>22</sup> de las sociologías organizada a través de los dos polos en torno a los

<sup>22</sup> Con esto me refiero a que es una historia hecha desde el punto de vista de los agentes que forman el campo. Por lo tanto, desde sus categorías indígenas que en ningún momento son objeto de examen al establecer su formación y su función en y fuera del campo.

cuales se han movido y que son los que organizan el campo de la sociología de la ciencia: el polo internalista y el polo externalista. Es decir, o bien la visión de la ciencia desde la posición intelectualista interior que enfatiza los rasgos formales-universales de la ciencia (como lo hace la sociología de Merton), o bien la visión externalista que hace de la ciencia un producto social y cultural (como ocurre en el programa fuerte de Barnes y Bloor). En medio de ambas se encuentra la teoría de Kuhn, que para Bourdieu es sólo una visión de la ciencia realizada desde la posición interna al campo científico. Y finalmente está la del constructivismo radical, en la que hace una distinción de tendencias: una variante de los estudios etnográficos de laboratorio ha tocado un aspecto de la acción científica no tratado hasta ahora por la sociología: el aspecto privado que revela el proceso de gestación de las ideas de los científicos, que no tiene nada que ver con lo que señalan ni los libros de metodología científica ni tampoco con las reconstrucciones *ex post* que realizan los propios científicos. Frente a ésta existe una variante radical del constructivismo, representada por los trabajos de Woolgar y Latour, quienes al asumir que el hecho científico es un “hecho construido” traducen esta construcción a la acción de construir la realidad como un texto que demanda ser descifrado a través de una técnica simbólica de interpretación textual. Esta variante, hoy hegemónica, es uno de los indicios más claros del dominio del relativismo posmoderno en las ciencias sociales para Bourdieu. Con todo y lo notable que son estos análisis sociológicos de las sociologías de la ciencia que examina creo que resulta claro que de ningún modo se pueden tomar como una historia social de las sociologías de la ciencia. En todo caso, si de historia se trata, serían una “historia interna” de las posiciones que forman el campo de la sociología de la ciencia.

La siguiente posición y aproximación que asume Bourdieu es presentar su concepción del campo científico, con el fin de oponerla a las sociologías de la ciencia que antes examinó. El punto medular aquí es mostrar los rasgos que comparte el campo científico con otros campos y, a la vez, las diferencias que lo separan de ellos. Estas diferencias dependen de la lógica del campo a su vez producida por un *habitus* que hace posible entender las peculiaridades que guarda la práctica científica frente a otras prácticas. Identificando el *habitus* que genera el campo científico, Bourdieu quiere defender una tesis con la que se opone a los dos extremos que dividen el campo de la sociología

del conocimiento y de la sociología en general: el polo del formalismo *a priori* y el polo del relativismo historicista. Supera esta dualidad a través de una nueva unidad que sostiene que la verdad es un producto histórico irreductible a la historia. Voy a concentrarme en este punto, por ser el argumento medular con el que defiende Bourdieu su posición como la de un “realismo racionalista” o “racionalismo histórico”.

Bourdieu retoma y afina mucho de lo que antes ya había introducido en torno a lo que es un campo científico (Bourdieu, 2000a) y en torno a lo que aclara sobre lo que llama los “usos sociales de la ciencia” (Bourdieu, 2000b). El campo científico es un campo igual a otros campos pero también diferente. Esto quiere decir que también está estructurado por un conjunto diferenciado de posiciones y tomas de posición que se mueven alrededor de luchas por el monopolio legítimo del nombre y el objeto de una disciplina. Luego entonces, la ciencia es un espacio de puntos de vista en el que no está ausente el conflicto entre posiciones diferenciadas que, también aquí, se dividen entre dominadores y dominados. ¿Cómo se genera este campo?

Es el *habitus*, entendido como acciones generadoras del campo, lo que establece las distinciones del campo científico frente a otros campos. El *habitus* es una teoría de la práctica científica, de cómo se constituye y reproduce. Y aquí retoma Bourdieu elementos de otras sociologías y los funde para elaborar su concepto de práctica científica. La práctica científica se aprende como un oficio, no a través de reglas que se conocen e interiorizan ni tampoco siguiendo los modelos que elaboran los manuales de metodología:

Este dominio práctico es una especie de [...] *arte de conocer* que puede ser comunicado mediante el ejemplo, y no por preceptos [...] y que no es tan diferente del arte de hacer una buena pintura [...] sin ser necesariamente capaz de articular los criterios que pone en práctica (Bourdieu, 2001: 79).

No obstante, a diferencia de otras prácticas que también así se aprenden, la práctica científica es teoría realizada; por lo tanto, las estructuras que incorpora son teorías en estado práctico, que el científico interioriza siguiendo un proceso de socialización del que generalmente no es consciente. Si bien hasta aquí resulta plausible la explicación de Bourdieu del *habitus* científico, ésta se torna discutible cuando establece la naturaleza de las estructuras teóricas que incorpora el científico en su acción:

Este aprendizaje es la adquisición de estructuras teóricas extremadamente complejas que, por otro lado, pueden ser puestas en forma y en fórmulas concretamente matemáticas, y que pueden adquirirse de manera acelerada gracias a la formalización (Bourdieu, 2001: 82).

Al imponer el criterio de la formalización matemática como uno de los rasgos de la práctica científica y como un derecho de entrada al campo científico Bourdieu cede a uno de esos extremos que pretende superar-incluir en su nueva unidad, y que es el extremo del formalismo. Así, Bourdieu pierde de vista que no todas las prácticas científicas aspiran al ideal de la formalización matemática y que hay ciencias cuya práctica se funda en la relevancia de otras propiedades; por ejemplo, hay tendencias en las ciencias sociales –como la del propio Bourdieu– que valoran más las propiedades que se desprenden de las relaciones cualitativas que las propiedades cuantitativas de las cosas. Con todo, esta pérdida de visión de la unidad y diferencias en las ciencias en Bourdieu es explicable toda vez que la discusión sobre la cientificidad de las ciencias sociales es una discusión recurrente dentro de estas ciencias que ha llevado, muchas veces, a su anulación como ciencias. Volveré sobre este punto más adelante.

El *habitus* que genera la práctica científica trae con ella las “reglas” del campo o la lógica bajo la cual éste se rige, y aquí es donde viene uno de los argumentos más controvertibles de Bourdieu. Primero es preciso aclarar que estas “reglas” no aparecen como algo exterior a la acción, que las reconoce para guiarse. Son inmanentes a la acción misma y, por lo tanto, no es posible distinguir entre regla y acción. Segundo: estas reglas son formas de “saber hacer” que en tanto mantienen un estado práctico raramente son explicitadas o convertidas en objeto de sistematización consciente. Finalmente, el científico aprende estas reglas como un aprendiz, a través del contacto con los maestros que dominan el oficio y, por ende, a través de un proceso de socialización que paulatinamente lo va capacitando.<sup>23</sup> Pero, ¿qué reglas son estas que el científico incorpora de modo inconsciente y que son las que guían su práctica científica?

Estas reglas, que son a la vez las que norman las luchas que tienen lugar en el campo científico, son la de la argumentación y la

<sup>23</sup> Sobre el significado de “seguir una regla” y su relación con el concepto de *habitus*, véase el excelente artículo de Charles Taylor (1995).

del intercambio racional, que aceptan la instancia de lo real como el tribunal definitivo a partir del cual decidir la controversia en torno a la verdad de una afirmación. Por lo tanto, el campo científico es: “Un universo de relaciones objetivas de comunicación y de competencia reguladas en materia de argumentación y de verificación” (Bourdieu, 2001: 139).

Las reglas del campo científico son convenciones creadas por el *habitus* que enfatizan la necesidad de la argumentación racional y de la corroboración empírica para sustentar la verdad. ¿Qué son, entonces, la verdad y la objetividad?

Primero: verdadero no es un enunciado que mantiene una relación de correspondencia con lo real. Es aquello producido de acuerdo con las reglas del campo intersubjetivamente creadas y aceptadas. La producción de la verdad es, pues, afirma Bourdieu, un acto social que involucra a colectivos, y sólo dentro de los colectivos se decide la verdad a través de normas de comunicación y argumentación (Bourdieu, 2001: 143). Lo mismo ocurre con la objetividad, la cual es un producto social del campo que depende de las reglas intersubjetivas del propio campo. Por lo tanto, el conocimiento científico es producido a través de una doble relación: 1) la del sujeto investigador con su objeto, y 2) la que mantienen entre sí los sujetos respecto del objeto:

El hecho es conquistado, construido, constatado en y por la comunicación dialéctica entre los sujetos, es decir, a través de los procesos de verificación, de producción colectiva de la verdad, en y por la negociación, la transacción y también la homologación, ratificado por el consenso explícitamente expresado (y no solamente en la dialéctica entre la hipótesis y la experiencia) (Bourdieu, 2001: 144).

La ciencia es, pues, una empresa colectiva guiada por reglas inmanentes a la acción científica que le dan una fuerza intrínseca a la verdad:

La idea verdadera tiene una fuerza intrínseca al interior del universo científico, bajo ciertas condiciones sociales. Es una fuerza de convicción que se impone al adversario concurrente que trata de refutarla [...] (Bourdieu, 2001: 144)

Así es como Bourdieu puede concluir que la verdad es una producción histórico social que, debido a las reglas que la producen

(comunicación racional y argumentación), es algo inmanente a la historia pero que se puede desligar de la historia. Es decir, se pueden unir dos extremos en una nueva síntesis: por ejemplo, se puede decir que toda realidad objetiva es una realidad construida, pero que la construcción del hecho no pone en duda su objetividad, toda vez que esa construcción transcurre bajo condiciones controladas. O como lo dice Bourdieu: “toda ciencia es una construcción que hace emerger un descubrimiento que es irreductible a la construcción y a las condiciones sociales que lo vuelven posible” (Bourdieu, 2001: 151). Así es como funda su “racionalismo realista”, es decir, superando los extremos que dividen todavía hoy el campo metacientífico, y en concreto el subcampo de la sociología de la ciencia. Estos extremos son: 1) el del absolutismo lógico que se opone al relativismo histórico, 2) el del *a priori* universal que se opone a lo empírico particular, y 3) el que opone la razón a la experiencia.

Para lograr la nueva síntesis, en la que son reconciliables “historia” y “verdad”, Bourdieu propone la siguiente estrategia: asumir a Kant pero sólo hasta el punto de transformarlo a través de Durkheim. Es decir, primero sustituir el *a priori* universal de Kant por las condiciones socialmente constituidas, tal y como lo hace Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*. En segundo lugar, mostrar cómo el proceso de historización de la interrogación kantiana debe culminar en una objetivación científica del sujeto de conocimiento, es decir, en una sociología de la sociología (Bourdieu, 2001: 153). En esta objetivación se funda la operación reflexiva de esta sociología, cuya meta es objetivar el “inconsciente estructural”, que también determina los actos del sujeto de conocimiento. Filosóficamente se trata de un doble movimiento: por un lado de un *a priori* histórico que, como estructura incorporada, organiza la percepción y la cognición del sujeto que conoce; por otro lado es un *a posteriori*, porque las estructuras *a priori* incorporadas fueron antes estructuras objetivas producidas por toda una serie de aprendizajes comunes (Bourdieu, 2001: 154). A partir de esta conciliación de posiciones Bourdieu funda una nueva posición, la del “racionalismo histórico”, que no ve ninguna contradicción entre historia y verdad:

Es posible plantear la historicidad radical de las normas lógicas y al mismo tiempo salvar a la razón, y sin que esto involucre la necesidad de acudir a soluciones trascendentales y tampoco sin exceptuar a la razón sociológica

misma del cuestionamiento sociológico al que somete a todo pensamiento (Bourdieu, 2001: 160).

El “nomos” o ley del campo científico es esta razón inmanente a la historia pero que al mismo tiempo logra desprenderse de la historia a través de reglas que hacen posible historiar el *a priori* de las estructuras dialógicas en las que encarna la razón científica. Dicho de otro modo, Bourdieu se reencuentra, por mediación de Kant, con Habermas, y acepta que las propiedades formales que éste reconoció para los actos del habla se pueden encontrar y hacer valer en el contexto del campo científico:

Los campos científicos son universos al interior de los cuales las relaciones de fuerza simbólicas y las luchas de intereses que ellas favorecen contribuyen a dar su fuerza al mejor argumento (al interior de los cuales la teoría de Habermas es verdadera, pero no lo es en tanto no plantea la cuestión de las condiciones sociales de posibilidad de estos universos e inscribe esta posibilidad en propiedades universales del lenguaje mediante una forma falsamente historizada de kantismo) (Bourdieu, 2001: 161-162).

Este encuentro de Bourdieu con Habermas por mediación de Kant me lleva a preguntarme por qué la necesidad de encontrar en este filósofo alemán los medios con los cuales poder asumir y defender un “realismo racionalista” que hace suyas la necesidad de la verdad y la objetividad de la realidad, pero a partir de argumentos racionales dialógico-trascendentales. Es como si se experimentara así un límite filosófico al que ha llegado la sociología, que le impide salir de las filosofías que han sido las fuentes de las que se alimentó desde que nació como ciencia: Kant o el utilitarismo del empirismo inglés. O como dice Han Joas:

Es verdad que en el caso de Max Weber se ha reflexionado recurrentemente sobre la influencia neokantiana; [mientras que la] dependencia de Emile Durkheim del neokantismo francés [...] no ha sido apenas investigada (Joas, 1998: 273).

Resulta evidente el círculo filosófico en el que se ha mantenido la sociología desde que nació (Kant), como si el horizonte de la filosofía quedara limitado al nombre de un hombre y a la filosofía que

él representa. Tengo la intuición de que la respuesta que encierra este problema remite a la persistencia del dominio que han ejercido y ejercen todavía ciertas tradiciones filosóficas nacionales, pero hasta aquí todo encaja perfectamente y Bourdieu afirma haber resuelto un problema filosófico (el que opone a la historia y la verdad), con lo cual puede hacer plausible que la verdad científica es una creación histórica resultado de reglas dialógicas de acción, que se independiza de la historia. Sin embargo, esta visión coherente se rompe al tratar lo que se mantiene en suspenso a todo lo largo de la lección de Bourdieu: la lógica del campo de las ciencias sociales.

Al llegar a este punto, Bourdieu se ve obligado a explicar por qué las ciencias sociales son ciencias, pero no igual que las ciencias naturales:

Contra esta resistencia multiforme a las ciencias sociales [...] es que afirmo que las ciencias sociales son ciencias como las otras, pero que tienen una dificultad particular para ser ciencias como las otras (Bourdieu, 2001: 168).

Explicar estas dificultades es parte del objeto de una ciencia de la ciencia social, esto es, objetivar el fondo de inconsciente estructural que determina tanto a estas ciencias como a sus agentes sociales. Y al hacer esto, ¿qué encuentra Bourdieu desde el punto de vista que mantiene en el campo de las ciencias sociales? Encuentra un conjunto de cualidades que marcan las particularidades de estas ciencias, como las siguientes: 1) débil autonomía de su campo científico y, por lo tanto, una gran intervención de fuerzas ajenas al campo que son las que deciden la lógica del campo; 2) débil derecho de entrada, resultado de un bajo perfil de exigencias argumentativas y demostrativas y, por lo tanto, cualquiera se siente experto y opina o bien su juicio no se encuentra controlado por las pruebas de la discusión crítica; 3) agentes desigualmente situados en el campo respecto de la defensa que hacen (o no) de la autonomía del campo; 4) la naturaleza del “objeto” de las ciencias sociales. En el caso de estas ciencias, dice Bourdieu, lo “real” es ciertamente un dato objetivo, pero sujeto a una doble construcción en la que está de por medio una lucha por definir qué es lo real. Construido por los actores que desde su visión imbuyen de un sentido al hecho que construyen, y construido por el investigador social sobre la base de la construcción realizada por el actor social, no para hacerla valer sino para incluirla

en su explicación (Bourdieu, 2001: 172). En consecuencia, y finalmente, 5) tanto en el objeto como al interior del campo donde se construye el objeto se libra una lucha por la construcción del objeto y por el significado mismo que involucra el nombre de la disciplina social desde donde se lleva a cabo tal acción. En conclusión, el “nomos” o ley del campo científico que antes había establecido Bourdieu tiene una excepción: que no se cumple en el caso de las ciencias sociales: “La verdad científica no se impone por ella misma, es decir, por la sola fuerza de la razón argumentativa [...]” (Bourdieu, 2001: 173).

La sociología resulta ser, entonces, no sólo una ciencia débil –y lo es más en tanto se propone ser más científica–, sino que además sus agentes, los sociólogos, sobre todo cuando ocupan posiciones dominantes, no sólo son ignorantes sino además no quieren saber nada de las dificultades y obstáculos que enfrenta el campo para lograr su autonomía. Por lo tanto, esta ciencia no puede esperar el reconocimiento unánime que reciben las ciencias naturales porque está condenada a ser objeto de disputas interminables (Bourdieu, 2001: 175).

Una pregunta está en el aire: ¿lleva todo lo anterior a negar un *nomos* o ley propia para el campo de las ciencias sociales? Bourdieu responde en términos negativos: si existe una ley del campo científico social ésta no es similar a las reglas de la argumentación y la corroboración dialógica que actúan en el campo de las otras ciencias. La descripción que nos da sobre las particularidades del campo de las ciencias sociales debería llevar a formular una reflexión sobre la historia de este campo que pueda explicar la formación de los *habitus* que ahí existen. Es decir, se trataría de una historia que asumiera como objeto el fondo inconsciente estructural que determina las prácticas de los agentes del campo a través de un *habitus* incorporado, pero tengo la impresión (y quizá me equivoque) de que Bourdieu no dejó ninguna historia semejante ni tampoco un esbozo de ella en sus artículos dispersos. Quiero decir, que no hay un texto de Bourdieu que se pueda leer como una historia sociológica de las estructuras inconscientes que formaron el campo en el que surgió la sociología como ciencia y disciplina en Francia. Por lo tanto, hay una diferencia total entre *Homo Academicus* (1984) y la historia del nacimiento de la sociología académica francesa de Laurent Mucchielli, *La découverte du social* (1998). El primer texto es una sociología del campo académico francés a través del campo formado por el sistema universitario, espacio en el cual sitúa a las ciencias so-

ciales y a la filosofía. Sin duda esta sociología aporta elementos valiosos para una historia social de las ciencias sociales, pero *no* es una historia semejante. Por el contrario, y a pesar de que se diga que se trata de una visión interna intelectualista, el libro de Mucchielli es una historia que tiene como objeto la formación del espacio en el cual surgió la sociología como ciencia y disciplina universitaria. Espacio múltiple y complejo, como tal no reducible al espacio institucional del sistema universitario francés. Todo esto me lleva, para concluir, a emprender un breve “análisis del autoanálisis” con el que Bourdieu concluye su lección del Colegio de Francia.

*ANÁLISIS DE UN AUTOANÁLISIS O LOS LÍMITES DE  
LA SOCIOLOGÍA REFLEXIVA DE PIERRE BOURDIEU*

Bourdieu concluye su lección con su mayor esfuerzo por objetivar su posición en el campo en el que está situado, que es el de la sociología en la Francia del momento. En este esfuerzo se pone en juego todo lo que ha dicho en torno a las cualidades que distinguen a una sociología de la sociología como sociología reflexiva. Es decir, se trata, como él lo dice, de un ensayo de autoanálisis que se plantea objetivar, hasta donde le es posible, todo ese fondo de inconsciente estructural que ha determinado su práctica como sociólogo y que, al tener conocimiento de él, le permite liberarse de ese fondo. ¿Lo logra? Es decir, ¿logra su autoanálisis llegar hasta el fondo más recóndito de ese inconsciente como para conocerlo y así dominarlo? En realidad logra llegar a ese fondo estructural sólo en tanto puede delimitar las fronteras de los campos en o frente a los que se formó. Y bajo este aspecto nos da un trozo de la historia actual de los campos de la filosofía y la sociología invaluable. No obstante, las inconsistencias argumentales que antes examiné y que aparecen cuando se confronta lo que Bourdieu se propone hacer con lo que en realidad hace en sus investigaciones sociológicas se pueden interpretar también como *lagunas* inmanentes a sus estudios sociológicos y que sólo se pueden explicar, siguiendo la lógica de Bourdieu, como parte de ese inconsciente estructural al cual él no pudo llegar. Para terminar esta revisión de la sociología reflexiva de Bourdieu me propongo establecer las lagunas que son inherentes a su concepto de reflexividad y que él no percibió por no ser capaz de objetivar un trozo de ese

inconsciente estructural que determinó su práctica sociológica aunque, por otro lado, al objetivar los campos en los que sucesivamente se movió y formó, que fueron los de la filosofía y la sociología, logra plantear un problema actual que viene del pasado, aunque no es una repetición del ayer. Se trata así de reconocer en el presente la presencia de un problema que tiene una historia que se remonta a un pasado, y en especial al pasado de la historia de la sociología en Francia.

¿Qué laguna es la que puedo percibir en la reflexividad de la sociología reflexiva de Bourdieu? En su ensayo sobre auto-objetivación distingue por lo menos diez sentidos del concepto de “reflexividad”, que se pueden incluir en tres niveles: 1) en un nivel metodológico la reflexividad es una manera de actuar y, por lo tanto, de practicar la sociología, estableciendo como primer principio de esta práctica la objetivación del espacio en el que ella surge y se desarrolla; 2) en un nivel epistemológico es una condición para la construcción del conocimiento de los objetos a explicar, el autoconocimiento del sujeto de conocimiento; finalmente, 3) en un nivel ético y político es un deber que el sociólogo tiene que cumplir para lograr así un máximo de honestidad y objetividad en lo que quiere estudiar, al ponerse como primer principio saber lo que lo impulsa a conocer y objetivar lo que Bourdieu llama la “*illusio*” o el juego en el cual participa y en el cual cree. Sin embargo, en estos tres niveles hay una ausencia que se destaca cuando Bourdieu enfatiza que la reflexividad no es un acto solitario, de tipo introspectivo, sino una acción colectiva que sólo se puede llevar con otros y en medio de otros. Hay, por lo tanto, una ausencia que se me ocurre llamar (quizá no siendo fiel a la palabra) fenomenológica, y con la cual me refiero a una teoría que involucre una explicación de la socialización por la cual se forman sujetos como los que postula Bourdieu para su sociología. ¿A qué me refiero?

No hay en la sociología de Bourdieu una parte dedicada a explicar las condiciones sociales para la formación de una identidad reflexiva, no sólo en el investigador sino en cualquier actor. Es decir, una teoría que tenga como objeto la forma en que todo actor puede cumplir el doble rol de sujeto y objeto de observación de sí mismo, como una respuesta a las interacciones en las que se ve involucrado. En ellas se está moviendo sucesivamente de actor a observador de sí mismo a través de las reacciones que provoca en otros. Esto George Herbert Mead lo explicó por medio de la división que funda toda iden-

tividad entre un Yo y un Me,<sup>24</sup> en la cual las posiciones de cada instancia son funcionales de acuerdo con las posiciones que asuma el sujeto frente a sí mismo por mediación de otros sujetos.<sup>25</sup> Mi hipótesis es que en Bourdieu tal explicación no existe porque es más fuerte en él un modelo filosófico de subjetividad que arranca de la tradición cartesiana y que aprendió en la escuela francesa de filosofía a través del modelo psicológico de la introspección que fundó Víctor Cousin.<sup>26</sup> Este modelo de subjetividad es la base que Bourdieu toma para explicar su concepto de *habitus* como un interior que se forma por la incorporación de un exterior. Mi segunda hipótesis es que por este modelo de subjetividad Bourdieu no puede explicar los movimientos o los actos creativos de los actores como innovaciones inesperadas que rompen cursos establecidos de la acción en tanto tienen la capacidad de autoexaminarse al poner como objeto a sus propias acciones y modificarlas. Leído de cierta forma, el autoanálisis de Bourdieu nos da la prueba de la existencia de esta clase de identidad en la que el sujeto se convierte en objeto y es capaz de crear cursos inéditos de acción, pero se trata de entender este proceso de formación de la identidad no como algo excepcional, propio sólo de sujetos geniales y especiales. Como lo dice Joas, citando a Dewey, se trata de mostrar de qué forma la creatividad científica es un caso del proceso generalizado de creación y no hacer de la creatividad científica una situación excepcional de la creación intelectual (Joas, 1998: 293).

Finalmente, al objetivar su inconsciente estructural Bourdieu logra objetivar el estado en el que se encontraban la filosofía y la sociología al incorporarse a ambas. Es decir, la autoconciencia que alcanzó del *habitus* que lo constituyó es el resultado de divisiones a las que siempre se enfrentó y se planteó superar fundando una nueva unidad.

La primera división a la que se enfrentó fue la de la separación-oposición entre la filosofía y la sociología y, en ella, a la posición

<sup>24</sup> En francés existe el doble pronombre personal, *je* y *moi*, que aluden a sentidos distintos. La tradición de la filosofía cartesiana se fundó en el yo como “*moi*”, es decir, como sujeto que es capaz de adquirir el solo su autoconciencia. Mead concibe el Yo no como “*moi*” sino como una identidad que sólo se adquiere de modo relacional, a partir de otros pero también contra otros.

<sup>25</sup> Sobre este punto véase, de Ignacio Sánchez de la Yncera, *La mirada reflexiva de G. H. Mead. Sobre la socialidad y la comunicación* (1994), así como el artículo más puntual de Mitchell Aboulafia, “A (Neo)American in Paris: Bourdieu, Mead, and Pragmatism” (1999).

<sup>26</sup> Véanse para este punto los artículos de Jean Goldstein (1994) y de Doris S. Goldstein (1968), que son ejemplos claros de lo que significa hacer la historia social de una filosofía.

eminente, casi aristocrática, que asumió la filosofía frente a la sociología, y a la posición de paria, degradada, que tenía la sociología. Su creatividad se puso en juego cuando se planteó no sólo superar esta división sino, sobre todo, invertirla, haciendo de la sociología una ciencia con dignidad, sin que ello implicara abandonar la filosofía. O más bien, suponía criticar sociológicamente la institución y la práctica pedagógica de la filosofía, reducto de una oposición constante a las ciencias sociales y en especial a la sociología, practicando así de otro modo la filosofía. Es de la ubicación de esta oposición entre filosofía y sociología de donde nace la capacidad que tuvo Bourdieu para situar un problema actual que viene del fondo de un pasado. Y la permanencia de esta oposición en Francia habla de la dialéctica histórica de un problema presente que parece todavía no superado, a pesar de los esfuerzos del individuo llamado Bourdieu. Pasado que más bien parece vigente, cuando otra vez tienden a borrarse las fronteras entre filosofía y sociología a favor de la primera y en contra de la segunda.<sup>27</sup> De la historia pasada de este problema es que hoy hay que hacer la historia. Cabe preguntar: ¿hasta qué punto reproducimos hoy esta historia, en México, bajo la fuerza de la moda de la posmodernidad?



<sup>27</sup> Un ejemplo de esta confusión que hoy domina gracias a la posmodernidad es el “affaire” tragicómico de Madame Teissier y de la sociología-filosofía que se encuentra detrás de este caso, la de Michel Maffesoli. Este caso es objeto de un detenido estudio sociológico realizado por Bernard Lahire en un artículo publicado en *Sociológica*, núm. 53.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Aboulafia, Mitchell  
 1999 "A (Neo) American in Paris: Bourdieu, Mead and Pragmatism", en Richard Schusterman (ed.), *Bourdieu. A Critical Reader*, Basil Blackwell, Londres.
- Alexander, Jeffrey C.  
 2000 *La réduction. Critique de Bourdieu*, Cerf, París.
- Bourdieu, Pierre  
 1980 *Le sens pratique*, Minuit, París.  
 1982 *Leçon sur la leçons*, Minuit, París.  
 1984 *Homo Academicus*, Minuit, París.  
 1992 *Réponses. Pour una anthropologie reflexive*, Seuil, París.  
 1997 "Pasaporte a Duke", en Pierre Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México D.F.  
 2000a "El campo científico", en Pierre Bourdieu, *Los usos sociales de la ciencia*, Nueva Visión, Bueno Aires.  
 2000b *Los usos sociales de la ciencia*, Nueva Visión, Buenos Aires.  
 2001 *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, París.  
 2002 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.  
 2003 "L'objectivation participante", en *Actes de la Recherche*, núm. 150, Liber, París.
- Casillas, Miguel Ángel  
 2002 "Notas sobre el campo universitario mexicano: Homenaje a Pierreu (1930-2002)", en *Sociológica*, núm. 49, mayo-agosto, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México D.F., pp. 131-162.
- Durkheim, Emile  
 1992 *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, La Piqueta, Madrid.  
 1975 *Textes*, tres vols., Minuit, París.
- Diccionario Ilustrado Océano de la Lengua Española*, 2003.
- Farfán, Rafael  
 2003 "Acción, valores y guerra. El programa de Hans Joas para la teoría social actual", en Adriana García Andrade (coord.), *Teoría sociológica contemporánea: un debate inconcluso*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México D. F.

Foucault, Michel

1994a “Structuralisme et poststructuralisme; entretien avec Gerard Raulet”, en Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París.

1994b “La vie: l’expérience et la science”, en Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París.

Goldstein, Doris

1968 “‘Official Philosophies’ in Modern France: The Example of Victor Cousin”, en *Journal of Social History*, vol. 1, núm. 1, pp. 259-279.

Goldstein, Jean

1994 “Foucault and the Post-Revolutionary Self: The Uses of Cousinian Pedagogy in Nineteenth-Century France”, en Jean Goldstein (edit.), *Foucault and the Writing of History*, Basil Blackwell, Londres.

Joas, Hans

1998 “Conclusión: la creatividad de la acción y la intersubjetividad de la razón. El pragmatismo de Mead y la teoría de la sociedad”, en Hans Joas, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, Madrid.

Karsenti, Bruno

1995 “Le sociologue dans l’espace des points de vue”, en *Critique*, núms. 579-580, dedicados a Pierre Bourdieu, París.

Lamo de Espinosa, Emilio

2001a “Reflexividad”, en Salvador Giner *et al* (eds.), *Diccionario de Sociología*, Alianza, Madrid.

2001b *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto de la sociología del conocimiento*, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, Madrid.

Lahire, Bernard

2003 “¿Cómo llegar a ser doctor en sociología sin poseer el oficio de sociólogo?”, en *Sociológica*, núm. 53, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México D. F., septiembre-diciembre.

Marcel, Jean-Christophe

1987 *Le durkheimisme dans l’entre-deux-guerres*, Presses Universitaires de France, París.

Muchielli, Laurent

1988 *La découverte du social. Naissance de la Sociologie en France*, Éditions la découverte, Paris.

Pinto, Louis

2002 *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, Siglo XXI, México D.F.

*Revista Colombiana de Sociología*

2002 Vol. VII, núm. 1. Número dedicado a Pierre Bourdieu.

Rupp, Jan C.C.

1995 “Les classes populaires dan un espace social á deux dimensions”, en *Actes de la Recherche en sciences sociales*, núm. 109, Paris.

Sánchez de la Yncera, Ignacio

1994 *La mirada reflexiva de G.H. Mead. Sobre la socialidad y la comunicación*, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, Madrid.

Torres Albero, Cristóbal

2001 *Sociología política de la ciencia*, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, Madrid.

Taylor, Charles

1995 “Suivre une règle”, en *Critique*, núms. 579-580, dedicados a la obra de Pierre Boudeau, Paris.

Weber, Marx

1991 *El político y el científico*, Alianza, México.