



EPISTEMOLOGÍA Y METODOLOGÍA EN LA OBRA DE PIERRE BOURDIEU

2ª. edición (1ª. electrónica)

Denis Baranger

© 2012 Denis Baranger. ISBN 978-987-33- 2237-2. Permitida la reproducción citando la fuente.

PARA CITAR ESTE LIBRO: Baranger, Denis (2012) *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Posadas, 2ª. edición (1ª. electrónica).

**Acceda a este libro y a otros trabajos de Denis Baranger desde
<http://denisbaranger.blogspot.com.ar/>**

Baranger, Dionisio
Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu. - 1a ed. - Posadas :
el autor, 2012.
E-Book.

ISBN 978-987-33-2237-2

1. Epistemología. I. Título
CDD 121

Fecha de catalogación: 23/05/2012

ÍNDICE DE CONTENIDOS

<i>Sobre el autor</i>	5
<i>Sobre este libro</i>	5
<i>Agradecimientos</i>	6
<i>Prefacio a la Segunda Edición (1ª. electrónica)</i>	7
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO 1: ESTRUCTURA Y ACCIÓN EN LA TEORÍA DE LA PRÁCTICA.....	19
1. Lectura althusseriana: el economicismo.....	19
2. Lectura wittgensteiniana: de la regla a los habitus.....	26
3. Lectura nietzscheo-weberiana: la noción de campo.....	41
La “sociología del no” de Pierre Bourdieu.....	55
CAPÍTULO 2: LOS <i>OFICIOS</i> DEL SOCIÓLOGO.....	59
1. Todos los libros el libro.....	59
2. “Una ciencia como las demás”: de Bachelard a Popper.....	69
3. La teoría del conocimiento de lo social.....	79
El <i>Oficio</i> : un punto de bifurcación.....	89
CAPÍTULO 3: BOURDIEU Y LOS DATOS.....	93
1. De la etnología al análisis de encuestas.....	93
2. El <i>Centre</i> y la investigación aplicada.....	99
Las primeras encuestas en el <i>Centre</i>	99
El <i>Centre</i> como modelo de organización de la investigación.....	105
3. La crítica al análisis estándar de encuestas.....	110

CAPÍTULO 4: LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO EN <i>LA DISTINCIÓN</i>	119
1. De las clases sociales al espacio social.....	119
Las clases sociales en la socieedad argelina.....	120
El camino hacia <i>La distinción</i>	123
“Espacio social y génesis de las clases”.....	127
2. La construcción del espacio social y el análisis de correspondencias.....	131
La anatomía del gusto.....	131
Espacio social y “clase construida” en <i>La distinción</i>	141
3. Más allá de <i>La distinción</i> : el uso del ACM por Bourdieu.....	149
 CAPÍTULO 5: LA EPISTEMOLOGÍA DE BOURDIEU: EL CAMPO CIENTÍFICO.....	 157
1. De la ciudad al campo.....	157
El campo científico: génesis y desarrollo.....	160
Ciencia de las ciencias de la ciencia.....	171
2. Prueba empírica y objetividad científica.....	178
Círculo lógico y prueba empírica.....	179
Campo científico y objetividad.....	183
3. Socioanálisis y objetivación participante.....	187
Las raíces del socioanálisis.....	188
El socioanálisis: teoría y práctica.....	194
 CONCLUSIÓN: ¿UNA CIENCIA COMO LAS DEMÁS?.....	 203
 ANEXO: NOTA SOBRE BOURDIEU, EL ANÁLISIS DE REDES Y LA NOCIÓN DE CAPITAL SOCIAL.....	 219
1. Estructuras y redes.....	219
2. Capital social: los avatares de una noción.....	223
3. ¿Un lugar para las redes?.....	233
 GLOSARIO.....	 237
 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 241

Sobre el autor

Denis Baranger nació en Buenos Aires en 1948. Licenciado en Sociología en la UBA en 1972, obtuvo su Maestría en la FLACSO-México en 1980 y más recientemente el Doctorado en Ciencias Sociales de la UBA con una tesis que dio origen a este libro.

Es docente en la Universidad Nacional de Misiones (Argentina), en la que revista como Profesor Titular Regular desde 1986 como miembro del Departamento de Antropología Social y desde 1995 como profesor del Programa de Postgrado en Antropología Social. Es autor de *Construcción y análisis de datos. Introducción al uso de técnicas cuantitativas en la investigación social*, así como de numerosos artículos de su especialidad publicados en revistas argentinas y extranjeras, sobre temas de metodología y epistemología de las ciencias sociales, teoría sociológica y sociología rural. Es posible acceder a otros trabajos suyos desde el URL <http://denisbaranger.blogspot.com.ar/>.

Sobre este libro

¿Cómo hacer ciencia social empírica sin caer en el “empirismo abstracto” a la Lazarsfeld? Tal es el desafío que se le planteó a Pierre Bourdieu, que se distinguió siempre por su capacidad para moverse con toda soltura tanto a nivel de la epistemología, como de la metodología y de la teoría, concebidas como tres dimensiones inseparables de la práctica de la investigación sociológica. “Positivista”, “althusserista”, “estructuralista” o “postmodernista”, son apenas algunas de las etiquetas mediante las cuales algunos de sus comentaristas pretendieron reducir la fascinante complejidad de su obra.

“La sociología en una ciencia *como las demás*” se afirmaba en el inicio mismo de *El oficio del sociólogo*. Fórmula con la que Bourdieu jugó a lo largo de toda su obra, pero que en su misma sencillez disimulaba graves dificultades que él mismo no pudo dejar de advertir.

A la vez, las ideas teóricas y epistemológicas de Bourdieu tuvieron su correlato en una metodología característica que muy tempranamente se planteó superar la falsa antinomia cuantitativo/cualitativo, al integrar la observación participante antropológica con la encuesta por muestreo. Con *La Distinción*, Bourdieu produjo una auténtica *ruptura metodológica*, al reivindicar el uso de una técnica estadística a la que consideraba particularmente adecuada a su sistema teórico: el *análisis de correspondencias*.

En este libro se propone un abordaje riguroso y no condescendiente de las ideas epistemológicas y de la práctica de la investigación de Bourdieu. Sin plantearse la búsqueda de una coherencia última, y transitando entre el análisis de la conformación de su sistema teórico y el examen detallado de su manejo de los datos, este texto se propone restituir el conocimiento de la obra del gran sociólogo francés, como un aporte a la construcción de una ciencia social superadora de las alternativas mortales del teoricismo y del positivismo.

Agradecimientos

En la realización de este trabajo¹ recibí el apoyo de muchas personas. Quiero nombrar a Mario Boleda y Héctor Palomino por su estímulo, así como a Roberto Abinzano, Leopoldo J. Bartolomé, María Caldelari, Carlos González Villar, Claudia Hilb, Fernando Jaume, Pedro Krotch y Emilio Tenti Fanfani por su colaboración. También a Gilles Rivière, director del Centro Franco-Argentino de Altos Estudios de la UBA, y a Alicia Gutiérrez, quien puso a mi disposición todo su capital social y cultural.

Yves Gingras, Annie Jacob, Kent Lofgren, Karl Maton, Martin Munk, Daniel Simeoni, Loïc Wacquant, y Elliot Weininger me hicieron llegar versiones electrónicas de algunos de sus trabajos o comentarios. Beate Kraus se prestó gentilmente a esclarecer una duda acerca de la tercera edición del *Oficio*, y Monique de Saint-Martin tuvo la amabilidad de responder a mis preguntas sobre la construcción de *La distinción*.

Deseo mencionar especialmente a Robert Castel, Jean-Claude Combessie y Ludovic Lebart, que se prestaron gustosamente a ser entrevistados. Y a Jean-Claude Passeron, una fuente de consulta irremplazable, tanto en la entrevista realizada en Marsella² como en nuestra prolongada correspondencia ulterior.

Mi director de tesis, Emilio De Ipola, aceptó gustoso embarcarse en esta empresa en la que puso todo lo suyo: mucho del argumento de este trabajo se originó en su reflexión.

En París, tuve la fortuna de contar con los aportes amistosos de Sophie Fisher, y el soporte de Enrique y Colette.

Madé y Flo, Estefi y Gabriela me acompañaron en todo momento.

A todas ellas y ellos, vaya mi agradecimiento. Como es obvio, los errores que subsisten son de mi exclusiva responsabilidad.

¹ Este libro es una versión adaptada de una Tesis Doctoral defendida en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA el 18 de diciembre de 2003.

² Publicada parcialmente en la *Revista Mexicana de Sociología*, vol. LXVI, n° 2, pp-369-403, abril-junio 2004, y en *Avá- Revista de Antropología*, n° 6, pp. 19-35, diciembre de 2004.

Prefacio a la Segunda Edición (1ª. electrónica)

Ya agotada desde hace algunos años la edición en papel de esta obra, he optado por volver a publicarla en una versión digital con el propósito de hacer más accesibles sus contenidos. No descreo del libro impreso, cuya materialidad le permite subsistir (dependiendo de la calidad del papel) muchos años después de la inevitable desaparición de los medios electrónicos (*software* y *hardware*) que utilizamos hoy en día, pero lo cierto es que sus posibilidades de producción y, sobre todo, de difusión son cada vez más problemáticas.

En esta nueva edición las modificaciones introducidas al texto han sido mínimas, de índole tipográfica o estilística, amén de la corrección de un par de referencias bibliográficas. Sin duda podría haber encarado una modificación más profunda del libro, considerando que desde su presentación inicial es vastísima la bibliografía que se ha generado sobre el pensamiento de Pierre Bourdieu, a la vez que siguen apareciendo libros de su autoría³. Sin embargo, por lo que he podido constatar, ninguno de los trabajos aparecidos con posterioridad a la primera edición de esta obra ha llegado a poner en cuestión en lo fundamental mis interpretaciones. Sin desmerecer en la producción más reciente aportes de indudable valor⁴, el texto original se sigue sosteniendo por sí mismo. De ahí mi decisión de darle una oportunidad más a este libro, ahora bajo el formato electrónico.

Posadas, mayo de 2012

³ Sin ir más lejos el magnífico *Sur l'État*, la publicación en 2012 por Seuil/ Raisons d'agir de los cursos en el *Collège de France* de 1989-92, editado por P. Champagne, F. Poupeau, Rémi Lenoir y Marie-Christine Rivière.

⁴ Entre otros, la compilación de G. Mauger (*Rencontres avec Pierre Bourdieu*, París, 2005, Éd. du Croquant) es una fuente irremplazable, en la que figuran contribuciones de muchos de los colaboradores de Bourdieu. Otras obras, en cambio, son francamente deleznable, como la biografía a cargo de Marie-Anne Lescourret (Flammarion, París, 2008), que logra la hazaña de *malescribir* más de quinientas páginas sin aportar ningún dato nuevo: ¿Tuvo Bourdieu algún contacto con Kuhn durante su común estadía en Princeton? Parece que nunca lo sabremos...

INTRODUCCIÓN

«La lógica misma del comentario, que somete el *opus operatum*, totalidad definitivamente totalizada y siempre como póstuma, a una sincronización y una descontextualización artificiales, conduce a ignorar o hasta a anular el movimiento y el esfuerzo mismo de la investigación, con sus titubeos, sus esbozos, sus pesares, y la lógica específica de un sentido práctico de la orientación teórica (o, si se quiere, de un *habitus científico*) el cual, a cada momento, avanza, con una mezcla de intrepidez y de prudencia, conceptos provisorios, destinados a construirse al precisarse y corregirse a través de los hechos que permitirán producir; y ello, insensiblemente, mediante retoques y revisiones sucesivas, y sin que sea necesario proceder a autocríticas tan espectaculares como los errores que están destinadas a corregir» (RAR: 77-78)⁵.

No pretendo realizar aquí una introducción general al pensamiento de Bourdieu. Son numerosos los textos que, con diversa fortuna, han encarado ya esta tarea. Además del diálogo entre Bourdieu y L. Wacquant en *Respuestas*, entre los libros que pueden ser leídos útilmente mencionaré los de Alicia Gutiérrez (1995), Jeremy Lane (2000), Pierre Mounier (2001), Louis Pinto (1999) y David Swartz (1997), sin que este listado tenga ninguna pretensión de exhaustividad.

El tema a tratar es la concepción de Pierre Bourdieu acerca de la epistemología y la metodología de la ciencia social, y lo abordaré haciendo referencia a algunas de las fuentes en que se nutrió su pensamiento a la vez que a su proyección en el campo contemporáneo de las ciencias sociales. Algo que distinguió siempre a Bourdieu fue su capacidad para moverse con soltura tanto a nivel de la epistemología, como de la metodología y de la teoría. Desde su punto de vista, éstas eran tres dimensiones inescindibles de la práctica de la investigación sociológica, sin que tenga sentido la pretensión de sistematizarlas por separado (1992, 1997c).

No es una novedad afirmar que las ciencias sociales carecen de una unidad de paradigma, y que se encuentran atravesadas por una serie de antinomias: racionalismo/empirismo, holismo/individualismo, objetivismo/subjetivismo, estructura/agencia, positivismo/post-

⁵ Identifico los libros de Bourdieu mediante siglas en mayúsculas; en cambio las referencias a sus artículos y

modernismo⁶, etc. Estas oposiciones contribuyen grandemente a restarle importancia a las diferencias entre disciplinas: sociología, antropología social, historia, o ciencia política se traslapan unas a otras, al punto que sus productos son con frecuencia imposibles de distinguir. De ahí que, antes que perseguir una quimérica epistemología de las ciencias sociales, haya más bien que resignarse a constatar la coexistencia, no exenta de conflictos, de epistemologías variadas de la ciencia social⁷.

En lo que hace a la metodología, asistimos a una confusión correlativa, que se manifiesta en la oposición entre maneras opuestas de investigar en las ciencias sociales. Así, es frecuente adscribir el uso de técnicas cualitativas de investigación a un paradigma *interpretativista*, en tanto que las técnicas cuantitativas, por su parte, remitirían a otro paradigma *positivista* (Silverman, 1995)⁸.

Aunque desde una sociología de la sociología es posible señalar a grandes trazos los límites de una colectividad disciplinar, fuerza es reconocer que la integración de ésta dista de ser perfecta, y que la imagen del *campo* le cuadra mejor que la de la *comunidad* idílica. Las ciencias sociales en general, y la sociología en particular, se nos presentan como campos de lucha.

Aparentemente la epistemología de Bourdieu es simple, y estaría contenida en esta fórmula: “la sociología es una ciencia *como las demás*”. Apenas sería el caso de que tiene que enfrentarse a algunos *obstáculos* peculiares, como la “maldición de un objeto que habla”, el “sociocentrismo”, la “tentación del profetismo”, etc.. Y si se concibe a la sociología como diferente de las ciencias naturales, es solamente porque se parte de una

entrevistas aparecen ordenadas de acuerdo al año de publicación (cf. *infra*: “Referencias bibliográficas”).

⁶ Lejos del juicio que Mario Bunge (1999: 336) expresaba con no poca ligereza, Bourdieu fue un furibundo anti-postmodernista (2002 [1996]). Bourdieu atribuía la confusión a una extrapolación indebida a partir de una similitud de posiciones *políticas* con los postmodernos: «tenemos en común disposiciones subversivas, vinculadas a una posición semejante en el espacio académico» (1997 [1996]: 184). Sobre los equívocos —en particular, disciplinares— en la recepción del pensamiento de Bourdieu en Norteamérica, cf. Wacquant (1993), y también las observaciones de Daniel Simeoni (2000) sobre las vicisitudes de las traducciones al inglés de sus obras.

⁷ Para algunos es precisamente en esta tensión interparadigmática que reside la riqueza de la ciencia social. Así argumenta Roberto Cardoso de Oliveira (1988) con relación al campo de la Antropología.

⁸ Los buenos investigadores siempre han apelado pragmáticamente a una combinación de técnicas (cf. Lazarsfeld, 1970 [1959], 1993 [1937]). En la actualidad, se suele denominar *triangulación* (Denzin, 1978) a la combinación de técnicas cualitativas y cuantitativas.

representación falsa de estas últimas. Así al menos definía Bourdieu la cuestión en el inicio del *Oficio del sociólogo*.

Veinte años después, Jean-Claude Passeron, co-autor del *Oficio*, publicó un texto sustancioso (1991) para argumentar sobre la especificidad del razonamiento sociológico, inscripto en el “espacio no-popperiano del razonamiento natural”. Se podría pensar que aquella “representación falsa” aludida en el *Oficio* sería la de Popper; aunque también, en una interpretación opuesta, se la podría tomar como una recusación genérica del empirismo. Cuesta aclarar esta cuestión porque, posteriormente al *Oficio*, Bourdieu fue reacio a explicitar un concepto propio de científicidad, que pudiera aplicarse a todas las ciencias, tanto a las sociales como a “las demás”. Al menos lo fue hasta *Ciencia de la ciencia y reflexividad* (2001), texto en el que llegó a sistematizar muchos elementos hasta entonces dispersos, aunque sin terminar de dar respuesta a nuestro interrogante. En suma, tratar de entender cual es la concepción epistemológica de Bourdieu no es una cuestión que se pueda resolver mediante el simple expediente de endilgarle algún calificativo⁹.

Agreguemos a esto que las ideas epistemológicas de Bourdieu tienen su correlato en una metodología característica que muy tempranamente integró la observación participante antropológica con la técnica de la encuesta por muestreo. Además, a partir de *La Distinción* (1979), Bourdieu reivindicó el uso de una técnica estadística a la que consideraba particularmente acorde con su concepción teórica: el análisis de correspondencias múltiples (ACM), técnica producida por la escuela francesa de la *Analyse des données* y de gran utilidad para el análisis de encuestas. De ahí la idea de prolongar el análisis de la concepción de Bourdieu sobre el conocimiento científico de lo social examinando el manejo de los datos en sus textos más empíricos, y en particular en lo que hace a la técnica estadística del ACM.

Ciertamente hubo una evolución en el pensamiento de Bourdieu, pero más que reconstruir la génesis de un modo de pensar a la manera de un ejercicio historiográfico, intentaré mostrar la unidad contradictoria de su obra en la que coexisten elementos que se han ido

⁹ “Estructuralista”, “marxista”, “positivista”, “naturalista” o hasta “postmodernista”, son todos epítetos que, aun contradiciéndose unos a otros, han sido aplicados a Bourdieu y a su obra.

incorporando progresivamente sin desplazar del todo a los anteriores. A la manera de estratos geológicos, esos elementos siguieron presentes y actuantes.

Los sucesivos estados del campo de las ciencias sociales forman parte de las condiciones sociales de producción del dispositivo teórico bourdieusiano. En este sentido, la discusión acerca de la influencia de ciertas fuentes cumplirá también con el papel de mostrar cómo pudieron constituirse diversas lecturas reduccionistas sin que ninguna llegue a agotar la riqueza de su obra.

En esta tarea no me limitaré a las numerosas declaraciones de Bourdieu sobre su propia evolución intelectual. Como el mismo lo reconocía al denunciar lo que denominaba “la ilusión biográfica” (1986)¹⁰, es tan esperable como inevitable que quien se vuelca hacia las etapas anteriores de su vida o de su pensamiento lo haga desde su postura actual, y tendiendo a imprimirles un mayor grado de coherencia tanto en su trayectoria como en su destino final¹¹.

Como se ve, la investigación está planteada en un plano metateórico. El corpus analizado estuvo constituido por la obra de Bourdieu, así como de otros autores en los que se inspiró. Sin embargo, no me limito a realizar una simple exégesis, sino que también intento mostrar el funcionamiento de estas categorías “en estado práctico” en la obra bourdieusiana, y particularmente cómo han gobernado la presentación de datos estadísticos en sus textos más empíricos¹².

¹⁰ «Por esta forma por completo singular de *nominación* que constituye el nombre propio, se instituye una identidad social constante y durable que garantiza la identidad del individuo biológico (...) por esta vía, asegura a los individuos designados, más allá de todos los cambios y todas las fluctuaciones biológicas y sociales, la *constancia nominal*, la identidad en el sentido de identidad a sí mismo, de *constantia sibi*, que demanda el orden social» (1986: 79).

¹¹ A propósito del autor Michel Foucault, Bourdieu observaba: «Lo que hace todo entrevistado, se puede suponer, *a fortiori*, que lo hará un profesional de la manipulación simbólica: quiere dar coherencia a su vida y a su obra» (Bourdieu, 1999 [1996]: 198).

¹² El manejo de los datos que hace Bourdieu ha dado lugar con no poca frecuencia a acusaciones de la más variada índole. Por ejemplo, para Claude Grignon, «las obras de Pierre Bourdieu están atiborradas de cifras, de gráficos, de extractos de entrevistas y de referencias eruditas, que les confieren un estilo científico. Pero estos materiales, lejos de inspirar y de limitar la interpretación del autor, de oponer a su subjetividad la resistencia de la realidad, no están allí más que para servir a sus tomas de partido interpretativas; juegan un rol secundario, puramente retórico, de ejemplos y de ilustraciones» (Grignon, 1998: 61).

Un pensamiento complejo como el de Bourdieu tiende a expresarse de un modo que no siempre es transparente, lo que ha dado lugar a juicios encontrados. Entre los detractores del estilo bourdieusiano, que son muchos, Jon Elster opinaba: «Como será penosamente obvio para cualquier lector de *La distinción*, Bourdieu es un maestro de la frase opaca, con sus múltiples subordinadas encadenadas y paréntesis (...) no sólo el lector se pierde en estas frases del largo de una página: es difícil creer que el mismo Bourdieu no se vea seriamente trabado por su estilo. La inconsistencia del pensamiento pasa fácilmente desapercibida al estar empotrada en un modo de expresión tan complejo» (Elster, 1981: 10).

Otros, como es de esperar, hacen una lectura por completo opuesta. Por ejemplo: «El pensamiento de Bourdieu está gobernado por una exigencia de saturación argumentativa en cada palabra: lejos de ver en ella una oscuridad deliberada de la lengua científica, se descubre más bien una mayéutica rigurosa» (Javeau, 2002: 248).

En uno de sus últimos diálogos, mantenido con un grupo colegiales de Marsella, Bourdieu denotaba bien la dificultad de comunicar que está a la base de la doble estrategia que llevó a cabo¹³: «Si lo digo de modo que os llegue, es casi falso. Si lo digo de manera más abstracta, no seréis alcanzados. Me siento constantemente vacilando entre ambos» (2002c: 26).

La obra de Bourdieu es extensa y materialmente difícil de abarcar en su totalidad. A lo que se agrega que muchos textos fueron publicados primero en lenguas distintas de la francesa. Hay también una buena dosis de redundancia, que se manifiesta en que pasajes enteros aparecen reproducidos en varios textos diferentes. Bourdieu tendía a repetirse evolucionando, al punto que a veces se tiene la sensación de que siempre era el mismo libro que volvía a escribir una y otra vez en un proceso de rectificación incesante¹⁴.

¹³ Paralelamente a sus textos más duros (como ETP, DIS, MED, etc.), Bourdieu publicó compilaciones de sus artículos y entrevistas (QSO, CDI, RAI) que en general tienden a presentar su pensamiento bajo una forma más accesible.

¹⁴ Así, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) cede el paso a su traducción inglesa, ya modificada.— *Outline of a Theory of Practice* (1977)—, y ésta a su vez a *Le sens pratique* (1980). Durante varias décadas la *Esquisse* no estuvo disponible: «como lo dice el título, era apenas un esbozo, que debía ser retirado de la venta —estaba previsto en el contrato de Droz— cuando apareciera el libro “definitivo”» (2002: 194). Con todo, en 2001 tuvo lugar finalmente la reedición de la *Esquisse* en francés.

Para adentrarse en el *mare magnum* bourdieusiano hay muy útiles instrumentos de navegación. Gracias a Ingo Mörth y Gerhard Fröhlich (2003), de la Universidad Johannes Kepler de Linz, se dispone de una magnífica bibliografía *on-line* que abarca sus publicaciones en francés, inglés y alemán, y en otros idiomas cuando se trata de la edición original.

Igualmente indispensable es la bibliografía producida por Yvette Delsaut que recientemente fue completada con la colaboración de Marie-Christine Rivière, la asistente de Bourdieu (Delsaut y Rivière, 2002). Discípula y colaboradora casi de la primera hora como de la última, Y. Delsaut encaró su bibliografía con el criterio “oficialista” de limitarse a los textos publicados (2002: 180), aunque sin ceder a la inaceptable pretensión de Bourdieu de atenerse a la última versión de cada uno de sus textos¹⁵.

¿Qué partido tomar, por ejemplo, con su diálogo con Terry Eagleton publicado originalmente en la *New Left Review* (1993 [1992])? Bourdieu manifiesta su desazón: «lo ví mencionado en una bibliografía de tesis y me molestó mucho. Me encontraba muy intimidado, todo transcurría en inglés: ¿qué fue lo que dije, qué lo que no dije? Publican eso así... Me puso tan nervioso que no quise leerlo jamás, temblaba por lo que pudiera encontrar» (2002: 226). Y sin embargo, el mismo Bourdieu tenía plena consciencia de que «la sociología del objeto que soy, la objetivación de su punto de vista, es una tarea necesariamente colectiva» (SCI: 184). En este sentido, opté por no prohibirme hacer referencia a ese texto.

Otra dificultad deviene de que muchas obras de Bourdieu han sido escritas en colaboración. Sin ir más lejos, es el caso del *Oficio del sociólogo*, cuya centralidad para este trabajo es ocioso volver a destacar. Sin embargo, tratándose de la concepción bourdieusiana de la ciencia social es conveniente no adoptar una definición estrecha del corpus, lo que demandaría para cada obra escrita en colaboración dirimir qué pertenece estrictamente a Bourdieu y qué no; una empresa tan imposible de realizar como carente de sentido. Hay que asumir que el pensamiento bourdieusiano se manifiesta también en la

¹⁵ «¿Por qué conservar la primera publicación? (...) por qué establecer el repertorio de los textos en base a su primera aparición, cuando justamente han sido vueltos a publicar bajo una forma más acabada, y por lo tanto más o menos profundamente transformada?Cuál es el interés?», se preguntaba Bourdieu (2002: 195-196).

obra de quienes en distintas épocas han colaborado con Bourdieu o han sido sus discípulos (con independencia de las posiciones que hayan podido asumir posteriormente).

También se plantea el problema de la participación de colaboradores/as, sin que estos aparezcan mencionados como co-autores. Así, por ejemplo, Monique de Saint-Martin, co-autora de "Anatomía del gusto", artículo publicado en *Actes* en 1976, no aparece ni siquiera mencionada en el *Index* de *La distinción* (1979), cuando es evidente todo lo que el segundo de estos textos le debe al primero¹⁶. Esta práctica de Bourdieu lo hizo objeto de críticas. Así, François de Singly proponía la hipótesis de que el modo en que Bourdieu daba cuenta del pasado del *Centre* era una maniobra para *agrandarse* en un sentido boltanskiano (Singly, 1998: 44).

Sobre el final, en uno de los tantos textos *post mortem* que ahora resulta imposible dejar de leer como una suerte de testamento, Bourdieu intenta defenderse contra estas acusaciones. En la entrevista que complementa la edición de su bibliografía, Yvette Delsaut le recuerda que en algunas ocasiones ha llegado a incluir en la obra los "créditos" (*générique*)¹⁷, y Bourdieu reivindica entonces su rol de auténtico *metteur en scène*, de director de la película. Pero a continuación señala los límites de esta analogía: «las tareas no están suficientemente diferenciadas, no se puede ser codificador como se es camarógrafo (*cadreur*) o montajista (...) El único oficio posible sería el de estadístico, y todavía... (...) Otro obstáculo es que las tareas están jerarquizadas. Y terriblemente. Decir de alguien lo que realmente ha hecho, es humillarlo» (2002: 206-208). De este modo, la no mención de los colaboradores resultaría justificable.

Pero, para complicar las cosas, también habría existido el movimiento contrario: «Me ha ocurrido, no voy a dar un ejemplo preciso, "pagar" a alguien por un trabajo que había hecho conmigo en otra investigación haciéndolo firmar en una investigación en la que no había participado. Como siempre he sido marginal en las instituciones a las que pertencí

¹⁶ Probablemente se aplique al caso la idea de Bourdieu de que «la firma de la primera versión de un trabajo era una manera de reconocer una cierta participación a un cierto estado de un trabajo colectivo» (2002: 199). Sin embargo, en una situación muy similar, al publicar diez años después *La nobleza de Estado*, Bourdieu reconocería el aporte de M. de Saint-Martin en los capítulos donde se retomaba "*Le patronat*" (1978).

¹⁷ Delsaut menciona AAR y NOB; se podría agregar AMO.

—quiero decir, sin poder temporal en esas instituciones—, y que no podía pagar a la gente financieramente, dándoles cargos, entonces pagaba con firmas» (2002: 211). Y también están los casos en los cuales el omitido es Bourdieu, tratándose por ejemplo de colectivos que integró, pero en los que no aparece mencionado como autor del libro¹⁸ o del artículo¹⁹. La conclusión que saca Delsaut, no desmentida por Bourdieu, es: «No solamente usted ha gestionado su propia firma, sino las de todo el Centro» (2002: 211). La concertación espontánea de los habitus —la “orquesta sin director”, según la imagen, cara a Bourdieu, que ya aparecía en la *Esquisse* (ETP: 175)—, no siempre se daba en el *Centre*, hecho que podría encuadrarse dentro de las dificultades específicas del campo de las ciencias sociales para conquistar su autonomía. En suma, basado en razones argumentables, aunque habitualmente permanecieran en su fuero interno, Bourdieu manifestó siempre una preocupación obsesiva por la cuestión de la firma.

El Bourdieu-personaje parece haber sido construido para suscitar pasiones tan irrefrenables como contrapuestas. Entre dos panfletos, como el libelo de Jeanine Verdès-Leroux (1998) que exuda resentimiento²⁰, y el polémico elogio fúnebre de Michel Onfray (2002), no tengo ninguna duda sobre mi propia elección. Pero este es precisamente el terreno que no pretendo transitar aquí.

Por más que se trate de metodología, en un sentido amplio, no dejaré de atender a las ideas teóricamente sustantivas de Bourdieu. Esto es indispensable aunque más no sea porque, basándose en el supuesto de que no hay separación posible entre teoría y metodología, sus categorías para el análisis epistemológico terminaron coincidiendo en gran medida con sus conceptos teóricos. Además, los conceptos teóricos de Bourdieu pueden aplicarse útilmente para dar cuenta de la evolución de sus ideas.

¹⁸ Para el coloquio de Arras, el autor del volumen publicado se llamará “Darras”. En mi bibliografía, opté por hacer figurar este texto entre las obras de Bourdieu (DAR), aun cuando contiene una mayoría de contribuciones pertenecientes a otros autores (no citadas aquí).

¹⁹ Caso, por ejemplo, de É. Boupareyre (1964, “L’universitaire et son université”, *Esprit*, 5-6, 834-847), cuyo nombre es un anagrama para designar el colectivo integrado por P. Bourdieu, J.-C. Passeron, J.-D. Reynaud y J.-R. Tréanton (cf. Masson 2001:499 n27).

²⁰ Algo que bien podría haber aprendido Verdès-Leroux de Bourdieu es la necesidad de controlar su relación al objeto. Es por lo menos sorprendente que Verdès-Leroux (1998), autora hasta 1981 de siete artículos en *Actes*, se prohíba cualquier alusión a sus desavenencias con Bourdieu; y uno tiene derecho a dudar, vista la

Esta no es una idea peregrina, sino que significa darle crédito a Bourdieu por la utilización *práctica*, por así decirlo, de sus conceptos en la lucha científica. Como hacía notar Rogers Brubaker, «Los textos de Bourdieu no son el producto de una razón científica pura; son los productos —y los instrumentos— de estrategias intelectuales y luchas particulares (...) El énfasis varía considerablemente de texto a texto, dependiendo del o de los campos particulares en los que el texto se sitúa y de la estructura de esos campos al momento en que el texto fue escrito. Al leer a Bourdieu, por ende, hay que corregir los énfasis, las desviaciones e incluso las polémicas campo-específicas (Brubaker, 1993: 217)».

Parfraseando a Bourdieu, esto lleva por cierto a una suerte de “círculo lógico”, que no es el menor de los problemas que plantea el análisis crítico de su obra.

Ya lo he dicho: Bourdieu reflexiona sobre la ciencia desde su propia teoría sociológica. Esto hace inevitable intentar una cierta clarificación de su teoría de la práctica y de los campos, temas a los que he dedicado el capítulo 1.

En el capítulo 2, abordo esta obra emblemática de la epistemología de Bourdieu que es el *Oficio del sociólogo*. A través del examen de algunas de sus fuentes, aunado al análisis comparativo de los cambios acaecidos en las sucesivas ediciones, y teniendo en cuenta el devenir posterior del pensamiento de sus autores, muestro la naturaleza híbrida de este texto, al que le adjudico el carácter de un punto de bifurcación.

Luego paso a analizar el uso de técnicas estadísticas por parte de Bourdieu, una dimensión en la que ciertamente es notable la evolución de sus ideas y de su práctica de investigador a lo largo de su carrera. En el capítulo 3 me concentro sobre las investigaciones que realizó en el marco del *Centre de Sociologie Européenne* en su etapa inicial.

El capítulo 4 está centrado en la construcción de *La distinción*, para mostrar cómo, a la vez que Bourdieu fue variando en sus ideas sustantivas pasando de la clase social al espacio social, se vio llevado a producir una verdadera ruptura metodológica con la incorporación de la técnica estadística del análisis de correspondencias múltiples (ACM). En estos dos capítulos, cobra fuerza un personaje al que intento hacer dialogar permanentemente con Bourdieu: Paul F. Lazarsfeld. Es una manera de mostrar, mediante la restitución de un contexto, la profunda originalidad de Bourdieu en lo metodológico .

virulencia de su ataque, que sólo la haya movido la *libido sciendi*.

Luego, el capítulo 5 versa sobre el proceso que lleva desde la *cit * bachelardiana al campo científico, a propósito del cual expongo la concepción de Bourdieu acerca de la objetividad científica. También abordo aquí las ideas de Bourdieu sobre el socioanálisis como un instrumento para la consecución de esa objetividad. En este capítulo, los interlocutores privilegiados son, además de Bachelard, Karl Popper y Thomas S. Kuhn, cuyo diálogo ha estructurado el campo del *mainstream* epistemológico durante las últimas décadas.

Por último, incluyo como anexo una versión revisada de un artículo ya publicado en el que indagu  acerca de la génesis del concepto bourdieusiano de capital social y su eventual relación con el análisis de redes.

Las versiones en español de las citas que remiten a fuentes escritas en otros idiomas son todas de mi autoría (al menos que se trate de textos que en mi bibliografía figuran ya en su traducción al español). Para facilitar la lectura, he creído conveniente elaborar un glosario de siglas y expresiones muy dependientes del contexto francés, y/o cuya traducción resulta especialmente problemática. Basándome en este glosario, me permitirá usar en el texto usar indistintamente la palabra francesa sola o bien adosada a su traducción española.

Nada más ajeno a mi intención que presentar la versión final y totalizadora de la concepción epistemológica de Pierre Bourdieu. No me propuse la búsqueda de una coherencia última, sino más bien realizar una descripción en la que encontraran su lugar las vacilaciones, las numerosas idas y venidas, y las rectificaciones de un pensamiento complejo. Para ello, he tratado de ajustarme lo más posible a la actitud que Bourdieu recomendaba: «es necesario tener una relación desfechitizada con los autores, lo que no quiere decir “no respetuosa”» (1999 [1996]: 198).

CAPÍTULO 1

ESTRUCTURA Y ACCIÓN EN LA TEORÍA DE LA PRÁCTICA*

Aparentemente la cuestión sería sencilla: mediante la dupla conceptual habitus/campo, y la "complicidad ontológica" entre sus términos, Bourdieu habría conseguido superar las antinomias entre individuo y sociedad, entre individualismo y holismo, entre micro y macro, y muchas otras. Es claro, sin embargo, que tales conciliaciones milagrosas sólo han sido posibles de ser realizadas al precio de grandes tensiones internas a su sistema teórico.

Son estas mismas tensiones las que dan sustento a lecturas diversas de la obra bourdieusiana. Al recorrer la obra de un autor tan prolífico como Bourdieu, construida a lo largo de casi un medio siglo, sería por lo menos sorprendente no encontrarse con cambios, e incluso con contradicciones. Sin duda las hay, pero no solamente debido al paso del tiempo y al cambio de las coyunturas, sino porque es éste un sistema teórico que se concibe a sí mismo en movimiento, que se ha prohibido permanecer en estado de reposo.

Para restituir mejor la naturaleza dinámica del sistema de Bourdieu, que le otorga ese carácter peculiar que nos lleva a pensar en una suerte de campo de fuerzas conceptual, es que he optado por ordenar su presentación en base a tres lecturas sucesivas, a través de las cuáles podré ir introduciendo los distintos elementos que lo componen a la vez que las relaciones que mantienen entre ellos.

1. Lectura althusseriana: el economicismo

Jeffrey Alexander, en *Fin de Siècle Social Theory* (1995) desarrolla básicamente el argumento de que Bourdieu es, en última instancia, un economicista, destacando la continuidad con el pensamiento de Marx, y en especial con la interpretación de éste por parte de Althusser. Algunos años antes, en 1986 Alain Caillé, fundador del MAUSS, había

* Una versión anterior de este texto ha sido publicada en Emilio de Ipola (ed.), *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, pp.127-162.

publicado en su revista un artículo de crítica a Bourdieu, en el que condenaba su utilitarismo, evidente en el uso de la noción de interés²¹. Caillé reconoce una coincidencia en cuanto al fondo de sus planteos con Alexander, y éste manifiesta haber leído el trabajo de aquél (Caillé, 1994: 27; Alexander, 1995: 171).

Estas críticas no son respondidas directamente por Bourdieu sino por quien puede ser considerado como uno de sus voceros más autorizados: Loïc Wacquant. Caillé es liquidado rápidamente, junto con algunos otros, en *Respuestas* (REPO: 29, 237). Alexander, en cambio, es objeto de todo un artículo (Wacquant, 1996b). Aunque Alexander hizo bien los deberes —es difícil negar que leyó con alguna atención a Bourdieu— no es menos cierto que muchas de sus conclusiones son discutibles. Así, por ejemplo, luego de una fase estructural-funcionalista inicial, nos dice Alexander, Bourdieu habría atravesado en 1961-62 por una fugaz "fase sartreana", hipótesis a favor de la cual habría que contabilizar los artículos publicados en esa época por Bourdieu en la revista de Sartre²². Aunque esta idea no es del todo irrelevante, el eventual período sartreano de Bourdieu habría sido tan breve, y sus límites tan inciertos, que no cabe detenernos en él²³.

Distinta consideración debe merecernos la hipótesis de la mal superada fiebre althusseriana, manifiesta en una tercera fase estructuralista-marxista, cuyos efluvios se prolongarían hasta la actualidad, gravando todo el desarrollo del pensamiento de Bourdieu en su cuarta fase actual, definida como «una variante de la teoría cultural neo-marxista» (Alexander, 1995: 199)²⁴. Wacquant insiste en el antimarxismo/ anticomunismo grosero del que hace gala Alexander, y apela a argumentos variados. Esto es: 1) Alexander, más

²¹ MAUSS significa *Mouvement anti-utilitariste pour les sciences sociales* —Movimiento anti-utilitarista para las ciencias sociales. El artículo pasó posteriormente a integrar el libro que Caillé publicó en 1994 bajo el título de *Don, intérêt et désintéressement...*

²² En 1962 Bourdieu publicó dos artículos en *Les temps modernes*. De los 38 artículos publicados por Bourdieu entre 1962 y 1966, cinco lo fueron en *LTM*.

²³ La dialéctica entre objetivismo y subjetivismo tal como Bourdieu la expresaba en su “Conferencia de San Diego” (CDI: 147-66) mucho debería a la teoría sartreana de lo práctico-inerte, de acuerdo a Passeron (1994: 114).

²⁴ Los problemas de esta periodización se hacen evidentes en la dificultad para situar el corte entre las fases tres y cuatro: «la cuarta fase se inicia alrededor de 1970 y parece haber alcanzado total claridad sólo con la publicación en inglés de *Outline of a Theory of Practice* en 1977» (Alexander, 1995: 199).

que un fracasado neo-parsoniano, es un neo-macartista; 2) la pregunta por el marxismo de Bourdieu es irrelevante («es el arquetipo mismo de la pregunta escolástica»); 3) Bourdieu no es más marxista que durkheimiano o weberiano (Wacquant, 1996b: 84-85). Como el argumento del althusserismo de Bourdieu ha devenido casi en un lugar común, no está de más concederle alguna atención.

En primer lugar, cabe considerar la propia trayectoria de Bourdieu dentro del campo intelectual. Así, sería un extraño althusseriano el que optara por convertirse en colaborador dilecto de Raymond Aron, autor de *El opio de los intelectuales*, en el Centro Europeo de Sociología Histórica y en la Sorbona, abandonando a su maestro de la *rue d'Ulm*²⁵. Esta opción que puede ser interpretada como una movida estratégica de Bourdieu, se inició tan temprano como en 1961, y se prolongó hasta 1968²⁶. Por cierto, esto no le impidió a Bourdieu colaborar con su ex-condiscípulo Jean-Claude Passeron en el dictado de un seminario de sociología en la *École Normale* en 1963, época en la que Althusser se proponía incorporar a las ciencias sociales²⁷. Que Bourdieu pensaba diferentemente que Aron, es más que probable, y sin embargo, era su principal colaborador en aquella época. A la vez, en todos estos años iniciales, las referencias a Althusser son escasas pero positivas.

Sorprendentemente, en *La reproducción* (1970), última obra en colaboración con Passeron, Althusser no es ni siquiera mencionado. Y tampoco lo será en la *Esquisse*, aunque se aluda despectivamente a los «marxistas que tienden a encerrar la investigación sobre las formaciones que denominan "precapitalistas" en una *discusión escolástica*

²⁵ Entre los althusserianos, Nicos Poulantzas (1968) fue de los primeros en criticar a Bourdieu. Althusser, en su respuesta a M. Verret sobre el mayo francés, se refiere a «los trabajos, por lo demás meritorios en su época, de Bourdieu y Passeron» (Althusser, 1969: 5).

²⁶ En 1962 Aron escribe el prólogo a la edición norteamericana de *The Algerians* de "su amigo Pierre Bourdieu" en tanto éste le dedica uno de sus primeros libros (AMO, 1965). Luego de la ruptura consumada en mayo de 1968, Aron (1985: 337) llegó a describir a Bourdieu como «un jefe de secta, seguro de sí mismo y dominante, experto en intrigas universitarias, despiadado con los que podían hacerle sombra». Ello no fue óbice para que en 1981 Aron apoyara, junto a Lévi-Strauss y Braudel, el ingreso de Bourdieu al *Collège de France*, en vez de a Alain Touraine.

²⁷ Bourdieu y Passeron no cultivaron ninguna relación en su paso por la *ENS*, y fue apenas en 1961 que suscribieron una suerte de pacto para la realización de "objetivos sociológicos" compartidos (Passeron, 2003).

sobre la tipología de los modos de producción» (ETP: 234, mis itálicas-db).

Hay que esperar hasta 1975, cuando se publica en *Actes* "La lectura de Marx: algunas observaciones críticas a propósito de "Algunas observaciones críticas a propósito de *Lire le Capital*" (1975e), para un ataque explícito, aunque el blanco directo parece ser Balibar²⁸. Bourdieu desmonta los mecanismos retóricos —uso de la primera persona, tono de evidencia, aposición como modo de introducir la sospecha ideológica, etc.— y al pasar se da el gusto de comparar a Balibar —co-autor de *Para leer el capital*—, con Abelardo. Paralelamente al texto, y ritmando la argumentación, Marx dibujado en estilo de *comic*, enuncia pasajes de *La ideología alemana* que ironizan acerca de los neohegelianos "Sancho" y "San Bruno", pero que en el contexto aluden inequívocamente a sus herederos franceses. El efecto del conjunto es demoledor²⁹.

Recién en 1986, en una entrevista en alemán³⁰, Bourdieu exhuma otro punto de desacuerdo con Althusser, que de algún modo había permanecido soterrado. Hasta entonces se trataba "solamente" del rechazo de una cierta concepción de la filosofía, cuya altivez teoricista resultaba poco propicia para el desarrollo de una ciencia social con vocación *empírica*. De ahí en más, Bourdieu hará explícita su distancia con respecto a la ausencia de una auténtica concepción de la práctica en los althusserianos: «Al retomar la noción aristotélica de *hexis*, convertida en *habitus* por la tradición escolástica, quería reaccionar en contra del estructuralismo y de su extraña filosofía de la acción, la cuál, implícita en la noción lévi-straussiana de inconsciente y abiertamente declarada en los althusserianos, hacía desaparecer al agente al reducirlo al rol de soporte o portador (*Träger*) de la estructura» (RAR: 251).

Es interesante notar cómo, en esta cita de *Las reglas del arte* y en todas las referencias similares, la recusación del althusserismo se enmarca invariablemente en un

²⁸ Este artículo es incorporado en 1982 como capítulo 2 de la tercera parte de *Ce que parler veut dire* (CQP: 207-226), con el título de "El discurso de importancia". Más recientemente, Bourdieu calificaba a este artículo como su obra maestra política: «quería responder a los althusserianos que me jodían [*qui me faisaient chier*], no hay otra palabra. Pero quería contestarles sin hacerles el honor de contestarles» (2000b).

²⁹ Quince años después, E. Balibar se preguntará sobre Bourdieu y sus argumentos: «¿se dará cuenta acaso hasta qué punto todo esto es aplicable a él mismo?» (cf. Dosse, 1992: 350).

rechazo de la antropología estructuralista de Lévi-Strauss. Se introduce así en forma retrospectiva la posibilidad de que la distancia con Althusser se haya venido manteniendo discretamente desde bastante más atrás. Así, en un apartado célebre de la *Esquisse* (1972), "Los tres modos del conocimiento teórico"³¹, Bourdieu producía la refutación del error objetivista, planteando la necesidad de un modo de conocimiento "praxeológico"³² que superara los errores simétricos del objetivismo y el subjetivismo. Todo este texto está escrito bajo la invocación de la primera *Tesis sobre Feuerbach*, materializada como epígrafe, y auténtico punto de partida programático del mismo, al decir de Wacquant (1996a: 71). Bourdieu se apoya en Marx para reivindicar «una teoría adecuada de la práctica que constituya la práctica en tanto práctica (por oposición tanto a las teorías implícitas o explícitas que la toman como un *objeto*, como a aquellas que la reducen a una *experiencia vivida* susceptible de ser aprehendida mediante un retorno reflexivo)» (ETP: 161), en suma para sostener la necesidad de una teoría de la práctica que supere los errores simétricos del estructuralismo y de la fenomenología³³.

Sin embargo, hay que observar que ya con bastante anterioridad, en *Un art moyen*, se encontraba prefigurado el argumento acerca de esos tres momentos inseparables de la práctica (*démarche*) científica: «lo vivido inmediato, captado a través de las expresiones que velan el sentido objetivo tanto como lo desvelan, remite al análisis de las significaciones objetivas y de las condiciones sociales de posibilidad de esas significaciones, análisis que demanda la construcción de la relación entre los agentes y la significación objetiva de sus conductas» (AMO: 20). Por cierto que, a continuación, los autores proclamaban la necesidad de que «las ciencias humanas abandonen a la filosofía la

³⁰ Reproducida en *Cosas dichas* (1987) bajo el título de "*Fieldwork in Philosophy*".

³¹ Este apartado da lugar a un artículo homónimo publicado en *Social Science Information* (1973), pero desaparece en *El sentido práctico* (1980).

³² Denominación a la que Bourdieu renunciará rápidamente, más allá de alguna mención ocasional, e.g. en *Respuestas* (REP: 113), o en una entrevista de 1989 reproducida en *Razones prácticas* (RAI: 189).

³³ En otro pasaje de la *Esquisse* Bourdieu rechaza la alternativa canónica entre las lecturas "humanista" y "estructuralista" de Marx, y condena el objetivismo que, «al establecer entre la estructura y la práctica la relación de lo virtual a lo actual, de la partitura a la ejecución, de la esencia a la existencia, sustituye simplemente al hombre creador del subjetivismo un hombre subyugado por las leyes muertas de una historia de la naturaleza» (ETP: 186).

alternativa ficticia entre un subjetivismo obstinado en la búsqueda del lugar del surgimiento puro de una acción creadora irreductible a los determinismos estructurales y un pan-estructuralismo objetivista que pretende engendrar directamente las estructuras a partir de las estructuras por medio de una suerte de partenogénesis teórica y que nunca traiciona mejor su verdad que cuando se transmuta en un idealismo de las leyes generales de la ideología, encubriendo bajo las apariencias de una terminología marxista su rechazo a relacionar las expresiones simbólicas con las condiciones sociales de su producción» (AMO: 20). Lo que bien puede tomarse como una profesión de fe althusseriana, en la que aparece la determinación en última instancia de lo económico (lo material) sobre lo ideológico (lo simbólico), a la vez que la denuncia ritual del idealismo lévi-straussiano³⁴.

En suma, si excaváramos a la profundidad suficiente, encontraríamos probablemente algunas otras reliquias³⁵. Lo que nos indica que sí, efectivamente, es posible pensar que hubo alguna influencia de Althusser sobre Bourdieu (en realidad, lo contrario hubiera sido sorprendente). Así, si se encuentran palabras y expresiones desde las cuales es posible trazar conexiones con la jerga althusseriana, éstas bien pueden ser tomadas como la expresión de una cierta atmósfera intelectual de la que Althusser era a su vez parte, más que como el indicador de una auténtica comunión teórica con éste. Sin duda, los contextos han ido cambiando, y también lo ha hecho Bourdieu. Lo que en un estado anterior del campo se interpretaba sin dificultades como una denuncia más del estructuralismo lévi-straussiano, se leería después como una refutación del althusserismo. No se trata entonces, solamente, de que el pensamiento de Bourdieu haya ido evolucionando, sino de las transformaciones experimentadas por el campo, que hacen que el valor de cualquier rasgo

³⁴ En esa época, Althusser y sus seguidores, visualizados como integrantes del "estructuralismo", se veían fuertemente impelidos a diferenciarse de Lévi-Strauss, sin duda por alguna suerte de "efecto de campo". De ahí sus declaraciones de intenciones: no confundir una *combinación* de modos de producción con una mera "combinatoria" (cf. Althusser et al., 1996 [1965]: 455), etc. Así, en 1965 Bourdieu podía describir el habitus «como principio de una *praxis estructurada*, pero no estructural» (AMO: 23).

³⁵ Por ejemplo, en el artículo inicial de 1966 sobre el "campo intelectual", hay dos referencias a Althusser. Una de ellas resulta sugestiva en este contexto, ya que se refiere a la posibilidad de que el "joven" Marx haya sido *feuerbachiano*, aun sin mencionar a Feuerbach, por el solo hecho de compartir su *problemática*, de lo que concluye Bourdieu: « las tomas en préstamo y las imitaciones inconscientes son sin duda la manifestación más evidente del inconsciente cultural de una época, de ese sentido común que hace posibles los sentidos particulares en los cuales se expresa» (Bourdieu, 1966: 900).

cobre un significado fundamentalmente diferente en distintas épocas³⁶. Hecha esta salvedad, consideremos rápidamente algunos de esos pecados de juventud achacados a Bourdieu.

En realidad, mucho de lo que se podría atribuir a Althusser proviene claramente de otras fuentes. Esto es evidente en el caso de la influencia de Bachelard, de quien es sabido que Bourdieu fue alumno, al igual que de Canguilhem. Como se verá en el próximo capítulo, todo lo referido a los *leitmotiv* epistemológicos althusserianos acerca de la construcción del objeto y la ruptura epistemológica, son elementos que Bourdieu incorporó directamente a partir de Bachelard.

En cuanto a la influencia de las ideas más propiamente "sociológicas" de Althusser, tampoco es ésta especialmente notable. Su innovación fundamental dentro del campo del marxismo estuvo referida a la sustitución de una concepción monista de la historia, de un economicismo rígido, por una concepción "pluralista", mediante la importación del concepto psicoanalítico de sobredeterminación. Así, la propuesta althusseriana se basaba en la idea atractiva de diferenciar entre, por un lado, la inquietante "determinación en última instancia" de lo económico mencionada en el *Prólogo a la Contribución de 1859* de Marx, que sería una constante en todo modo de producción y, por el otro, el papel de "instancia dominante" que, en un modo de producción dado y en función de la conformación de su estructura económica, podría recaer en cualesquiera de las tres instancias que conforman la tópica del materialismo histórico: economía, política e ideología. Con la idea de un "todo complejo estructurado" se superaba la concepción mecanicista según la cual los procesos políticos e ideológicos no eran más que una suerte de expresión epifenoménica o de "reflejo" de la estructura económica, y correlativamente se dotaba de cierto contenido a la posibilidad de una "autonomía relativa de las instancias" (cf. Althusser, 1965: 113).

En esta innovación, una bocanada de aire fresco en la atmósfera viciada de muchos de los cenáculos del materialismo histórico, muchos han querido encontrar la base de la idea bourdieusiana de la autonomía de los campos. Así, ya en su artículo liminar sobre el

³⁶ «El sentido y el valor de una toma de posición (...) cambian automáticamente, aun cuando ésta permanezca idéntica, cuando cambia el universo de las opciones sustituibles» (RAR: 324).

campo intelectual, escrito en plena "fase althusseriana", Bourdieu se refería a la autonomía relativa de este campo, «que autoriza *la autonomización metodológica* operada por el método estructural al *tratar* al campo intelectual *como* un sistema regido por sus leyes propias» (1966: 866). Las itálicas de Bourdieu remarcan bien que la autonomía es metodológica, aunque ésta se apoye en otra autonomía para cuya relatividad no se plantean límites definidos. Ahora bien, lo notable es que, en las numerosas referencias autocríticas con relación a este artículo, nunca se le ocurriera cuestionar su althusserismo: por lo contrario, lo que Bourdieu se reprochaba era no haber logrado superar el interaccionismo de Weber en su análisis del campo religioso.

Del mismo modo que se puede citar a Althusser sin adoptar la totalidad de su sistema, se puede hablar de autonomía sin ser althusseriano. Después de todo, si la idea de la autonomía relativa pudo ser considerada como un progreso, lo habrá sido con relación al campo del marxismo. ¿Por qué, entonces, no creerle simplemente al propio Bourdieu cuando declara que «el fundamento de la teoría de los campos es la constatación (ya presente en Spencer, en Durkheim, en Weber...) que el mundo social es el lugar de un proceso de diferenciación progresiva» (RAI: 158)?

Cómo veremos, hay otras notables diferencias entre el pensamiento de Bourdieu y el marxismo en relación con la ideología y a los "aparatos ideológicos de Estado". Además Bourdieu renuncia a todo status de privilegio para lo económico: las estructuras simbólicas son tan reales y eficaces como las económicas.

2. *Lectura wittgensteiniana: de la regla a los habitus*

Una lectura totalmente opuesta de Bourdieu es la que realiza Charles Taylor en su justamente célebre artículo "Seguir una regla..." (1993). Si en la visión del Bourdieu althusseriano el argumento es que "en última instancia" la acción humana desaparece de la historia que termina siendo la simple realización de las estructuras, Taylor enfoca la cuestión desde un punto de vista radicalmente diferente.

Todo el argumento de Taylor se basa en la idea de Wittgenstein de que "seguir una regla" es una práctica, y más aun, de que es una práctica social³⁷. Para Wittgenstein, toda comprensión tiene lugar por referencia a un *trasfondo* que se da por sentado y el conocimiento no es jamás articulado en su totalidad. Para Taylor, el trasfondo incorpora realmente *comprensión*, esto es, una suerte de sentido inarticulado de las cosas que habilita para explicitar razones y explicaciones en caso que sean demandadas (Taylor, 1993: 47-48).

En contra de la idea cartesiana, basada en el dualismo mente-cuerpo, del agente entendido primordialmente como un sujeto de representaciones, idea que anima a todas las variantes del individualismo metodológico, Taylor recupera las tentativas de Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein para escapar del «*cul-de-sac* de la conciencia monológica»³⁸. Estos filósofos colocan en la práctica misma el *locus* principal del entendimiento del agente³⁹. Situar la comprensión en las prácticas, significa concebirla como implícita en la actividad. Sin duda los agentes humanos forman representaciones, pero mucha de su acción inteligente se desarrolla sin ser formulada: «deviene de una comprensión que en gran medida no está explicitada» (Taylor, 1993: 50).

Esta comprensión es más fundamental que las representaciones, primero porque «está siempre allí», y segundo porque el trasfondo que proporciona es la condición misma para formular representaciones inteligibles. Es el trasfondo el que «aporta el contexto sin el cual no producirían el sentido que producen. Las representaciones, lejos de ser el lugar principal de la comprensión, aparecen como islotes en el océano de nuestra aprehensión práctica y no formulada del mundo» (Taylor, 1993: 50)⁴⁰.

³⁷ En *El sentido práctico* (1980), el Libro 1 está encabezado por un epígrafe tomado de las *Investigaciones filosóficas* en el que se comienza inquiriendo "¿Cómo puedo seguir una regla?".

³⁸ El mismo Bourdieu es quien reconoce en estos autores excepciones con relación «al intelectualismo profundo de las filosofías europeas» (REPO: 98).

³⁹ Shusterman (1999) destaca una confluencia —a primera vista, sorprendente— entre Bourdieu y la tradición del pragmatismo norteamericano encabezada por Dewey.

⁴⁰ Merleau-Ponty escribía: «La reflexión no alcanza ella misma su pleno sentido más que si menciona el trasfondo no reflexionado al que presupone, del que se beneficia, y que constituye para ella como un pasado original, un pasado que jamás ha estado presente» (1945: 280).

El cuerpo cobra así una importancia mucho mayor que la de un simple ejecutante de propósitos forjados en otro sitio: nuestra comprensión misma es comprensión *incorporada*, hecha carne, es *historia hecha cuerpo*. Y ésta atañe tanto al mundo en que nos movemos como a la propia concepción de nuestro yo y de los otros. Nuestras representaciones no dan cuenta, o sólo lo hacen imperfectamente, de esta comprensión «inscrita en los esquemas de la acción apropiada, esto es, de la acción que se ajusta a un sentido de lo que cuadra y es correcto» (Taylor, 1993: 51). Las normas pueden permanecer informulas, sin que por ello el agente pueda dejar de reconocer que él mismo u otros han cometido un traspie. Este es exactamente el nivel en que Bourdieu ubica su concepto de habitus. Así los habitus son «sistemas de disposiciones durables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principio de generación y de estructuración de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente “regladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, objetivamente adaptadas a su meta sin suponer la prosecución consciente de fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos y, siendo todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta» (ETP: 175)⁴¹.

No es posible la ciencia social sin alguna noción de regla, nos dice Taylor. Inevitablemente, al estudiar una sociedad, definimos reglas mediante representaciones, lo que conlleva el riesgo de recaída en el intelectualismo, si consideramos a la regla-en-tanto-representación como algo que estaría operando causalmente. De este modo, según una de las fórmulas favoritas de Bourdieu, nos deslizaríamos «del modelo de la realidad a la realidad del modelo»⁴². Esta confusión tiene importantes consecuencias, como ilustra

⁴¹ La primera formulación explícita del concepto de habitus tuvo lugar en *Un art moyen*: «Entre el sistema de las regularidades objetivas y el sistema de las conductas directamente observables se interpone siempre una mediación que no es otra cosa que el habitus, lugar geométrico de los determinismos y de una determinación, de las probabilidades calculables y de las esperanzas vividas, del porvenir objetivo y del proyecto subjetivo» (AMO: 22). Como aclara Loïc Wacquant, «Habitus es un viejo concepto filosófico, usado intermitentemente por Aristóteles (bajo el término de *hexis*), Hegel, Weber, Durkheim, Mauss y Husserl, entre otros. Bourdieu lo recupera en un análisis del pensamiento del historiador del arte Erwin Panofsky y lo ha venido refinando desde entonces, tanto empírica como teóricamente» (Wacquant, 1998: 322n5). Por su parte, Hong (1999: cap. 2) ha destacado, además, la influencia de M. Merleau-Ponty y, por su intermedio, de Bergson.

⁴² A su vez esta fórmula se inspira en otra, también abundantemente referida por Bourdieu, cuando Marx le imputa a Hegel «confundir las cosas de la lógica con la lógica de las cosas».

Taylor con el ejemplo de la brecha que existe entre nuestra familiaridad para movernos en un medio conocido y lo que sería un mapa de ese terreno. Mientras que «la habilidad práctica sólo existe en su ejercicio, que se despliega en el tiempo y en el espacio» (Taylor, 1993: 55), el mapa —la representación— es una abstracción a partir del tiempo y el espacio vividos. Considerar las representaciones como el factor causal último supone convertir a la práctica real en una mera derivación de aquellas, lo que equivale a sostener una forma extrema de Platonismo. Y esta reificación tiene consecuencias catastróficas: excluye de la acción ciertos rasgos que le son esenciales, no da cuenta de la diferencia entre una fórmula y su aplicación, y no toma en cuenta la relación recíproca entre regla y acción, que la segunda no sólo deviene de aquella sino que también la transforma.

Así, mientras la representación supone simetría, el tiempo de la acción es por lo contrario asimétrico, proyectando un futuro que siempre es incierto en algún grado. Retomando los análisis sobre el don que se ubican en el corazón de teoría de la práctica de Bourdieu (ETP; SPR; MED), Taylor destaca la distancia irreductible entre el artefacto producido por el científico social y la práctica real: «Lo que en el papel aparece como un conjunto de intercambios dictados en la certidumbre, en el terreno es vivido como incierto y angustioso. Ello obedece en parte al tiempo asimétrico de la acción, pero también a lo que está implicado en el hecho de actuar realmente de acuerdo a una regla. Una regla no se aplica por sí misma; debe ser aplicada, lo que puede demandar juicios difíciles y de gran precisión» (Taylor, 1993: 57). A esto se refería Aristóteles con la virtud de la *phronêsis*, de la sabiduría práctica que consiste no tanto en la capacidad de formular reglas como en saber cómo actuar en cada situación particular. Esta idea está en el centro de la teoría de Bourdieu: «El habitus es esa suerte de sentido práctico de lo que debe hacerse en una situación dada» (RAI: 45). Hay así una *brecha fronética* crucial entre la fórmula y su puesta en obra. «La fórmula sólo existe en el tratado del antropólogo, mientras que en su operación, la regla existe en la práctica a la que "guía" (...) la práctica consiste, por así decirlo, en una continua "interpretación" y reinterpretación de lo que la regla realmente significa» (Taylor, 1993: 57).

Así como en Saussure el habla requería la lengua como condición previa, pero la lengua era el producto de la multiplicidad de los actos de habla, así es la reciprocidad entre regla y práctica. La regla no es más que lo que la práctica ha hecho de ella. Concebirla

como una fórmula subyacente implica perder de vista toda la interrelación entre la acción y la norma que la anima: «el mapa nos brinda solamente la mitad de la historia; adjudicarle un papel decisivo es distorsionar todo el proceso» (Taylor, 1993: 58).

Que las reglas existan exclusivamente en las prácticas, sin requerir ser expresamente formuladas, sólo es posible por la comprensión incorporada como habitus. Por cierto, hay reglas que son formuladas, pero éstas también interaccionan estrechamente con el habitus. En suma, no es que las normas no existan, sino que su funcionamiento está mediado por el habitus.

De este modo el planteo de Taylor nos permite comprender cómo la ruptura de Bourdieu con respecto a Durkheim, a Lévi-Strauss y al objetivismo en general es una doble ruptura: ruptura en cuanto al status de la noción de regla, y ruptura en cuanto a la importancia de las representaciones.

Bourdieu sugiere que este último sería un aspecto por el que su pensamiento se diferenciaría de ciertas versiones del marxismo: «hablar de "ideología" es situar en el orden de las representaciones, susceptibles de ser transformadas por esa conversión intelectual denominada "toma de conciencia", lo que se sitúa en el orden de las creencias, es decir, en lo más profundo de las disposiciones corporales» (MED: 211-12). En este punto, es indispensable aclarar que, en todo caso, no se trata de la versión althusseriana del marxismo, cuya concepción sobre la ideología no es precisamente la de una "falsa conciencia". En efecto, Althusser escribía: «La ideología es efectivamente un sistema de representaciones, pero estas representaciones las más de las veces nada tienen que ver con la "conciencia": son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero es sobre todo en tanto *estructuras* que se imponen a la inmensa mayoría de los hombres (...) la ideología es la relación *vivida* de los hombres con su mundo » (Althusser, 1965: 239-40). En otras palabras: la ideología *es* el trasfondo.

Aunque en 1976 todavía hay un número de *Actes* titulado "La producción de la ideología dominante", posteriormente Bourdieu tendió a evitar el uso del término y prefirió hablar de *doxa*, de poder simbólico, de violencia o de dominación simbólicas. Sin embargo, si el significante fue sustituido, el significado, al menos en parte, continuó siendo el mismo: «en términos de dominación simbólica la resistencia es más difícil, puesto que es algo que se absorbe como el aire, algo por lo que uno no se siente presionado; está en

todas partes y en ninguna, y escapar de eso es muy difícil» (Bourdieu y Eagleton, 1993: 91). Imposible no evocar la "atmósfera" de la que hablaba Althusser⁴³.

La verdad es que hay efectivamente una ruptura con la concepción althusseriana de lo ideológico, pero que se plantea en el plano del uso ideológico del concepto de ideología: «Althusser y aquellos influidos por él hicieron un uso simbólico muy violento del concepto. Lo emplearon como una especie de noción religiosa por la cual se debe ascender gradualmente hacia la verdad, sin estar nunca seguro de haber alcanzado la verdadera teoría marxista. El teórico estaba en condiciones de decir “Tú eres un ideólogo”. Por ejemplo, Althusser aludiría despectivamente a las “así llamadas ciencias sociales”. Era un modo de hacer visible una especie de separación invisible entre el verdadero conocimiento —el poseedor de la ciencia— y la falsa conciencia. Eso, según creo, es muy aristocrático —realmente una de las razones por las que no me gusta el término “ideología” es debido al pensamiento aristocrático de Althusser» (Bourdieu y Eagleton, 1993: 89).

Pero el desafío que se plantea Bourdieu no consiste sólo en superar el objetivismo, sino que, como se ha visto, se trata de producir esta superación sin caer en el error simétrico del subjetivismo (por algo Bachelard sostenía que los errores epistemológicos siempre se presentan por pares). En la evolución de su pensamiento, la lucha de Bourdieu en contra del subjetivismo es una constante⁴⁴.

Inicialmente, en la coyuntura del campo intelectual francés, el subjetivismo tiene nombre y apellido: Jean-Paul Sartre. Para Sartre, «el mundo de la acción no es otra cosa que este universo imaginario de posibles intercambiables que dependen enteramente de los decretos de la conciencia que lo crea, por lo tanto totalmente desprovisto de objetividad,(...) [por lo que] semejante teoría de la acción debía llevar inexorablemente al

⁴³ «Las sociedades humanas segregan la ideología como el elemento y la atmósfera mismas indispensables para su respiración, para su vida histórica» (Althusser, 1965: 238)

⁴⁴ Así, Bourdieu y Passeron en un artículo titulado “Muerte y resurrección de una sociología sin sujeto” (1967), reseñaban todo el desarrollo de la sociología francesa desde Durkheim a Lévi-Strauss, en base a este eje (periódicamente el título demandaría ser actualizado, por ejemplo: muerte/resurrección/nueva muerte, etc...; cf. SCI: 189).

proyecto desesperado de una génesis trascendental de la sociedad y de la historia» (Bourdieu, ETP: 248).

Pero posteriormente el enemigo se transfigura asumiendo los rostros de la *Rational Action Theory*(*RAT*) y del individualismo metodológico. Así, ya en *El sentido práctico* Bourdieu escribe: «La imaginación ultrasubjetivista de Sartre fue sobrepasada por el voluntarismo de las ficciones antropológicas a las que se ven obligados a recurrir los defensores de la ideología del "actor racional"» (SPR: 78). La *RAT*, cuyo bastión es la Universidad de Chicago, consiste en realidad en un conjunto variado de autores que, basándose en una concepción de la acción enraizada en la filosofía individualista del utilitarismo anglosajón, propugnan un enfoque económico de los fenómenos sociales. Así definida por Wacquant y Calhoun (1989), la *RAT* abarca desde politólogos o sociólogos neomarxistas como Jon Elster, E. O. Wright o A. Przeworski, hasta el economista Gary Becker o James Coleman, pasando por sus epígonos franceses como R. Boudon⁴⁵. En la *RAT*, Bourdieu reencuentra una "antropología imaginaria del subjetivismo" (SPR: 71-86) que desde su punto de vista es la misma presente en Sartre. Asimilación por lo menos sorprendente: no sabemos que Coleman haya leído la *Crítica de la razón dialéctica* y, si lo hizo, lo disimulaba bien. El único sentido de la asimilación que produce Bourdieu es remarcar los idénticos efectos perniciosos que devienen de la carencia de una concepción adecuada de la práctica en el campo de las ciencias sociales. Lo que comparten estas dos teorías de la acción es la misma concepción de un sujeto libre que voluntariamente elige en cada momento su curso de acción, y lo hace de un modo totalmente transparente para sí mismo.

Más allá de esta similitud, es evidente que en el caso de la *RAT* hay, además de una filosofía del sujeto, una pretensión paradigmática: se trata de proporcionar una fundamentación coherente para un programa de investigación basado en la idea de que los agentes perfectamente racionales, actuarán en cada caso de acuerdo a las exigencias de la situación, amoldándose de este modo a las "leyes" económicas.

⁴⁵ Wacquant y Calhoun (1989) reseñan diferentes variedades de la *RAT* cuyos partidarios reciben la denominación de *Rational Action Theorists*. Los *RATS* se oponen a los *CATS* —*Collective Action Theorists* (MED: 185).

Así, la doctrina del *rational choice* se resume en los siguientes tres grandes principios: 1) la acción humana es esencialmente instrumental, es un medio para lograr algún fin; a su vez, los fines están organizados en *jerarquías* de preferencia o de utilidad relativamente estables; 2) los actores calculan racionalmente para determinar entre las alternativas que se les presentan el curso de acción que maximizará su utilidad; el acceso del actor a la información relevante juega un papel fundamental en los resultados de este cálculo; 3) todos los procesos sociales en gran escala deben explicarse como resultado de estos cálculos (cf. Rule, 1997: 80).

Reconocemos aquí, evidente en el tercer principio, el núcleo del autodenominado "individualismo metodológico" —con igual propiedad se lo podría calificar de "filosófico" o "político"—, cuyas raíces se pueden rastrear en Stuart Mill. En el campo de las ciencias sociales en el siglo veinte, es sin duda Popper quien ha cumplido un papel crucial, desde *Miseria del historicismo* en adelante, para fundamentar esta posición⁴⁶. Una buena exposición de sus ideas la encontramos en su célebre conferencia de Harvard de 1963, en la que propende a la utilización del "análisis situacional" como la metodología adecuada para las ciencias sociales. Según Popper, las ciencias sociales operan construyendo modelos que son descripciones o construcciones de situaciones sociales típicas. De este modo, la idea de *situación social* se convierte en la categoría fundamental de la metodología de las ciencias sociales. La explicación podrá eliminar todo recurso a la psicología, para descansar por completo en el principio mínimo, «cuasi-vacío», de «actuar apropiadamente a la situación». Este *principio-cero* se basa en la suposición de que los actores explicitan lo que está implícito en la situación, esto es, la «lógica situacional». Empero, este «principio de racionalidad», no significa que el hombre actúe siempre, o la mayor parte de las veces, racionalmente: es tan solo una consecuencia del postulado metodológico de ceñirse a los límites de un análisis de la situación, de un modelo. Aunque falso, el principio de racionalidad es una parte indispensable de cualquier teoría social contrastable (cf. Popper, 1997 [1967]).

Recientemente Mario Bunge ha criticado estas ideas. Según Bunge, el enunciado del principio de racionalidad de Popper «es tan vago que podría decirse que vale para un

electrón en un campo externo lo mismo que para un ser humano que afronta un problema práctico: en efecto, ambos actúan de acuerdo con sus circunstancias. Popper ha admitido que R es a) "casi vacío", solo para añadir que b) es falso —por tanto, no vacío— aunque c) como regla general, [está] suficientemente cercana a la verdad, y d) "una parte integral de toda, o de casi toda, teoría social contrastable", pues es la clave para la explicación de la conducta individual (que, a su vez, explicaría los hechos sociales). Dado que a) contradice b), que a su vez contradice c) y d), ¿qué ha de hacer un agente racional? Nada, pues la contradicción paraliza. De todas formas R difícilmente es contrastable, aunque solo sea porque el mismo concepto de "conducta apropiada" es borroso. Al no ser rigurosamente contrastable, R no es ni verdadero ni falso. Por consiguiente, a pesar de las anteriores opiniones c) y d) de Popper, R no debe aparecer en ninguna teoría científica» (Bunge, 2000, 172).

Del mismo modo Bunge desacredita por completo la teoría de la elección racional, básicamente porque «el enunciado de que todo lo que hace un agente se deriva de su elección racional es incontrastable» (2000: 159). En suma, la crítica de Bunge a Popper, cuya ontología social le merece el calificativo de «individuoholista» (2000: 175), es llevada adelante desde su posición epistemológica general fundada en última instancia en el principio de falsabilidad —o de "contrastabilidad"— del mismo Popper.

Lo que Popper propone es una reconstrucción de la práctica cuya principal característica es —una vez más— hacer abstracción de las condiciones reales de producción de la acción⁴⁷. Por su parte, Weber desarrollaba un argumento muy similar en el capítulo inicial de *Economía y sociedad*: «De esta suerte, pero sólo en virtud de estos fundamentos de conveniencia metodológica, puede decirse que el método de la sociología "comprensiva" es "racionalista". Este procedimiento no debe, pues, interpretarse como un prejuicio racionalista de la sociología, sino sólo como un recurso metódico; y mucho

⁴⁶ James Coleman reconocía que su individualismo metodológico era muy próximo al de Popper (1990: 5).

⁴⁷ Tampoco el método hipotético-deductivo es una reconstrucción realista de la práctica científica, lo que no es casual, dado que el mismo Popper sostiene que el mejor campo de aplicación del análisis situacional es la historia de la ciencia (1997 [1963]: 169). Llevado a su extremo, el principio de racionalidad desemboca en la idea de Lakatos tendiente a preservarlo aun a costa de tergiversar el desarrollo histórico real: la historia de la ciencia debería escribirse como una historia de eventos seleccionados e interpretados normativamente (Lakatos, 1975).

menos, por tanto, como si implicara la creencia de un predominio en la vida de lo racional. Pues nada nos dice en lo más mínimo hasta qué punto en la realidad las acciones reales están o no determinadas por consideraciones racionales de fines. (No puede negarse la existencia del peligro de interpretaciones racionalistas en lugares inadecuados. Toda la experiencia confirma, por desgracia, este aserto)» (Weber, 1965 [1922]: I, 7).

Se podrá sostener que tanto Popper como Weber discurrían en el nivel de una racionalidad epistémica y no de una racionalidad de acción, retomando la distinción de Granger (1995: 567). Pero lo cierto es que ambas racionalidades, aunque distinguibles, están muy lejos de ser por completo independientes. En efecto, para que el principio de racionalidad resulte de alguna utilidad es indispensable asumir dos supuestos: en primer lugar los actores tienen que ser libres, tener la posibilidad de realizar efectivamente elecciones racionales entre cursos alternativos de acción; en segundo lugar, los individuos deben efectivamente comportarse de modo racional. Sólo si se cumplen estas dos condiciones las elecciones de los actores podrán ser explicadas por observadores que compartan con ellos esa racionalidad (cf. Gérard-Varet y Passeron, 1995: 11).

Por supuesto es posible sostener, como es el caso con el tipo-ideal weberiano, que de lo que se trata es de apreciar la distancia entre el modelo planteado como un punto de referencia y el comportamiento real de los agentes, pero es evidente que esto solamente posterga el problema, ya que de inmediato se advierte la necesidad de producir *otros* principios —la acción "tradicional" o la "afectiva", por ejemplo— que puedan precisamente dar cuenta de esa distancia. Si toda sociología se plantea por definición cumplir con el precepto durkheimiano de «explicar lo social por lo social», el principio de racionalidad resulta ser, por lo menos, insuficiente.

En verdad, el modelo de la acción racional es profundamente irrealista: «¿cómo negar en efecto que los agentes no están prácticamente nunca en condiciones de reunir toda la información sobre la situación que demandaría una decisión racional y que, en todo caso, están muy desigualmente provistos en este aspecto?» (MED: 260). Para «rescatar este paradigma desfalleciente», sostiene Bourdieu, no basta ciertamente con la idea de Herbert Simon, de "*bounded rationality*", «de racionalidad limitada por la incertidumbre y la imperfección de la información disponible y por los límites de la capacidad de cálculo del espíritu humano (siempre en general...)» (MED: 260).

Ahora bien, si no se trata simplemente de "seguir una regla", ni tampoco basta con comportarse de un modo "racional", ¿qué puede significar ese concepto borroso de "conducta adecuada" a la situación? Se ha pensado alguna vez en un predominio de uno u otro de estos principios según el tipo de sociedad de que se trate. Mientras que en las sociedades tradicionales (o simples, o poco diferenciadas, etc.) la gente se ajustaría a reglas, en las modernas, principio de individualización mediante, actuaría a su leal saber y entender. Habría que plantearse una combinación en proporciones variables de ambos principios: el sometimiento mecánico a la regla unido al puro ejercicio de la razón. Pero, en todo caso, si ambos principios de explicación, el objetivista-holista y el subjetivista-individualista, considerados separadamente resultan ser falsos, ¿cómo esperar una solución aceptable de su simple conjunción?

Algunos antropólogos sociales intentaron conciliar estos dos principios antitéticos, sin éxito, como que cada uno es la negación del otro. Así, cuando Max Gluckman o Van Velsen, con su *situational analysis*, intentan determinar cómo los individuos pueden realizar elecciones dentro de los límites de una estructura social particular, comenta Bourdieu que «permanecen presos de la alternativa de la regla y la excepción (...) expresada por Leach: "postulo que son imposibles sistemas estructurales en los cuales todas las vías de acción estén institucionalizadas. En todo sistema viable debe existir un dominio dónde el individuo tenga la libertad de hacer elecciones para manipular el sistema en su provecho"» (SPR: 88n1).

¿En qué sentido cabe hablar de *manipulación* de las reglas? El observador analiza la acción dentro de la situación en que se produce, y determina que el actor ha "manipulado las reglas". Con lo que se sigue implicando aquí un agente consciente que toma la decisión de manipular, que *elige* actuar del modo en que lo hace. Esta idea de manipulación no es más que una simple racionalización, y la imputación de esta racionalidad al actor es el ejemplo mismo de la falacia escolástica, consistente en proyectar en el objeto lo que pertenece al modo de aprehenderlo, en "colocar a un sabio dentro de la máquina"⁴⁸.

El *sentido práctico* es la solución que plantea Bourdieu para salirse de la oposición entre sociedad e individuo, entre objetivismo y subjetivismo, y de todas las demás

alternativas asociadas a éstas. Esto implica «situarse más allá de la alternativa de la cosa y de la consciencia, del materialismo mecanicista y del idealismo constructivista; es decir, más precisamente, desembarazarse del mentalismo y del intelectualismo que llevan a concebir la relación práctica al mundo como una “percepción” (...) hay que construir una teoría materialista capaz de recuperar del idealismo, conforme al deseo expresado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, el “lado activo” del conocimiento práctico que el materialismo le ha abandonado. Esta es precisamente la función de la noción de habitus que restituye al agente un poder generador y unificador (...) esta capacidad de construir la realidad social, ella-misma socialmente construida, no es la de un sujeto trascendental, sino la de un cuerpo socializado» (MED: 163-4).

Para cumplir con este programa, los agentes sociales —que pueden ser individuos, pero también familias o empresas, o más generalmente instituciones— deben dejar de aparecer como partículas que actúan mecánicamente en respuesta a causas exteriores. Pero tampoco se los debe entender como «sujetos conscientes y cognoscentes que obedecen a razones y actúan en pleno *conocimiento de causa*, como lo creen los defensores de la *Rational Action Theory*» (RAI: 45).

En realidad, el mecanicismo y el finalismo son errores simétricos, complementarios, que devienen ambos de una idéntica visión escolástica. Así, entre los mismos defensores de la *RAT* puede observarse la alternancia «de la visión mecanicista, implicada al recurrir a modelos tomados en préstamo de la física, y de la visión finalista, la una y la otra enraizadas en la alternativa escolástica de la consciencia pura y del cuerpo-cosa (...) Lo que varía, es la propensión del científico, calculador casi divino, a prestar o no a los agentes su conocimiento perfecto de las causas o su clara consciencia de las razones» (MED: 167). En el fondo, el subjetivismo racionalista llevado al extremo llega a confundirse por completo con el "fiscalismo" mecanicista: ambas filosofías, bien podría decirse, responden a una misma *problemática*. En efecto, plantea Bourdieu, en la medida en que el modelo de la *RAT* se ajusta a los postulados de un conocimiento perfecto de la situación y de una elección rigurosamente lógica por parte del actor, no se entiende qué libertad le cabe al actor fuera de la de someterse a las fuerzas objetivas que rigen el mundo (RAI: 45). Los

⁴⁸ La expresión *falacia escolástica* es tomada de Austin (RAI: 221-229).

individuos supuestamente libres terminan amoldándose mecánicamente a las leyes ineluctables de lo económico (o del "mercado").

Entre objetivismo y subjetivismo el margen es tan estrecho que no existe posibilidad alguna de ubicarse en un "justo medio"⁴⁹. Para sustraerse a esta alternativa mortal Bourdieu opta por desplazarse "hacia el costado", reinventando el habitus: «Los "sujetos" son en realidad agentes actuantes y cognocentes dotados de un *sentido práctico* (...) sistema adquirido de preferencias, de principios de visión et de división (lo que se denomina comúnmente un gusto), de estructuras cognoscitivas durables (que son en lo esencial el producto de la incorporación de las estructuras objetivas) y de esquemas de acción que orientan la percepción de la situación y la respuesta adaptada» (RAI: 45).

Por cierto, son pocas las ocasiones en las que Bourdieu se refiere propiamente a *sujetos*, y es un hecho que prefiere corrientemente hablar de *agentes*, significando que éstos se diferencian del "sujeto", entendido ya como una categoría de las filosofías de la conciencia o como *homo oeconomicus*⁵⁰. Pero como algunos han observado, hay una evolución en su pensamiento: «comparado en un principio a una competencia generadora chomskiana⁵¹, el habitus parece haber perdido hoy en día toda connotación mecanicista involuntaria» (Chauviré, 1995: 551).

Hay en el agente una auténtica capacidad creadora. En la concepción de Bourdieu habría que decir que "el actor *es* el sistema", en el doble sentido de que el habitus es una estructura, a su vez resultante de la incorporación de la estructura social. Pero ello no quita

⁴⁹ Es en este sentido que Louis Pinto (2002: 313) apunta: «Si es cierto que las causas y las razones obedecen a dos "gramáticas" distintas, también lo es que para el sociólogo no podría haber yuxtaposición simple de unas y otras y que solamente su combinación permite realizar una ganancia de conocimiento». Por lo contrario, a propósito de La distinción, Jon Elster le reprochaba a Bourdieu el recurrir a explicaciones basadas en principios incompatibles: «La dificultad básica con el principio de las uvas verdes, en cualquier caso, es que no se ve bien como se lo puede reconciliar con el principio de la distinción. En la perspectiva de Bourdieu la acción simbólica es explicada dos veces: primero como el resultado de una insidiosa adaptación a la necesidad, y luego como un comportamiento cuasi estratégico y orientado hacia fines» (1981: 12).

⁵⁰ En *Leçon sur la leçon*, encontramos una de las pocas ocasiones en que Bourdieu utiliza el término sin entrecomillarlo; se refiere a la capacidad de la ciencia para «restituir a los sujetos sociales el dominio de las falsas trascendencias que el desconocimiento no cesa de crear y recrear» (LEÇ: 55).

⁵¹ En realidad la gramática generativa de Chomsky remite a una capacidad humana universal; tratándose de una teoría de la competencia y no del uso lingüístico, la lingüística generativa no era demasiado apta para jugar el papel que Bourdieu le encomendó en un tiempo, señala Jacques Bouveresse (1995: 583-5).

que cada habitus individual es una estructura rigurosamente única. Si hay una propiedad que caracteriza universalmente a los agentes, es la de no ser universales: «sus propiedades, y en particular sus preferencias y sus gustos, son el producto de su emplazamiento y de sus desplazamientos en el espacio social, por lo tanto de la historia colectiva e individual» (SSE: 260). Ciertamente, el sociólogo puede construir "clases" de habitus, en la medida en que «en cada individuo socializado hay algo de colectivo, por lo tanto propiedades válidas para toda una clase de agentes —que la estadística puede revelar» (MED: 186). Pero cada uno de estos habitus, en tanto condensación de una historia peculiar e irrepetible, es individual. Esto no implica realimentar la idea de alguna suerte de esencia trascendente que sería irreductible al conocimiento científico: «el “personalismo” es el obstáculo principal para la construcción de una visión científica del ser humano» (MED: 159).

Todo lo cual implica que no es posible deducir estrictamente el comportamiento del agente ni a partir desde su posición en la estructura social, ni desde la situación de interacción. En este sentido es que se propone concebir el habitus como «este principio autónomo que hace que la acción no es simplemente una reacción inmediata a una realidad bruta sino una réplica "inteligente" a un aspecto seleccionado de lo real, (...) [el habitus] produce una réplica cuyo principio no está inscripto en el estímulo, y que, sin ser absolutamente imprevisible, no puede ser predicha solamente a partir del conocimiento de la situación» (SSE: 260).

Sin embargo, el habitus no deja de ser pre-reflexivo, lo que hace que el agente no se comporte para nada como el sujeto calculador de la economía. Bourdieu se apoya en la idea husserliana de *protensión*⁵², para concebir esta característica como fundada en una relación radicalmente diferente al tiempo. El habitus produce anticipaciones *razonables* (y no previsiones racionales). «En tanto disposición a actuar que es el producto de experiencias anteriores de situaciones semejantes, asegura un dominio práctico de las situaciones de incertidumbre y funda una relación al futuro que no es la del proyecto (...) sino la de la *anticipación práctica*: al descubrir, en la objetividad misma del mundo, lo que aparece como la única cosa a hacer, y captando el por venir como un cuasi-presente (y no

⁵² Concepto referido a la «visualización (*visée*) práctica de un por venir inscripto en el presente, por ende aprehendido como ya allí y dotado de la modalidad dóxica del presente» (CDI: 43).

como un futuro contingente), la anticipación del por venir es por completo ajena a la lógica especulativa de un cálculo de los riesgos, capaz de atribuir valores a las diferentes posibilidades en presencia» (SSE: 264).

Así, fuera de todo cálculo racional, por medio de estas anticipaciones "razonables", gruesamente ajustadas a las oportunidades objetivas, el habitus puede asegurar una adaptación al curso probable de los acontecimientos, con lo cual, a la vez que tiende a reforzar circularmente las regularidades de la acción social, contribuye a recrear las apariencias de finalidad, de racionalidad y hasta de libre arbitrio en las que se sustenta el modelo ilusorio de la acción racional (MED: 255).

De este modo se comprende cómo es posible pensar en "estrategias no conscientes", algo inentendible para Jon Elster (1988 [1983]: 105 y 155) y que para Alexander no pasa de ser un oxímoron (1995: 152). El propio Bourdieu reconoce que es con alguna duda que hace uso de este término que alienta el paralogismo fundamental —la falacia escolástica—, «consistente en tomar el modelo que da cuenta de la realidad como constitutivo de la realidad descrita, obviando el "todo ocurre como si"⁵³ que define el status propio del discurso teórico» (CDI: 127). Nuevamente es en el habitus donde se halla el principio de los encadenamientos de acciones «objetivamente organizadas como estrategias sin ser el producto de una auténtica visión estratégica» (SPR: 104). En la ausencia de un cálculo racional, es posible hablar, por ejemplo, de estrategias de reproducción como un modo de recordar que «muchas prácticas fenomenalmente muy diferentes se organizan objetivamente, sin haber sido explícitamente concebidas y planteadas para este fin, de modo tal que contribuyen a la reproducción del capital poseído» (NOB: 386).

El habitus, en tanto cuerpo socializado, estructurado, que ha incorporado las estructuras inmanentes de un mundo, cumple la misma función que la consciencia trascendental en otras filosofías: «estructura la percepción de este mundo así como la acción en este mundo» (RAI: 155-6). La noción de habitus permite conciliar los principios antitéticos de la estructura y de la acción, a la vez que superar los efectos de todas las otras

⁵³ La cláusula *tout se passe comme si* es objeto de ácidas críticas por parte de Jon Elster (1981: 11) y de Raymond Boudon. (1991 [1986]: 227). Sin embargo, su uso fue expresamente introducido por Bourdieu «Todas las proposiciones del discurso sociológico deberían ser precedidas por un signo que se leería "todo ocurre como si..." y que, funcionando a la manera de los cuantificadores de la lógica, recordaría

oposiciones canónicas de la filosofía como la existente «entre el realismo, para quien que no existe más que el individuo (o el grupo como conjunto de individuos), y el nominalismo radical, para quien las “realidades sociales” no son más que palabras. Ello, sin hipostasiar lo social en una entidad como la consciencia durkheimiana, falsa solución a un problema verdadero: es en cada agente, y por lo tanto en estado individual, que existen disposiciones supra-individuales que son capaces de funcionar de manera orquestada y, si se quiere, colectiva» (MED: 185-6).

3. Lectura nietzscheo-weberiana: la noción de campo

Nuestra presentación de la perspectiva de Taylor nos permitió esclarecer algunos aspectos fundamentales de la teoría de la acción de Bourdieu. Empero, Taylor soslaya un componente crucial cuando centra su argumentación en la importancia de la acción dialógica. Este es un tipo de acción que, más que una simple coordinación entre agentes individuales, supone adecuarse a una suerte de "ritmo común". Para Taylor, una acción es dialógica cuando es realizada por un agente integrado, no ya individual: «Lo que significa que, para aquellos implicados en ella, su identidad de acción dialógica depende esencialmente de compartir la posición de agentes. Estas acciones se constituyen como tales en base a una comprensión común a los que conforman el agente integrado.» (Taylor, 1993: 52) Es desde esta idea de la acción dialógica que se torna evidente la absoluta inadecuación de la concepción del agente como sujeto monológico de representaciones, ya que gran parte de la acción humana sólo es posible en la medida en que el agente se comprende y se constituye como parte integrante de un "nosotros". Así, «nuestra identidad nunca se define simplemente en términos de nuestras propiedades individuales. Nos coloca también en algún espacio social. Nos definimos en parte en términos de lo que hemos llegado a aceptar como nuestro lugar apropiado dentro de acciones dialógicas» (Taylor, 1993: 53). De este modo, la comprensión incorporada no remite sólo al agente individual sino también al co-agente de acciones comunes. Y es por ello que en "seguir un regla" hay un *sentido* de la acción que está dado por la práctica social.

continuamente el status epistemológico de los conceptos construidos de la ciencia objetiva» (ETP: 173).

Llegada a este punto, la lectura de Bourdieu en clave wittgensteiniana, al menos en el modo en que la ejecuta Taylor, exhibe sus límites. La insuficiencia del concepto de acción dialógica se hace evidente en los mismos ejemplos utilizados: dos personas aserrando un tronco, o bailando juntas, o manteniendo una conversación, están haciendo lo mismo de común acuerdo y si, en este sentido, quedan ubicadas en un “espacio social”, éste coincide sólo en forma parcial con el de Bourdieu. En realidad la acción dialógica parece relacionarse más con el pensamiento de G. H. Mead o con el de J. Habermas⁵⁴, como se puede comprobar en otros escritos de Taylor (1997: 141, 299).

Sin duda, la idea del trasfondo *compartido* es central para Bourdieu, pero en él no cabe escindirla de la idea de lucha: «todos los que están implicados en un campo tienen en común un cierto número de intereses fundamentales, esto es, todo lo que está ligado a la existencia misma del campo: de ahí una complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos. Se olvida que la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre lo que merece que se luche por ello y que es reprimido en lo que “va de suyo”, que es dejado en estado de doxa» (QSO: 115).

Por lo contrario, en el espacio social de Taylor no hay lugar para la lucha ni para el poder: están ausentes por completo las relaciones de dominación consustanciales al concepto de campo⁵⁵. Es ésta sin duda una diferencia que torna imposible reducir el pensamiento de Bourdieu al de G. H. Mead. En la visión de Mitchell Abulafia es la *herencia nietzscheana* de Bourdieu la que le habría permitido desarrollar instrumentos que Mead no poseía para analizar las relaciones de poder (Abulafia, 1999: 157)⁵⁶. No cabe tomar literalmente ni, sobre todo, de modo excluyente, esta afirmación. Bourdieu, además de leer a Nietzsche, a quién cita en varias ocasiones, ha leído y citado —abundantemente— a Marx y a Max Weber (este último, a su vez nutrido de los dos anteriores). En cualquiera

⁵⁴ Para Bourdieu, hay en Habermas una doble reducción: de las relaciones de fuerza políticas a relaciones de comunicación, y de éstas a relaciones de "diálogo" (MED: 81).

⁵⁵ «Un campo es un campo de fuerzas, y un campo de luchas para transformar las relaciones de fuerzas» (PPO: 61).

⁵⁶ Keijo Rahkonen, que se dedicó a estudiar las eventuales raíces nietzscheanas de Bourdieu, opina que no hay que exagerar las similitudes: «...al igual que Nietzsche, Bourdieu podría decir: la sociedad es la

de estos autores, y más probablemente en su combinación, podrá buscarse el origen de una concepción "agonística" de lo social (Wacquant, 1996b: 88), totalmente ausente en la lectura de Taylor⁵⁷.

La historia se objetiva en el habitus ("historia hecha cuerpo") pero lo hace también en los campos ("historia hecha cosa"). Los habitus no operan en el vacío sino en el espacio social concebido como un espacio de lucha, conformado a su vez por una pluralidad de campos, que son otros tantos microcosmos que funcionan como sistemas de fuerzas en que los agentes compiten unos con otros. Todo campo, como nos lo recuerda Wacquant «es un terreno de luchas que apuntan a modificar o a conservar el estado de las relaciones de fuerza en presencia y la distribución del capital específico que lo funda. Todo el universo social es así el lugar de una competencia sin fin ni límites, competencia por y en la cual se determinan las diferencias que son a la vez el motor y el *enjeu* (lo que está en juego) de la existencia social» (Wacquant 1996b: 88). El habitus y el campo son nociones que se demandan una a la otra y, en este sentido, el trasfondo compartido constitutivo del habitus es la condición misma de la diferenciación.

El concepto de campo fue desarrollado por Bourdieu posteriormente al de habitus. Si bien es cierto que la expresión "campo intelectual" aparecía en su artículo inicial (1966) — en el célebre número de *Les temps modernes* sobre los "problemas del estructuralismo"— esta primera tentativa permanecía en el nivel de las relaciones inmediatamente visibles entre los agentes. En uno de sus tantos retornos a éste, unos de los objetos que lo obsesionaban, Bourdieu manifestaba cómo «las *interacciones*, entre los autores y los críticos o entre los autores y los editores, habían ocultado de mi vista las *relaciones objetivas* entre las posiciones relativas que unos y otros ocupan en el campo, es decir la estructura que determina la forma de las interacciones.» (RAR: 255-256, mis itálicas-db).

En 1971 Bourdieu le dedica dos artículos a la sociología del campo religioso en Weber, a la vez que publica también su artículo sobre el campo del poder. En el primero de aquellos, describe las dos rupturas sucesivas que tuvo que llevar a cabo con respecto a la

voluntad de poder – y nada más que eso. Empero, de acuerdo a Bourdieu, existe también la voluntad de verdad, por encima de todo» (1999: 131).

⁵⁷ «*La lucha*, anima todo el pensamiento de Bourdieu, como una fuerza motriz omnipresente», observaba Carl Schorske (1995: 699).

"metodología explícita" de Weber. Una primera ruptura —ya efectuada en 1966— le permitió producir una representación *interaccionista* de las relaciones entre los agentes religiosos. Pero todavía «era necesario operar una segunda ruptura y *subordinar* el análisis de la *lógica de las interacciones* —que pueden establecerse entre agentes directamente en presencia— y, en particular las estrategias que ellos se oponen, a la construcción de la estructura de las relaciones objetivas que ellos ocupan en *el campo religioso*, estructura que determina la forma que pueden tomar sus interacciones y la representación que pueden tener de ellas (...) La visión interaccionista de las relaciones constituye, sin ninguna duda, el obstáculo epistemológico más temible» (Bourdieu, 1999 [1971]: 46).

En suma, lo que Bourdieu crítica de sus primeros intentos de construcción del objeto, y que nos muestra bien lo inadecuado de cualquier esquema evolutivo “unilineal” que pretenda dar cuenta del desarrollo de sus ideas, es no haber llegado a concebirlo de un modo auténticamente *estructural*. En efecto, el interaccionismo supone la idea de una práctica social que se desarrollaría, por así decirlo, en el vacío y, correlativamente, una concepción del sujeto tributaria de una filosofía de la conciencia. La oposición de Bourdieu al interaccionismo simbólico —y por extensión al *social network analysis* (cf. *infra*: Anexo)— se basa en que no considera posible explicar la interacción por las características mismas de la interacción, como si ésta tuviera lugar entre puros sujetos. La interacción está mediada por los habitus, y éstos son el resultado —a la vez que la condición— de la estructura⁵⁸.

Según relata retrospectivamente Bourdieu, Weber «aplicaba a la religión un cierto número de conceptos tomados de la economía (...) me encontré de golpe ante propiedades generales, válidas para los diferentes campos, que la teoría económica había esclarecido sin detentar por ello su justo fundamento teórico (...) lejos de ser el modelo fundador, la teoría del campo económico es sin duda un caso particular de la *teoría general de los campos* que se va construyendo poco a poco, por una suerte de inducción teórica empíricamente validada y que obliga a repensar los presupuestos de la ciencia económica, a la luz especialmente de los descubrimientos (*acquis*) del análisis de los campos de producción

⁵⁸ «Allí donde Goffman ve alternativas estructurantes fundamentales, hay que ver estructuras históricas emanadas de un mundo social situado y fechado» (RAR: 329n).

cultural» (RAR: 257-8, mis itálicas-db). Es en este punto que Bourdieu termina de realizar una verdadera inversión en cuanto al uso de la metáfora económica que le permite romper con lo que pudiera quedar de la idea de una determinación en última instancia.

En la *Esquisse* (1972) todavía no se hablaba de campos, aunque en las últimas páginas se introducía el proyecto de una «teoría general de la economía las prácticas» (ETP: 235), de la cual la teoría de las prácticas propiamente económicas no sería más que un caso particular. Esta misma formulación era retomada en *El sentido práctico*, con el propósito explícito de dar cuenta de todas las prácticas que, no respondiendo a una definición restringida de lo económico se presentan bajo las apariencias del “desinterés”, ya se trate del honor en las sociedades precapitalistas, o de la esfera cultural en las capitalistas (SPR: 209). Pero en este texto la dupla habitus-campo ya estaba en pleno funcionamiento y se insinuaba la posibilidad de desarrollar la “teoría general de los campos”⁵⁹, a la que se refiere Bourdieu en *Las reglas del arte* (1992). De este modo, la teoría de los campos de Bourdieu puede presentarse como una continuación del proyecto weberiano, pero a condición de hacer jugar en contra de Weber la idea del campo como «una red o configuración objetiva entre posiciones», o sea la idea marxiana de relaciones independientes de las conciencias y de las voluntades individuales (REPO: 72)⁶⁰.

Todo campo supone agentes en lucha, animados por un interés, y provistos de un capital específico. El campo puede ser visto como un juego en el que los agentes, ocupantes de posiciones determinadas en él, desarrollan estrategias con miras a acrecentar ese capital. Bourdieu ha ido ampliando progresivamente su concepto de capital, incorporando el capital cultural⁶¹, y luego desarrollando a partir del “honor” su concepto de “capital simbólico”⁶². En la *Esquisse*, sólo se mencionan tres *especies* de capital —físico,

⁵⁹ «La existencia de principios invariantes de la *lógica de los campos* permite un uso de conceptos comunes que es en todo distinto de la simple transferencia analógica, como se lo ve a veces, de los conceptos de la economía» (SPR: 86n31)

⁶⁰ Otras fuentes mencionadas para el concepto de campo son Cassirer, como representante de un modo de pensamiento relacional, Kurt Lewin (discípulo de Cassirer), Norbert Elias, así como los pioneros del estructuralismo en la antropología y en la lingüística, etc. (REPO: 72).

⁶¹ El capital cultural es presentado en *La reproducción* (1970) en estrecha relación con el capital lingüístico.

⁶² En su primer libro sobre Argelia escribe Bourdieu: «Se comprende que el sentimiento del honor, como su

económico, y simbólico—⁶³ todas sometidas a «estrictas leyes de equivalencia» y, por ende, «mutuamente convertibles» (ETP: 242-3). Luego Bourdieu irá desgajando progresivamente a partir del capital simbólico, su propia noción de capital social (cf. *infra*: Anexo).

Por principio, no hay límite a la cantidad de campos ni de especies diferentes de capital que es posible distinguir, dado que cada campo se basa en una combinación particular de propiedades que constituye el capital específico del campo. Campo y capital son nociones correlativas: en general, «un capital existe y funciona sólo con relación a un campo» (REPO: 77)⁶⁴.

Por otra parte, en lo que hace a su estructura interna cada campo se desdobra, por lo que es necesario construir, además del espacio de las posiciones objetivas que lo constituyen, el espacio de las tomas de posición. Así, en el campo literario o artístico, a las diferentes posiciones les «corresponden *tomas de posición* homólogas, obras literarias o artísticas evidentemente, pero también actos y discursos políticos, manifiestos o polémicas, etc. (...) En fase de equilibrio el *espacio de las posiciones* tiende a comandar el *espacio de las tomas de posición*.» (RAR: 322)⁶⁵. El campo es así un doble sistema de diferencias, entre las posiciones, definidas por un conjunto de propiedades pertinentes, y entre las tomas de posición, que son igualmente objetivas: «Cada toma de posición (temática, estilística, etc.) se define (objetivamente y a veces intencionalmente) por relación al universo de las tomas de posición y por relación a la *problemática* como *espacio de los posibles* indicados o sugeridos por este universo; recibe su valor distintivo de la relación negativa que la une a las tomas de posición coexistentes a las que está objetivamente referida y que la determinan al delimitarla.» (RAR: 323-4)⁶⁶.

anverso, el temor de la vergüenza y de la reprobación colectiva, puedan animar tan vivamente hasta las menos importantes de las conductas y dominar todas las relaciones con los demás» (SAL: 85).

⁶³ Ello se debe a que el objeto real, “situado y fechado”, es en este libro la sociedad kabil.

⁶⁴ Hay excepciones a este principio: así, el capital simbólico y el social funcionan en todos los campos.

⁶⁵ Jean-Louis Fabiani criticó la pobreza de un esquema explicativo que se limita a poner en relación formas simbólicas con características sociales básicas y en el que «la metáfora de la refracción suplanta a la del reflejo sin por ello ser francamente más operatoria» (Fabiani, 1999: 86).

⁶⁶ Nicos Mouzelis (1995: 171) ha observado que, al instaurar esta división entre posiciones y tomas de

En *Las reglas del arte* Bourdieu se propuso establecer un conjunto de proposiciones válidas para el conjunto de los «campos de producción cultural», entre los que menciona el campo religioso, el político, el jurídico, el filosófico, y el científico. La ciencia de las obras culturales supone analizar: a) la posición del campo dentro del campo del poder ; b) la estructura interna de relaciones objetivas entre las posiciones del campo; y c) la génesis de los habitus de los ocupantes de esas posiciones (RAR: 298). Estos mismos tres momentos del análisis ya eran mencionados en el artículo de 1971 en el que introducía la noción de campo del poder.

Sin duda el campo del poder —que no hay que confundir con el campo político—es un campo diferente de los demás (RAI: 56). Una de las tesis más características del pensamiento de Bourdieu es la que sostiene que los intelectuales, los productores culturales, son parte del campo del poder, como fracción dominada de la clase dominante⁶⁷. En esta perspectiva, «El campo del poder es el espacio de las relaciones de fuerza entre agentes o instituciones que tienen en común el poseer el capital necesario para ocupar posiciones dominantes en los diferentes campos (económico o cultural, especialmente). Es el lugar de luchas entre los que detentan poderes (o especies de capital) diferentes, las cuales, como las luchas simbólicas entre los artistas y los “burgueses” del siglo XIX, tienen como objeto la transformación o la conservación del valor relativo de las diferentes especies de capital, que a su vez determina en cada momento, las fuerzas susceptibles de ser empleadas en estas luchas » (RAR: 300).

La noción de campo del poder puede verse como una alternativa al concepto marxista de clase dominante. Aunque la existencia de fracciones de clase no era para nada ajena a la concepción de Marx (por ejemplo, las que se sustentan en la división funcional del capital: “burguesía industrial”, “comercial”, “financiera”, etc.) no es menos cierto que la misma expresión de *clase dominante* tiende a hipostasiar en una entidad de apariencia monolítica, dotada de todos los atributos de la sustancia, lo que en realidad no es más que

posición, Bourdieu está reintroduciendo la misma oposición entre objetivismo y subjetivismo que pretende superar. Sin embargo, el texto dice claramente que el espacio de las tomas de posición es una estructura tan objetiva como la estructura de las posiciones.

⁶⁷ «Los escritores y los artistas constituyen, al menos a partir del romanticismo, una *fracción dominada de la clase dominante*» (1983 [1971]: 23). Swartz (1997: 159n32) señala que esta tesis ya era anticipada por Karl Mannheim.

un conjunto de relaciones. Bourdieu se plantea en cambio que «la dominación no es el efecto simple y directo de la acción ejercida por un conjunto de agentes (“la clase dominante”) investidos de un poder de coerción, sino el efecto indirecto de un conjunto complejo de acciones que se engendran en la red de las constricciones cruzadas que cada uno de los dominantes, así dominado por la estructura del campo a través de la cual se ejerce la dominación, sufre por parte de todos los demás» (RAI: 57).

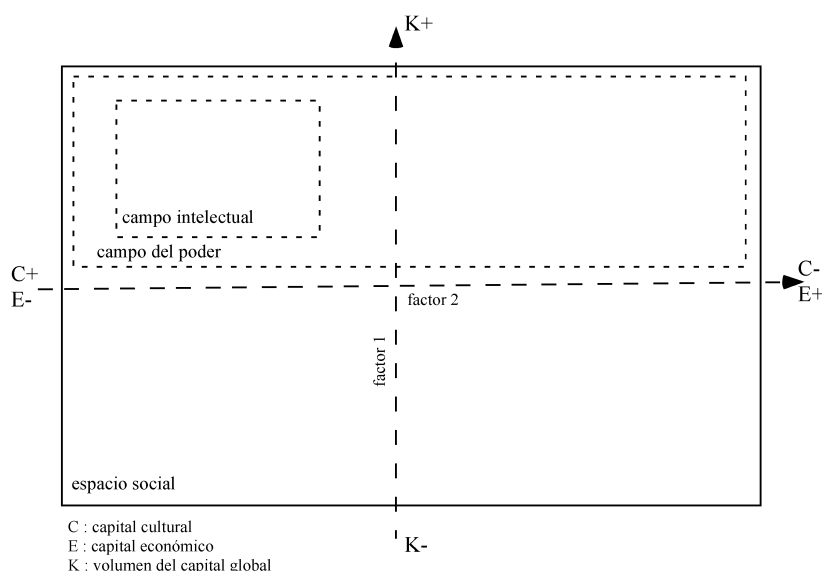
Pero, como observa Swartz (1997: 136), hay un segundo sentido, más importante, por el cual el campo del poder sería un campo de todos los campos, una suerte de *meta-campo* que operaría como un principio organizador de diferenciación y de lucha en todos los campos. En este sentido, el campo del poder se organiza según una estructura en forma de quiasma, en la que se entrecruzan dos principios de jerarquización: el capital económico, que es el principio dominante, y el capital cultural, principio subordinado, pero de acuerdo al cual «los diferentes campos se ordenan según una jerarquía inversa, es decir, desde el campo artístico hasta el campo económico» (NOB: 382). Pues bien, este principio se repite para cada uno de los campos englobados en el campo del poder, los cuales se organizan a su vez siguiendo una estructura homóloga a la de éste: «en un polo, las posiciones dominantes económica o temporalmente, en el otro, las posiciones dominantes culturalmente y dominadas económicamente» (NOB: 383).

En general la idea de campo le permite a Bourdieu demarcarse del materialismo histórico y en particular del concepto althusseriano de *aparato ideológico de estado*, que evoca una suerte de «máquina infernal». Así, la escuela, el Estado, la Iglesia, los partidos y sindicatos no son aparatos sino campos, donde los agentes y las instituciones luchan: «Quienes dominan en un campo dado están en posición de hacerlo funcionar en su provecho, pero siempre han de tomar en cuenta la resistencia, la contestación, las reivindicaciones, las pretensiones, “políticas” o no, de los dominados» (REPO: 78). Un campo puede llegar a funcionar como un aparato, pero sólo como un caso límite, que vendría a ser algo como un «estado patológico» del campo.

A partir de 1976, merced a la utilización de la técnica del análisis factorial de las correspondencias (ACM), Bourdieu pudo desarrollar un tipo de representación gráfica del espacio social, que sería lanzada a la fama en 1979 con *La distinción* (cf. *infra*: cap. 4). En los planos factoriales resultantes, Bourdieu acostumbra colocar como primer factor, en el

eje vertical, el volumen global del capital; en tanto que, convencionalmente, el eje horizontal da cuenta de la composición —o la estructura— del capital, desde las posiciones ricas en capital cultural y pobres en capital económico, ubicadas a la izquierda, hasta las que presentan una mayor proporción de capital económico, hacia la derecha. La construcción tanto del “volumen global del capital” como de la “composición” del mismo demandan determinar una tasa de cambio entre las diferentes especies de capital, lo que es especialmente problemático en la medida en que las luchas dentro del campo social tienen precisamente por objeto la construcción de esta equivalencia⁶⁸.

Figura 1: El campo del poder en el espacio social



Fuente: adaptado de Bourdieu (RAR:178).

La “teoría de los campos” de Bourdieu ha sido objeto de muchas críticas. Entre otros, Bernard Lahire manifiesta su desconcierto: «el campo sociológico es un sub-campo de las ciencias sociales, que es un sub-campo del campo científico y/o del campo universitario, que es un sub-campo del campo de producción cultural, él mismo un sub-campo del campo del poder, que forma parte asimismo del espacio social» (1998: 39); [además,] ciertas prácticas o ciertos objetos pertenecen a varios campos al mismo tiempo (...) [y] un gran

⁶⁸ El problema es análogo al que se plantea en Marx para determinar el valor de la fuerza de trabajo. Según Calhoun y Wacquant (2002: 12): «[La teoría de Bourdieu] de las formas múltiples del capital —cultural y social, además de económico— sugirió que éstas eran indirectamente convertibles, pero que, si se los redujera a una simple equivalencia, el capital cultural y el social perderían su especificidad y su eficacia».

número de actores están fuera de campo, ahogados en un gran “espacio social” que no tiene otro eje de estructuración fuera del volumen y de la estructura del capital poseído» (1998: 39).

Lahire señala una paradoja del sistema de Bourdieu: concebido originalmente para dar cuenta de una sociedad campesina argelina, escasamente diferenciada, el habitus, como principio de explicación, es extendido hacia sociedades altamente diferenciadas que producen inevitablemente actores más diferenciados entre sí y también interiormente (Lahire, 1998: 31). En una sociedad altamente diferenciada, el campo no todo lo explica.

En particular, Lahire sostiene, a golpes de Durkheim, que la familia no es un campo. ¿Cómo podría serlo, si se trata de una *configuración*, a la manera de Elias, entre «seres que no son jamás totalmente intercambiables» (Lahire, 1999: 39-40). Y sin embargo, Bourdieu, machaca sobre este punto en muchas oportunidades. Así, nos recuerda que «es imposible dar cuenta de las prácticas de las cuales la familia es el “sujeto”, como, por ejemplo, las “decisiones” en materia de fecundidad, de matrimonio, de consumo (inmobiliario especialmente), etc., si no se toma en cuenta la estructura de las relaciones de fuerza entre los miembros del grupo familiar» (Bourdieu, 1993: 35).

Pero, por encima de todo, la familia es el sitio privilegiado de la reproducción social, es nuestra primera experiencia de lo social, en un sentido fundante: «La forma originaria de la *illusio* es la inversión (*investissement*) en el espacio doméstico, lugar de un proceso complejo de socialización de lo sexual y de sexualización de lo social. Y la sociología y el psicoanálisis deberían unir sus esfuerzos (...) para analizar la génesis de la inversión (*investissement*) en un campo de relaciones sociales, así constituido en objeto de interés y de preocupación, en el cual el niño se encuentra cada vez más implicado y que constituye el paradigma y también el principio de la inversión (*investissement*) en el juego social. ¿Cómo se opera el pasaje, descrito por Freud, de una organización narcisista de la libido, en la que el niño se toma a sí mismo (o su propio cuerpo) como objeto de deseo, a otro estado en el que se orienta hacia otra persona, accediendo de este modo al mundo de las “relaciones de objeto” bajo la forma del microcosmos originario, y de los protagonistas del drama que en él se juega?» (MED: 198-9). El hecho es que tanto nuestra socialización primaria como la secundaria se dan en campos (la familia y la escuela, fundamentalmente):

sólo advenimos en seres sociales mediante nuestra inclusión en campos, de los cuales el campo doméstico constituye la matriz originaria.

De este modo, la noción de campo, unida a la de habitus, conforma un dispositivo apto para “explicar lo social por lo social”. Hemos visto que la multiplicación de los campos es correlativa de otros tantos capitales. Por cierto cuando Bourdieu se aboca al análisis empírico de un campo, la determinación de las especies de capital pertinentes es una cuestión que tiende a complejizarse aún más⁶⁹. Así, últimamente, en lo que hace al campo económico, para dar cuenta del volumen y de la estructura del capital de los agentes —empresas, en este caso— será necesario considerar el capital financiero, actual o potencial, el capital cultural —que puede ser especificado como capital tecnológico, jurídico y organizacional (del que forma parte el capital de información sobre el campo)—, el capital comercial, el capital social y el capital simbólico.(SSE: 237).

A la vez, esta explosión, algo angustiante, de los capitales ha demandado una modificación del concepto de interés, llegando a sostener que hay tantos intereses como campos. Todo campo «engendra el interés que es la condición de su funcionamiento», y cualquier cosa, por la magia social es susceptible de ser convertirse en un objeto de interés y de luchas (CDI:126). En este sentido, el interés está lejos de ser un dato natural, sino que *en su especificación histórica*, se trata de una institución arbitraria (CDI: 124, mis itálicas-db). Resulta indispensable dotar de algún contenido a esta noción, que constituiría en definitiva el motor de la vida social. Es éste sin duda uno de los aspectos que está en el origen de la mayor parte de las confusiones acerca de la obra de Bourdieu. Así, Alain Caillé, entiende que en Bourdieu la práctica social en su conjunto se reduce al juego, más o menos mediatizado y más o menos enmascarado, de los intereses materiales (Caillé, 1994: 55). Preso de una concepción del *homo oeconomicus*, Bourdieu sería, en el fondo⁷⁰, tan utilitarista como los *RATs*, ya que todas las esferas de la práctica humana se encontrarían sometidas a la eficacia del principio de economía, lo que da lugar a «un individualismo metodológico sin individualismo» (Caillé, 1994: 86).

⁶⁹ Es que, en efecto, «la noción de campo es, como se ve, un sistema de preguntas que se especifican en cada ocasión» (SCI: 72).

⁷⁰ Lo de Caillé tiene mucho de un proceso de intenciones, él mismo reconoce que Bourdieu nunca formula

Bourdieu alterna entre dos maneras de dar cuenta de la noción de interés. La primera de ellas es la retirada hacia el principio de “razón suficiente”. Ya en *El sentido práctico* aclara que su objetivo es «sustraerse a la alternativa entre el interés puramente material, estrechamente económico, y el *desinterés*⁷¹, y darse los medios de cumplir con el principio de razón suficiente que demanda que no haya acción sin razón de ser, es decir, sin interés o, si se prefiere, *sin inversión* (investissement) *en un juego y sin un enjeu, illusio, commitment*» (SPR: 85n30). La multiplicación de los términos es una muestra de la incomodidad que le produce a Bourdieu la palabra “interés”, razón por la cual ha tendido a reemplazarla por *illusio* o por *libido*.

En *Razones Prácticas* Bourdieu insiste en este argumento: «No se puede hacer sociología sin aceptar lo que los filósofos clásicos llamaban el “principio de razón suficiente” y sin suponer, entre otras cosas, que los agentes sociales no hacen cualquier cosa, que no están locos, que no actúan sin razón. Lo que no significa suponer que son racionales, que tienen razón de actuar como lo hacen o incluso, más simplemente, que tienen razones para actuar, que son razones las que dirigen, guían u orientan sus acciones. Pueden tener conductas razonables sin ser racionales; pueden tener conductas de las que se pueda dar razón, como decían los clásicos, desde la hipótesis de la racionalidad, sin que estas conductas hayan tenido la razón por principio. (...) En este sentido, la sociología postula que los agentes sociales no acometen actos gratuitos» (RAI:149-150). Esta justificación no deja de evocar el “principio-cero” popperiano, como observa acertadamente Caillé (1994: 86). Por su parte, Craig Calhoun apunta también en esa dirección, al plantear que, en última instancia, Bourdieu tendría bastante en común con Gary Becker y otros *RATs*: describir simplemente como “interesada” a toda acción, no es más que decir que está “motivada” (Calhoun, 1993: 71).

En este sentido, el “principio de razón suficiente” resulta ser tan indispensable como insuficiente. Es necesario dotarlo de algún contenido, para lo cual no parece haber otra solución que no sea la de erigir el interés en un principio antropológico. Esta solución, a su

con total claridad las ideas «de inspiración marxista» que le adjudica (1994: 77).

⁷¹ Usamos “desinterés” por *désintéressement*, en el sentido de desprendimiento de todo provecho personal, que en francés se distingue del *desintérêt* —la simple falta de interés, o *ataraxia*, como Bourdieu gustaba decir.

vez, puede dar lugar al menos a dos interpretaciones. Una de ellas es la interpretación economicista (en sentido restringido), según la cual «el sujeto bourdieusiano aparece como un calculador práctico que sólo apunta a acumular capital» (Caillé, 1994: 153). Y es difícil negar que en mucho de lo que Bourdieu ha escrito encuentra algún sustento.

Pero existe otra posibilidad, que permite llevar el análisis más allá de una simple pulsión “capitalista”. Ya en su *Leçon* de 1982 se encamina Bourdieu en esta dirección: «el mundo social proporciona a los agentes mucho más y otra cosa que los *enjeux* aparentes, los fines manifiestos de la acción: la caza importa tanto, sino más, que la presa, y hay un provecho de la acción que excede los provechos explícitamente perseguidos, salario, premio, recompensa, título, función, y que consiste en el hecho de salir de la indiferencia, y de afirmarse como agente actuante, preso del juego, ocupado, habitante del mundo habitado por el mundo, proyectado hacia fines y dotado, objetivamente, y por ende subjetivamente, de una misión social» (LEC: 49)⁷². En las *Meditaciones* Bourdieu retoma esta temática destacando la importancia de la *búsqueda del reconocimiento* como motor fundamental para que los agentes se involucren en el juego social «Esta podría ser la raíz antropológica de la ambigüedad del capital simbólico —gloria, honor, crédito, reputación, notoriedad—, principio de una búsqueda egoísta de las satisfacciones del “amor propio” que es, simultáneamente, prosecución fascinada de la aprobación del otro» (MED: 199). Este principio antropológico constituye un auténtico universal y, sobre todo, permite ahorrarse el molesto expediente de convertir al capital en una categoría transhistórica.⁷³

En su artículo “¿Es posible un acto desinteresado?”, Bourdieu responde que sí, si se produce el encuentro entre *habitus* predisuestos al desinterés y universos —o campos— en los que el desinterés sea recompensado: «De estos universos, los más típicos son, junto con la familia y toda la economía de los intercambios domésticos, los diferentes campos de

⁷² Este pasaje, que es reproducido textualmente en las *Meditaciones* (MED: 283), es la base para que Caillé hable de otra antropología soterrada, “esotérica” de Bourdieu, aunque difícilmente compatible con su antropología “exotérica” (Caillé, 1994: 153).

⁷³ Philippe Corcuff (2003: 107 y ss.) habla para el caso de una *antropología de la lucha contra la muerte simbólica*, opuesta a la antropología del *interés*. Para Corcuff, habría en la obra de Bourdieu un verdadero «*patchwork* antropológico», en el que reconoce todavía dos “hilos” más: una antropología —spinozista— de la *libertad relativa por medio del conocimiento*, y una antropología de la *autenticidad de la práctica* versus la *inautenticidad de la intelectualización*.

producción cultural, campo literario, campo artístico, campo científico, etc., microcosmos que se constituyen sobre la base de una inversión de la ley fundamental del mundo económico y en los cuales la ley del interés económico está suspendida» (RAI: 164).

En esta línea de razonamiento se apoyó Bourdieu en sus contraataques frente a la *RAT*. Sin un lugar para el desinterés, la *RAT* se ve impedida de dar cuenta de «las lealtades o las fidelidades respecto a personas o a grupos, y, más ampliamente, de todas las conductas de desinterés, cuyo límite es el *pro patria mori*, analizado por Kantorowicz, el sacrificio del ego egoísta, desafío absoluto a todos los calculadores utilitaristas» (MED: 175).

Bourdieu llega a admitir incluso la existencia histórica de «sociedades de honor bien constituidas», en base a *habitus* desinteresados y en las que la relación *habitus-campo* es tal que, en el modo de la espontaneidad o de la *pasión* —“es más fuerte que yo”—, se cometen actos desinteresados (RAI: 163).

Para Caillé, el don es un mecanismo inmanente a la interacción que pone en relación no a superiores e inferiores, ni a seres iguales a priori, sino a pares, revelados como tales por haber padecido la prueba de la generosidad agonística. De este modo, «*la triple obligación de dar, recibir y devolver*, continúa dando forma a una parte muy importante de la acción en las sociedades modernas; constituye la ley de la *socialidad primaria*, es decir de todas esas esferas de la interacción (familia, vecindad, camaradería, vida asociativa fundada sobre el interconocimiento, etc.) en la que la persona y la personalidad de quienes interactúan importan más que las funciones que cumplen» (Caillé, 1994: 36).

Los puntos de vista de Caillé acerca de la vigencia del don están lejos de ser compartidos por Bourdieu. Si el don es particularmente difícil de pensar en las sociedades contemporáneas, es porque al verse reducido a un islote en el océano de las acciones propiamente económicas, su significación resulta alterada. «Dentro de un universo económico fundado sobre la oposición entre la pasión y el interés (o entre el amor loco y el matrimonio de conveniencia), entre lo gratuito y lo pago, el don pierde su sentido verdadero de acto situado más allá de la distinción entre la obligación y la libertad, entre la elección individual y la presión colectiva, entre el desinterés y el interés, para devenir en una simple estrategia racional de inversión orientada hacia la acumulación de capital social» (MED: 235). Vale decir, en una sociedad capitalista el don ya no funciona

realmente como tal. En este contexto, el don se ve reducido al nivel de una práctica *sobredeterminada*: su valor consiste ahora en ser un instrumento para la acumulación de capital.

Más aún, existe lo que llamaremos una *ideología* del don, cuya valorización indebida produce efectos de violencia simbólica: la idealización del don es parte de la «hipocresía colectiva dentro de y por la cual la sociedad rinde homenaje a su sueño de virtud y de desinterés» (MED: 239). La virtud nos recuerda Bourdieu, es una cuestión política, y no se la debe abandonar a los «esfuerzos singulares y aislados de las consciencias y de las voluntades individuales o a los exámenes de conciencia de una casuística de confesor» (MED: 240).

Con su visión desencantada del mundo, Bourdieu nos recuerda que con buenas intenciones no alcanza, y que de nada sirve engañarse acerca de la real naturaleza de las estructuras y de los procesos sociales. Así, a golpes de Marx — y de Nietzsche y de Weber— para demoler los utopismos comunitaristas, embistiendo con Mauss para derrotar a los *RATs*, Bourdieu procuró avanzar, desbrozando de obstáculos el camino de la ciencia social.

La “sociología del no” de Pierre Bourdieu

La obra de Pierre Bourdieu es de aquellas que exigen tomar partido, posicionándose ya sea en su interior o en su exterior, sin permitir un ir y venir fluido entre estos espacios. Reducida al estado de totalidad, funciona exactamente como el paradigma kuhniano: desde dentro todo hace sentido, desde fuera nada convence.

En el corazón de esta obra, hay una única teoría de la práctica, en la que se incluyen el campo y el habitus, dos conceptos que funcionan juntos, que se demandan el uno al otro. Empero, el tratamiento que de ellos ha hecho Bourdieu dista de ser exhaustivo. En cuanto al habitus, todavía se discute si su fundamentación debería buscarse en Piaget, en Vygotsky⁷⁴, o en Freud, como lo planteaba Bourdieu en sus últimas incursiones. Referencias a cada uno de estos autores no faltan en distintas etapas del desarrollo de su

⁷⁴ La teoría de Piaget, por su biologismo, es radicalmente incompatible con los principios de la sociología de Bourdieu; «es en el marco del interaccionismo social originado en Vygotsky que la articulación

pensamiento. Pero si es evidente que toda sociología debe imperativamente, so pena de negarse a sí misma, diferenciarse de la psicología (cf. Durkheim), entonces hay que aceptar por lo menos que la solución a este problema no puede ser exclusivamente sociológica.

Como es esperable, los partidarios de la *RAT* critican y continuarán criticando a la noción de habitus por entender que es de naturaleza tautológica: si el actor se comporta de un modo es debido a su habitus y si lo hace del modo contrario es también debido a él. El habitus, concepto disposicional, está sujeto a la crítica habitual de los conceptos disposicionales. Para Raymond Boudon, es una «caja negra» (1998: 176), un concepto fantasmal, cuya capacidad de explicar no supera la “virtud dormitiva” del opio que postulaban los escolásticos. En suma, considerado en el sentido popperiano de teoría, el habitus resulta infalsable.

En cuanto al campo, es un concepto esencialmente abierto. Así, las relaciones entre los campos, y en particular entre el campo económico y el artístico —que tanto demandaron la atención de Bourdieu— «no están jamás definidas de una vez por todas, ni siquiera en las tendencias generales de su evolución» (REPO: 85). Justamente, lo que en el materialismo histórico, y especialmente en su versión althusseriana, podía aparecer como el producto del puro análisis teórico, en Bourdieu será visto siempre como un problema empírico: ¿cuál es el límite de cada campo, cómo se articula con los demás campos, etc.? (REPO: 86)⁷⁵.

Bourdieu es un teórico de alcance medio, aunque más en el sentido de C. Wright Mills que de Merton. Rehusa toda tentativa de sistematización explícita de una “gran teoría” unificadora, a la vez que rechaza la construcción del conocimiento por la vía lazarefeldiana de la progresiva adición de relaciones entre variables. El sistema de Bourdieu no es tan “sistemático”, o en todo caso no ha sido sistematizado de una vez y para siempre. Se trata de un programa de investigación empírica en el que el aparato conceptual se va ajustando progresivamente mediante su extensión a nuevos contextos y pruebas. Cada vez que Bourdieu se vuelca hacia el estudio un campo diferente, aparecen nuevas propiedades

deseada podría precisarse», afirman Bronckart y Shurmans (1999: 165).

⁷⁵ «Una de las virtudes de la noción de campo es que, además de proporcionar principios generales de comprensión de los universos de la forma campo, obliga a plantear preguntas sobre la especificidad que revisten estos principios generales en cada caso particular» (SCI: 71).

de los campos, se modifica el concepto mismo de campo: se lo *rectifica*. Parafraseando a Bachelard se podría casi decir que las ideas originales del habitus y del campo han cumplido perfectamente su función: no queda nada de ellas.

La teoría de la práctica de Bourdieu bien puede verse como un estructuralismo “genético”, o “constructivista”, expresiones a las que recurrió sucesivamente y que evocan irresistiblemente el tipo de oxímoron al que Bachelard era tan afecto⁷⁶. La única actitud posible con respecto a la tradición teórica consiste en «afirmar inseparablemente la continuidad y la ruptura, mediante una sistematización crítica de aportes de toda procedencia» (RAR: 253). Bourdieu ha llevado al extremo la capacidad de crítica de un autor basándose en algún aspecto del pensamiento de otro autor que a su vez será criticado en otro aspecto por otro y así sucesivamente: «Es posible pensar con Marx en contra de Marx o con Durkheim contra Durkheim, y también, claro está, con Marx y Durkheim en contra de Weber, y recíprocamente. Así es como va la ciencia » (CDI: 64).

Todo el "sistema" de Bourdieu se nos presenta como un formidable *chassé-croisé* teórico y filosófico. Así, si hubiera que elegir un adjetivo, otro que el de “pascaliano”, por el que pareció inclinarse en sus últimos años, deberíamos hablar de un pensamiento *bachelardiano*, en constante tensión consigo mismo, que fue haciendo camino recorriendo todas las modalidades del espectro epistemológico, de negación en negación.

⁷⁶ Cf. los títulos de sus obras: *El materialismo racional*, *El racionalismo aplicado*, etc.

CAPÍTULO 2

LOS OFICIOS DEL SOCIÓLOGO

Producido en colaboración con Jean-Claude Passeron y Jean-Claude Chamboredon, *El oficio del sociólogo* representa apenas una etapa en la constitución del pensamiento de Bourdieu, y no puede ser tomado como una expresión acabada de su concepción epistemológica. Lo que no quita que sea éste un punto de partida obligado, tratándose de la primera presentación *in extenso* de sus ideas epistemológicas y metodológicas .

Siendo *El oficio* un producto colectivo, es un error considerar que refleja todo el pensamiento y nada más que el pensamiento de Bourdieu. Este es un hecho que se tiende con demasiada frecuencia a soslayar, sobre todo si no se atiende a la obra posterior de J.-C. Passeron, su principal coautor. Sin los aportes de Passeron, de seguro el resultado hubiera sido muy diferente, al punto que algunas de sus principales tesis se hubieran visto alteradas o tal vez incluso no hubieran sido jamás enunciadas.

1. Todos los libros el libro

Inicialmente el texto no tuvo mayor pretensión: de acuerdo a J.-C. Passeron⁷⁷ se trataba de simples apuntes de un curso destinado a jóvenes investigadores del CNRS y de la EPHE que tenía lugar en la *École Normale Supérieure*. Según Bourdieu, esto fue en 1966: «Passeron y yo dictamos un curso de epistemología, y la elaboración del libro no fue más que un modo de perpetuar el curso sin tener que repetirlo todos los años» (MET3: 247).

En su edición original en francés de 1968, el Libro Primero de *Le métier du sociologue* constaba de un *avant-propos* de seis páginas y de un denso ensayo de 89 páginas sobre los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales. A continuación, en una segunda sección del volumen, se incluían 73 “textos de ilustración”, un conjunto de fragmentos cuidadosamente elegidos de la literatura sociológica y epistemológica que a lo largo de 276 páginas venía a complementar la exposición central. La obra era presentada

⁷⁷ Todos los comentarios atribuidos a J.-C. Passeron, cuando no se menciona otra fuente, remiten a la

como el primer volumen de una serie de tres. Tanto es así que, con el mismo nivel de detalle del sumario del Libro primero, *Preliminares epistemológicos*, aparecía a continuación el sumario muy detallado del Libro segundo *La problématique*, y luego el del Libro tercero *Les outils*, del que apenas figuraban los títulos de las tres partes que habrían de componerlo (MET: 17-20). Pero la publicación de los libros segundo y tercero nunca llegó a concretarse.

En 1973 se publica la segunda edición francesa (MET2), aumentada de un brevísimo Prefacio en el que se alude al hecho de que ésta ha sido "aligerada". El prólogo original es incorporado a la introducción del texto principal, titulada "Epistemología y metodología", y se suprimen 28 de los textos de ilustración. Además, dada la conformación de la obra en la que el ensayo original iba remitiendo mediante referencias en itálicas entre corchetes a los sucesivos textos, esto supuso imperativamente practicar algunas modificaciones en el cuerpo mismo de los *Preliminares epistemológicos*.

Tercer —y último, al menos hasta la fecha— capítulo, la editorial Walter de Gruyter publica en 1991 las traducciones al alemán y al inglés. En *The Craft of Sociology* (MET3), esencialmente se reproduce la segunda edición francesa, con algunas modificaciones: los textos de ilustración han pasado de ser 45 a 44⁷⁸, a la vez que se añaden un nuevo prefacio, y un postfacio, que reproduce una entrevista que Beate Kraus realizó con Bourdieu en diciembre de 1988.

Sorprende que en *HyperBourdieu*, la —por lo demás indispensable— bibliografía en la *web* a cargo de Ingo Mörtz y Gerhard Fröhlich, no se haga mención alguna de estas variantes. Se comprende, en cambio, que en la bibliografía "controlada" a cargo de Yvette Delsaut y Marie-Christine Rivière (2002) no haya ninguna referencia a este hecho, ya que las autoras tomaron explícitamente el partido, para todas las obras, de incluir sólo la

entrevista realizada en julio del 2002.

⁷⁸ Se trata el texto nº12 de la primera edición (nº 9 en la segunda), un pasaje del *Cuaderno Azul* de Wittgenstein que, a propósito del inconsciente, ilustra sobre la ilusión cosista (*chosiste*) que consiste en inferir del sustantivo a la substancia. Al preguntarle a Beate Kraus sobre esta omisión, me explicó a qué obedecía: «Cuando examiné el texto en inglés y la versión alemana de este pasaje del "Cuaderno azul", constaté que Wittgenstein no utilizó exactamente las mismas expresiones de la traducción francesa (...) Y Bourdieu basaba en la traducción francesa su interpretación, que no se sostenía en la versión inglesa original o en el texto alemán. De modo tal que le solicité que reviera su interpretación, pero él prefirió omitir completamente a Wittgenstein! Esta es la historia detrás del cambio en las ediciones inglesa y

primera edición. Un criterio con el cual, como se vio, el propio Bourdieu se sentía obligado a disentir. Sin embargo, no deja de ser curioso que Delsaut y Rivière hagan mención de las traducciones más importantes, siendo que se han basado todas en la segunda edición francesa⁷⁹.

Según Jean-Claude Passeron la segunda edición fue preparada básicamente por Bourdieu. Es un hecho admitido que la relación entre los co-autores del *Oficio* se encontraba bastante deteriorada al momento de la segunda edición. En efecto, con *La reproducción* (1970), llegó a su término la hasta entonces prolífica colaboración entre Bourdieu y Passeron⁸⁰. Ruptura nada estentórea, más bien pesadamente silenciosa, pero no por ello menos manifiesta dentro del campo de la sociología francesa.

Hubo una intervención obligada, aunque limitada, de Passeron: «nos veíamos poco [con Bourdieu], pero era evidente que habíamos prometido, en el prólogo a la primera edición, los dos otros volúmenes, y entonces nos volvimos a ver para decir, tal vez con alguna mala fe: “no los publicaremos”». Sucede que Passeron era partidario de publicar estos volúmenes e incluso había preparado para el segundo libro el borrador de un texto, análogo al ensayo original del primer tomo, de unas cincuenta páginas de extensión. Pero, en el largo proceso de escritura en conjunto del primer volumen del *Oficio*, e inmediatamente luego, de *La reproducción*, ya se había puesto en evidencia que los dos co-autores principales estaban lejos de coincidir en sus concepciones, divergencia que estaba llamada a hacerse más evidente en el futuro. En palabras de Passeron: «No teníamos la misma epistemología; cierto es que sólo caímos en cuenta de ello bastante tarde, puesto que la epistemología de un científico se formula a medida que desarrolla sus investigaciones. No nos habíamos dado cuenta en 1970 [*sic*] al escribir en conjunto los preliminares del *Oficio del sociólogo*, cuando todavía podíamos componer (*craser*)

alemana.» (Krais: cf. Anexo 3).

⁷⁹ En francés, las reimpressiones siguientes se limitaron a reproducir la segunda edición sin modificaciones (al igual que la edición en español). Al menos en Francia, no ha sido éste exactamente un best-seller: en el año 2000 todavía continuaba vendiéndose la cuarta edición de 1983, mientras que en el año 2002 se vendía la 22a edición de Siglo XXI (pero resulta difícil estimar qué significan estos datos en cuanto a cantidades de ejemplares).

⁸⁰ Entre 1963 y 1970, son no menos de siete artículos o contribuciones y cinco libros —incluyendo el *Oficio* y dos informes de investigación— publicados en conjunto

retóricamente, por la buena causa pedagógica, formulas epistemológicamente incompatibles acerca de qué quiere decir hablar en ciencias sociales» (Moulin y Veyne, 1996: 308)».

En cuanto a la edición inglesa y alemana de 1991, parece claro que la responsabilidad sólo es imputable a Bourdieu. De acuerdo a Passeron, Bourdieu procedió por su cuenta, sin ni siquiera informarle que aparecería con un nuevo prólogo. De hecho, el texto en el que Bourdieu retorna sobre el *Oficio* “veinte años después” es una entrevista de 1988, incluida luego como postfacio en la edición inglesa de 1991 (MET3: 247-259).

En las sucesivas ediciones no hay mayores alteraciones en el cuerpo del ensayo principal. Tan es así que en la introducción a la segunda edición siguen figurando referencias a los nonatos libros Segundo y Tercero, en ambos casos con una nota al pie que remite al prefacio en el que se explica porque no tendrán lugar (MET2: 15), lo que es un indicador claro de que las modificaciones fueron las estrictamente indispensables.

De modo tal que las diferencias pertinentes se dan solamente a través de la supresión de textos de ilustración. Las razones que presidieron a cada una de estas exclusiones pueden haber sido de variada índole: pedagógicas, o tal vez de índole editorial-comercial; la intención habrá sido la de producir un libro más corto, más vendible tal vez, en definitiva una obra despojada de todo lo que no fuera verdaderamente indispensable.

Empero, no todas las exclusiones son idénticas. Hay casos en que se reintroduce bajo la forma de un nota al pie parte del contenido del fragmento suprimido. Otras veces, se opta por incluir al pie al menos una referencia bibliográfica del texto excluido. Y están los casos en que desaparece todo rastro, tanto del texto excluido como de su autor.

Entre las exclusiones conspicuas llama la atención un texto de Lazarsfeld. En la edición original se remitía a dicho texto en el primer apartado, a continuación de esta frase: «así, los resultados de la medición estadística pueden al menos tener la virtud negativa de desconcertar las impresiones primeras» (MET: 36). La frase se conserva tal cual en las ulteriores ediciones, pero se torna algo abstracta y pierde mucho de su eficacia al

desaparecer el texto de Lazarsfeld⁸¹. En este caso, ni siquiera se incorpora el copete⁸² aclaratorio que bajo el título *La estadística y el sentido común* explicaba:

LA ESTADISTICA Y EL SENTIDO COMUN

«El sentido común no tiene dificultad alguna en comprender los “hechos”, cualesquiera que éstos sean, ni en encontrarles explicaciones plausibles. La estadística tiene así como primer mérito el oponer hechos indiscutibles —o, aunque sea, discutibles— a las “verdades” indiscutidas del buen sentido. *Pero es solamente por referencia a la representación común de las ciencias de la naturaleza (que se ocuparían de los objetos inmediatos de la percepción) que se puede dar por cumplida la ruptura con la sociología espontánea, con haber sustituido las constataciones metódicas de la encuesta a las constataciones falaciosas del sentido común.* Es indispensable tener siempre presente esta advertencia contra la evidencia de la evidencia» (MET: 141, mis itálicas-db).

Atiéndase al fragmento reproducido en itálicas. Manifiestamente, poco tiene que ver con Lazarsfeld: se trata más bien de una suerte de caución anti-empirista, que orienta sobre lo que habrá que entender de la ilustración propuesta. El manejo de este texto es muy típico de la obra, por cuanto muestra cómo se lograba la hazaña de conciliar fuentes tan contradictorias como Lazarsfeld y Bachelard, pero también Althusser y Pareto, Aron y Marcuse, etc.

En ese fragmento célebre, Lazarsfeld presentaba seis proposiciones “evidentes” del sentido común, cada una de ellas acompañada por su “justificación”, pero que resultaban desmentidas por los datos (e.g., los soldados menos educados eran en realidad más neuróticos que los otros —y no menos, como se podría creer— etc.). Con lo que Lazarsfeld podía concluir en el sentido de la importancia de «las correlaciones del tipo más simple que nos proveen los “ladrillos” con los que nuestra ciencia social empírica se construye» (Lazarsfeld, en MET: 142). Empero, precedido de todas aquellas admoniciones, el texto debería ser interpretado apenas como una ilustración de la “virtud negativa de la estadística”, soslayando su prosapia inductivista.

Bourdieu nunca habría estado del todo convencido acerca de la conveniencia de incluir ese fragmento de Lazarsfeld. Es que el *Oficio* estaba construido en base a una toma de partido programática en contra de lo que C.W. Mills en *La imaginación sociológica*

⁸¹ Se trataba de un fragmento de “The American Soldier: an Expository Review”, en *The Public Opinion Quarterly*, vol. XIII, N°3, 1949, otoño, p.378-380.

⁸² De acuerdo a J.-C. Passeron, fue J.-C. Chamboredon el encargado tanto de la prospección de los textos ilustrativos como de redactar los títulos y los copetes —o “bajadas” (*chapeaux*)— bajo los cuales se los

había bautizado como *empirismo abstracto* (texto n° 56, que sobreviviría en las posteriores ediciones). Los años 60 marcaban el punto más alto de la invasión lazarsfeldiana, que Bourdieu y Passeron habían denunciado en su artículo de 1967 sobre el desarrollo de la sociología francesa en la postguerra.

Empero, era igualmente necesario aclarar que no se estaba en contra de la investigación *empírica*. Así, en una nota al pie se remarcaba «la contribución fundamental que los metodólogos y en particular Paul F. Lazarsfeld han aportado a la racionalización de la práctica sociológica», para rematar que, aun así, los autores se sabían «expuestos a ser colocados del lado de *Fads and Foibles in American Sociology* más que del lado de *The Language of Social Research*⁸³» (MET: 8n1). Esta nota se conservó en la segunda edición, con lo que Lazarsfeld mantuvo alguna presencia. E incluso en el postfacio a la tercera edición Bourdieu manifiesta algún reconocimiento hacia quién había elaborado «técnicas interesantes, que debían ser aprendidas y que yo había aprendido»; aunque a continuación señala que junto a esas técnicas, Lazarsfeld «estaba imponiendo también algo más: una epistemología positivista implícita que yo no estaba dispuesto a aceptar» (MET3: 247)⁸⁴.

Pero hay otros doce autores que no gozaron de la misma fortuna. Como no figuraban en otros textos de ilustración conservados y no se conservó tan siquiera una referencia bibliográfica al pie, desaparecieron totalmente del índice de nombres. Así, Herbert Marcuse probablemente resultó excluido debido a su identificación con la “Escuela de Frankfurt”, ubicada en las antípodas de la sociología científica por la que bregaba Bourdieu. Por lo demás, conservar un pasaje de *El hombre unidimensional* en la segunda edición, no contribuiría a realizar la intención de la obra, dado el papel emblemático que los estudiantes del mayo francés le habían hecho jugar a Marcuse⁸⁵.

Otro ejemplo es el del poeta Louis Aragon, autor en 1928 de un *Traité du style*, del cual ya en 1968 se aclaraba que «no se lo puede considerar como una obra de análisis

presentaba.

⁸³ El conocido libro de Pitrim Sorokin, es una crítica caústica a las tentativas absurdas de cuantificación en ciencias sociales (incluyendo a Lazarsfeld, editor de *The Language...*).

⁸⁴ Obsérvese que esta formulación de Bourdieu está presuponiendo una cierta autonomía de las técnicas respecto de la epistemología.

sociológico» (MET: 379). Lo definitorio, en estos casos, parece haber sido una común carencia: ni Marcuse ni Aragon eran *científicos*⁸⁶.

Pero sin duda las exclusiones más notorias son las de Louis Althusser y Raymond Aron, la sorprendente pareja de mentores intelectuales de Bourdieu. Sobre el distanciamiento con Aron, hay que suponer que las explicaciones eran superfluas⁸⁷. Mayo del 68 fue la ocasión para Bourdieu de cortar sus ataduras con una persona con quien tenía demasiados puntos de divergencia.

Poco era lo que podía unir a Bourdieu y al editorialista del diario de derecha *Le Figaro*, más allá de una posición coyuntural compartida a favor de la independencia argelina en 1959, cuando se produjo su acercamiento (Baverez, 1993), y de una común formación filosófica en la *École Normale Supérieure*⁸⁸. Por un lado, el joven de clase media baja rural, con orígenes campesinos muy próximos; por el otro, el *grand patron* universitario, salido de la clase media alta parisina. Si compartían una admiración por la obra de Max Weber, disentían acerca de Marx, y sobre todo de Durkheim, venerado por uno y aborrecido por el otro⁸⁹. Además, dentro del campo intelectual y del político, Aron

⁸⁵ En la entrevista que realicé con él, Robert Castel avanzó esta hipótesis.

⁸⁶ A propósito de Aragon —quien durante muchos años fue el director de *Les lettres françaises*, órgano cultural del PCF— J.-C. Passeron nos relataba este comentario de Bourdieu: «“pero enfin, qué tiene que ver la sociología con el surrealismo?”. Sostenía la idea de la “pureza” científica hasta la ascesis, y la idea del gran universitario también. (...) Aragon decía cosas interesantes sobre la mundanidad, pero para Bourdieu: “no, Aragon no es un sociólogo” (comenzaba ya a aspirar al *Collège de France*...)».

⁸⁷ Bourdieu era absolutamente púdico a la hora de ventilar por escrito sus conflictos personales con colegas. Apenas si muchos años después se permitiría una referencia a «la crítica altiva y desencantada del anti-intelectualismo de la alta sociedad (cuyo paradigma es sin duda *El opio de los intelectuales* de Raymond Aron» (RAR: 270-271).

⁸⁸ Tratándose de hacer carrera en sociología, las alternativas al patronazgo de R. Aron estaban limitadas en esa época a Georges Friedmann, G. Gurvitch, y J. Stoetzel (Chapoulie, 1991: 334). Comparativamente, Aron aparece «como ofreciendo una apertura a los que quieren escapar a la alternativa de la sociología teoricista de Gurvitch y de la psicociología científicista y americanizada de Stoetzel» (SCI: 190).

⁸⁹ Según Passeron: «Se percibe la horripilación que le suscitaba la escuela sociológica francesa de Durkheim: lo trata mal, en suma. Y si introdujo en la Francia de la pre-guerra un Weber—aquél que habla de lo trágico de la historia, que no es lo principal de Weber—, fue antes que nada para oponerlo al optimismo, al que consideraba imbécil, de la Tercera República, de Durkheim y de los durkheimianos: creencia en el progreso, etc. Creer en lo trágico de la historia, es lo contrario de creer en el progreso. Siempre pensó que la moral laica del durkheimismo, que es el motor, como en Auguste Comte, de la reconstrucción orgánica de un pensamiento, no era sociología».

se ubicaba en la antípoda de la figura entonces dominante, su ex-compañero en la *ENS* Jean-Paul Sartre, cuya obra suscitaba la fascinación —no pocas veces incondicional— de los intelectuales de la izquierda no-comunista, caso de Bourdieu⁹⁰.

Luego de un primer intento frustrado, Aron había finalmente ingresado a la Sorbona en 1955 a pesar de la oposición de Georges Gurvitch —en esa época la figura sociológica dominante en la universidad francesa— que había promovido la candidatura de Georges Balandier. Aron estaba plenamente convencido de la necesidad de que la sociología fuera empírica —por oposición a los grandes desarrollos teóricos a la Gurvitch— pero ya a la edad de cincuenta años no se veía convertido él mismo en un sociólogo empírico: «Decidido a asumir plenamente mis obligaciones de sociólogo, creé, en el marco de la VIa Sección⁹¹ un centro de investigación, con el nombre de Centro europeo de sociología histórica. Pierre Bourdieu fue su secretario general y animador, en realidad su director efectivo hasta la ruptura provocada por los acontecimientos de 1968» (Aron, 1983: 349). Bourdieu, quien venía de publicar su excelente monografía *Sociologie de l'Algérie*, compartía con Passeron —también incorporado como asistente de Aron en la misma época— las dos propiedades esenciales de ser *normalien* y *agrégé* de filosofía.

Según relata Aron, «El llamamiento que dirigí “en nombre de los silenciosos” (...) [y] La dirección que dí al *Figaro*, la del *Centro europeo de sociología*, provocó mi ruptura con Pierre Bourdieu. Sus fieles se habían multiplicado en la Sorbona, difundiendo panfletos conformes al evangelio Bourdieu-Passeron (...) *Los herederos*, se convirtió, por así decirlo, en libro de cabecera de los estudiantes de Mayo» (Aron, 1983: 473-478)⁹².

En lo que hace a Althusser, en el escuálido prólogo a la segunda edición ya se plantaba bandera, dejando sentado el rechazo a «alentar la canonización de preceptos

⁹⁰ Sin embargo, en 1983 Bourdieu manifestaba que nunca llegó a encontrarse con Sartre —sus artículos en *Les temps modernes* llegaron de la mano de F. Jeanson o de J. Pouillon—, mientras aseguraba haber «conocido mucho y —¿es necesario decirlo?— querido a Raymond Aron» (INT: 44-46).

⁹¹ La VIa Sección de la École Pratique des Hautes Études (EPHE), actualmente denominada École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

⁹² Passeron coincide plenamente con este papel de *Les héritiers* en el mayo francés: «En ese momento, fueron muchos los que se alejaron de Aron, por causa nuestra y de *Les héritiers*. En el 68, las encuestas fueron transformadas en impresos a mimeógrafo de dos páginas, en panfletos de algún modo, en programas de la agitación del 68(...), se los distribuía en las aulas».

banalizados de una nueva metodología, o, peor aún, de una *nueva tradición teórica*» (MET2: 6, mis itálicas-db). Y, por si subsistiera alguna duda, los coautores insistían en que no se trataba de sustituir al empirismo abstracto un nuevo teoricismo, al finalizar con una descalificación tan drástica como elíptica del althusserismo: «una *nueva vulgata* que consigue todavía postergar la ciencia al colocar por sobre todo la *pureza teórica* en vez de la obsesión por la impecabilidad metodológica» (MET2: 6, mis itálicas-db). Una alusión que para los entendidos probablemente ya resultara transparente. Es en este sentido que se debe valorar el alcance programático de la autocrítica del prólogo de 1973: la renuncia a continuar con la publicación de los otros dos volúmenes originalmente previstos era la expresión de una verdadera ruptura con una cierta desviación "teoricista", poco propicia para el desarrollo de la *ciencia social*⁹³.

En la tercera edición de 1991, el argumento se amplía: «...hay teóricos que se sitúan a millones de millas de distancia de la realidad y de la gente que estudian. Los althusserianos, por ejemplo, eran típicos de esta posición. Estos *normaliens*⁹⁴, con frecuencia de origen burgués, que nunca vieron un trabajador, o un campesino, ni nada, produjeron una gran teoría sin agentes. Esta ola teoricista tuvo lugar justo después de la publicación de *El oficio del sociólogo*. En cada período el *Oficio* requeriría ser escrito diferentemente. Las proposiciones epistemológicas son generadas reflexionando sobre la práctica científica —una reflexión que siempre está guiada por los peligros más importantes en el momento del que se trata⁹⁵. Al cambiar el principal peligro en el transcurso del tiempo, el énfasis del discurso también debe cambiar. En la época en que *El oficio del sociólogo* fue escrito, había que reforzar el polo teórico contra el positivismo. En los años setenta, cuando la ola althusseriana inundaba Francia, hubiera querido reforzar el

⁹³ Aunque de un modo implícito, y disimulado, si se quiere, por la inclusión del texto de Althusser, esta intención ya habría estado presente en 1968. Según recuerda J.-C. Passeron, el mensaje en lo esencial era: «para ser investigadores esto es lo que tienen que tener en la cabeza, no se trata ni de metodologismo beato ni de teoricismo althusseriano filosófico».

⁹⁴ Cf. Glosario (en la traducción al español de este texto, *normalistas* difícilmente permite comprender de qué está hablando Bourdieu).

⁹⁵ «Super-yó de la práctica sociológica, la epistemología es también, según el *Oficio del sociólogo*, política: actúa "aquí y ahora", y exige en consecuencia un conocimiento acabado de las formaciones teóricas y de los obstáculos ideológicos dominantes, así como de las líneas de fuerza y de las tendencias que se dibujan

polo empírico contra ese teoricismo que reduce los agentes al estado de *Träger*, de “soportes” de las estructuras» (MET3: 252).

Sin duda, el “hubiera querido” expresa que no era suficiente con agregar un prólogo nuevo a una obra que requería modificaciones mucho más de fondo. Pero lo que revela la comparación de las sucesivas ediciones, es que los cambios fueron cosméticos: el argumento básico se mantuvo sin alteraciones.

En la época de la escritura del *Oficio*, el aparato conceptual de Bourdieu se encuentra aún en vías de elaboración, sin que haya terminado de dar forma a su propia concepción acerca de la práctica y de su relación con el conocimiento científico, que llegará pocos años más tarde con la *Esquisse* (1972). En cuanto a su sistema sociológico, mientras que en el Índice temático del *Oficio* hay cinco referencias al término de *habitus*, el concepto bourdieusiano de *campo* está totalmente ausente.

En lo que hace a la metodología, entendida como un conjunto de técnicas, la definición es puramente negativa: no se habla acerca de *cómo* habría que hacer para construir el objeto, sino de la necesidad de ejercer permanentemente la vigilancia epistemológica bachelardiana, evitando que el recurso a las técnicas termine introduciendo de contrabando una construcción inapropiada del objeto. Recién a partir de 1976 con la adopción del análisis de correspondencias, Bourdieu podrá reivindicar positivamente una metodología.

Ya en la tercera edición, Bourdieu es fuertemente autocrítico: «[el libro] presenta un discurso didáctico que se vuelve por ello un tanto ridículo. Se repite constantemente que hay que construir, pero sin jamás mostrar prácticamente cómo se construye. Creo que es un libro que ha hecho algún daño. Aunque despertó a la gente, inmediatamente pasó a ser usado en un sentido teorista. Una de las múltiples maneras de no hacer sociología es intoxicarse con bellas palabras y no parar de sacrificar a los “preliminares epistemológicos”» (MET3: 256).

Si se ha afirmado que «la edición de esta obra didáctica ya en 1968 resultaba "algo tardía" (Pinto, 1999: 240), ¿qué pensar entonces de sus ediciones sucesivas, cuando la distancia se iría haciendo cada vez mayor con respecto a las posiciones de Bourdieu? Esto

en ellas», anticipaba tempranamente Emilo de Ipola (1970: 127).

no quiere significar que se trata ya de una obra desechable. Muy por el contrario, es una obra pletórica de observaciones luminosas y de análisis sugerentes, cuya lectura es todavía irremplazable. Y desde el punto de vista que nos ocupa, un examen de las fuentes del *Oficio* y de sus principales tesis en su misma ambigüedad es de la mayor utilidad para comprender la concepción bourdieusiana de la ciencia social.

2. “Una ciencia como las demás”: de Bachelard a Popper

Suponiendo que se tratara de uno más entre los manuales de metodología de la investigación social —cosa que nunca fue, a despecho de su utilización como tal en muchos cursos universitarios— el *Oficio* contrasta con los productos habituales en este rubro, que las más de las veces remiten a la epistemología dominante de raigambre anglosajona.

En efecto, la obra se basa en una tradición epistemológica distinta, la de la filosofía y de la historia de las ciencias francesa. Según Dominique Lecourt, los factores que explican que esta corriente haya permanecido separada del *mainstream* epistemológico⁹⁶, constituyendo una tradición original se fundan «en la preocupación constante de relacionar filosofía e historia de las ciencias; pero también, filosóficamente, por un rechazo del empirismo y, epistemológicamente, por una repugnancia cierta ante el formalismo lógico» (Lecourt, 2001: 90).

En particular, es evidente todo lo que el *Oficio* le debe a las ideas de Gaston Bachelard (1884-1962). En la primera edición, de los 73 textos de ilustración, seis (un 8%) son de Bachelard; pero como sólo desaparece uno de estos textos en la segunda edición, el porcentaje aumenta a un 11%. En cuanto al número de referencias en el índice de la primera edición, sólo Durkheim (36) alcanza a superar a Bachelard (33), en tanto Marx

⁹⁶ Esta separación es visible en la ubicación que se le da a esta corriente —cuando aparece— en los manuales (por ejemplo, en el de Chalmers —en su primera edición de 1976 (1982)—, o en Klimovsky, 1994). Esquema al que se ajusta el mismo Lecourt. Pese a haber defendido la idea de una “epistemología comparada” (Lecourt, 1975: 130; Marí, 1990), en una obra reciente de Lecourt (2001), “Una tradición francesa” es uno de los últimos capítulos, luego de haber presentado a la filosofía de la ciencia “en general”.

(22) Weber (20) y Wittgenstein (16), le siguen a considerable distancia (aunque ciertamente muy por delante del resto de los autores citados).

Además hay que sumar a estos textos y referencias los correspondientes a Georges Canguilhem (1904-1995), el heredero intelectual de Bachelard que le sucedería en su cátedra de la Sorbona a partir de 1957 y también en la dirección del *Instituto de Historia de las Ciencias* de París⁹⁷. Tanto Bourdieu como Passeron mantuvieron un contacto bastante estrecho con Canguilhem a lo largo de sus trayectorias académicas, y éste impulsó las carreras de ambos⁹⁸. «En epistemología, nuestro maestro era Canguilhem», me relataba Passeron, incluyendo en esta primera persona del plural a Bourdieu, quien, por su parte, le dedicó un reconocimiento póstumo particularmente sentido (Bourdieu, 1997 [1995]).

Más allá de esos simples indicadores cuantitativos, ningún lector de Bachelard puede dejar de reconocer su influencia decisiva en la misma arquitectura del texto, cuyas tres partes se presentan bajo títulos cuya apelación de origen es inconfundible: “la ruptura”, “la construcción del objeto”, y “el racionalismo aplicado”. Agreguemos a esto que el texto de ilustración nº 1, firmado por Canguilhem, está dedicado por entero a las ideas de Bachelard, un pensador que en su afán anti-doctrinario no se deja resumir tan fácilmente. De ahí la inclusión en su casi totalidad del artículo “Sobre una epistemología concordatoria”, en el que Canguilhem sintetizaba el pensamiento epistemológico de Bachelard bajo la forma de un conjunto de “axiomas”.

Al decir de los autores del *Oficio*, ésta es una epistemología que «recusa el formalismo y el fijismo de una Razón una e indivisible en provecho de un pluralismo de los racionalismos ligados a los dominios científicos que racionalizan, y que, planteando como primer axioma el “primado teórico del error” define al progreso del conocimiento como rectificación incesante: se encuentra así predispuesta para proveer un lenguaje y una asistencia teórica a las ciencias sociales que, para constituir su propio racionalismo

⁹⁷ Considerando en conjunto la dupla Bachelard-Canguilhem, en la segunda edición ésta da cuenta de nueve de los 45 textos de ilustración: un 20% del total.

⁹⁸ Canguilhem ocupó posiciones institucionales de la mayor relevancia en el campo de la filosofía francesa: Inspector general de la enseñanza secundaria, y Presidente del jurado para el concurso de la *agrégation*. En 1968, fue Canguilhem quien recomendó tanto a Foucault (en filosofía) como a Bourdieu y Passeron (en sociología) para integrar el “núcleo cooptante” de la nueva Universidad de Vincennes. Pero Bourdieu no aceptó esta nominación y en su reemplazo fue designado Robert Castel.

regional, deben imponerse a obstáculos epistemológicos particularmente temibles.» (MET: 119). Bachelard es un racionalista, pero que no cree en la «doctrina tradicional de una razón absoluta e inmutable: [ésta] no es más que una filosofía. Y es una filosofía obsoleta», concluía en *La filosofía del no* (1994 [1940]: 144).

Se trata de una epistemología que pretende reflexionar sobre las ciencias —o mejor aun, junto a ellas— a medida que van haciéndose; todo lo contrario de la idea de la filosofía como disciplina-reina que vendría después de la batalla a juzgar sus resultados en función de categorías preconstituidas. Como señala correctamente Mary Tiles, no tiene sentido plantearse la elaboración de una filosofía general de la ciencia que resulte aplicable a todos los períodos de la historia de la ciencia: «No solamente la historia de la ciencia es inseparable de la filosofía de la ciencia, sino que además cualquier filosofía de la ciencia se encuentra históricamente localizada» (Tiles, 1984: 10).

Examinando la relación de Bachelard con los filósofos, Canguilhem señalaba cómo la filosofía se ve permanentemente sobrepasada por los progresos de las ciencias: «El filósofo es hombre de una sola doctrina: es idealista o realista, racionalista o positivista. Pero la ciencia moderna no se deja encerrar en ninguna doctrina excluyente. Para comprender sus métodos efectivos, para seguir el trabajo y la marcha de la razón, hay que coordinar varias filosofías» (Canguilhem, 1994 [1968]: 188).

Por ello, Bachelard planteaba la necesidad de una “polifilosofía”, de una filosofía “fraccionada” o “dispersa” (1994 [1940]: 12). Es en este sentido que reclama su derecho a servirse de «elementos filosóficos desgajados de los sistemas en que se han originado» (Bachelard, 1994 [1940]: 11). Así, el espectro epistemológico tal como está planteado en el *Racionalismo aplicado* describe direcciones contrapuestas de debilitamiento del espíritu científico que se alejan del espacio central en que se juega la dialéctica entre la razón y la experiencia. Hacia arriba, el racionalismo aplicado degenera en idealismo ingenuo evanescente, mientras que hacia abajo el materialismo racional decae en un realismo pedestre igualmente ingenuo (Bachelard, 1986 [1949]: 5; reproducido en MET: 333).

No hay posibilidad alguna de una nueva epistemología que ocupe el lugar único del discurso cartesiano del método. Canguilhem hacía notar que, contrariamente a lo que sostenían Auguste Comte o Claude Bernard, para Bachelard no existe un método que consista en la aplicación de principios generales a dominios específicos (Canguilhem, 1994

[1968]: 167)⁹⁹. Muy por lo contrario, «la ciencia instruye a la razón. La razón debe obedecer a la ciencia, a la ciencia más evolucionada, a la ciencia evolucionante» (Bachelard, 1994 [1940]: 144). Los conceptos, y los métodos junto con ellos, han de ser función del dominio de experiencia del que se trate: «todo el pensamiento científico debe cambiar ante una experiencia nueva; un discurso del método será siempre un discurso de circunstancia, no describirá una constitución definitiva del espíritu científico» (Bachelard, 1968 [1934]: 135).

Así, por ejemplo, si se pretende ser empírico sin devenir en empirista, hasta la intuición o el formalismo pueden ocupar su lugar o tener su momento dentro del método; esto es, son recursos que no son malos en sí sino cuando son objeto de apropiación en un modo unilateral: «no hay ni contradicción ni eclecticismo al insistir simultáneamente sobre los peligros y el valor de una operación como la formalización o incluso la intuición» (MET: 90). En suma: se trata de superar las famosas parejas epistemológicas.

Esta perspectiva bachelardiana sobre la filosofía de las ciencias es por lo demás totalmente congruente con la intención proclamada de los autores del *Oficio*, que se proponen «transmitir metódicamente un *ars inveniendi* (...) que implica otra cosa y mucho más que el *ars probandi* propuesto por aquellos que confunden la mecánica lógica, (...) de las constataciones y de las pruebas con el funcionamiento real del espíritu de invención» (MET: 12). Siendo éste el propósito de la obra, el recurso a Bachelard era el más indicado.

Sin embargo, en las notas al pie del *Oficio* hay también referencias a Popper. Las obras que se mencionan son *Miseria del historicismo* (con una sola referencia en el texto, éste el es único libro de Popper traducido al francés en la época de la primera edición del *Oficio*), así como *The Logic of Scientific Discovery* (mencionado en cuatro ocasiones) y *Conjectures and Refutations* (con una mención). Por lo general, estas referencias no son

⁹⁹ Canguilhem reproduce los sarcasmos de Leibniz sobre el discurso cartesiano del método: «poco falta para asimilar las reglas de Descartes a este precepto de ya no sé cual químico: tómese lo que se debe y procédase como se debe, obtendréis entonces lo que deseáis obtener. No admitáis nada que no sea verdaderamente evidente (es decir, aquello sólo que debéis admitir); dividid la cuestión en las partes requeridas (es decir, haced lo que debéis hacer); proceded de acuerdo al orden (el orden según el cuál debéis proceder); haced enumeraciones completas (es decir, las que debéis hacer); es ésta exactamente la manera de las personas que dicen que se debe buscar el bien y huir del mal. Todo esto es con seguridad justo; salvo que faltan los criterios del bien y del mal.» (Leibnitz, *Philosophischen Schriften*, ed. Gerhard, IV, p. 329; citado por Canguilhem, 1994 [1968]: 165). Esta cita fue retomada por Bourdieu y Wacquant

negativas: sólo en la primera nota de la Introducción hay una crítica al desprecio habitual del que son objeto los *ways of discovery* en la literatura metodológica en beneficio de los *ways of validation*, y se reivindica que «al tomar explícitamente por objeto el “contexto del descubrimiento” (por oposición al “contexto de la prueba”), se impone romper con muchos de los esquemas rutinarios de la tradición epistemológica y metodológica y, en particular, con la representación del desarrollo de la investigación como sucesión de etapas distintas y predeterminadas» (MET: 25n1).

Es sabido que Popper estableció una distinción codificada por Reichenbach entre el contexto del descubrimiento científico y el de la justificación, una oposición en la que, más allá de todos sus actos de fe antipositivistas, algunos reconocen una de las tesis básicas del neopositivismo (Lecourt, 2002: 113). Allí donde Bachelard describía el trabajo material del espíritu científico como una incesante tarea de rectificación, un proceso permanente de idas y venidas entre la razón y la experiencia, y donde los positivistas lógicos colocaban la verificación, Popper introducía la categoría tan definatoria como definitiva de la falsación, para resolver el problema de la demarcación de las verdades científicas con respecto a la metafísica.

Ahora bien, aunque el título de su obra en inglés haya sido *La lógica del descubrimiento científico*, sobre los procesos que obran en el *descubrimiento* propiamente dicho es bien poco lo que nos dice Popper, salvo que no existe ni hay ninguna posibilidad de establecer una lógica del descubrimiento o de la invención, vale decir que se trata de una cuestión que queda fuera de la epistemología, reducida ésta al problema de cómo establecer la verdad de las teorías científicas, una vez que han sido generadas¹⁰⁰. Si Bachelard nos remite a un indispensable poder de la imaginación, en Popper se trata de una cuestión que depende en última instancia de una “intuición creadora” en el sentido de Bergson (Popper, 1967 [1934]: 31).

Donde Popper proclama la “eliminación del psicologismo”, allí mismo es donde Bachelard nos invita a dirigir la mirada: «Comenzaremos formulando a los científicos

como epígrafe de la segunda parte de *Respuestas* (REP: 187).

¹⁰⁰ «El acto de concebir o inventar una teoría, no me parece que exija un análisis lógico ni sea susceptible de él...el análisis lógico del conocimiento científico... [se interesa] únicamente por cuestiones de justificación o validez. (...) No existe, en absoluto, un método lógico de tener nuevas ideas, ni una reconstrucción

preguntas de apariencia psicológica y poco a poco les probaremos que toda psicología es solidaria de postulados metafísicos. El espíritu puede cambiar de metafísica; no puede prescindir de metafísica. Preguntaremos así a los científicos: ¿cómo piensan ustedes? ¿cuáles son vuestras dudas, vuestros ensayos, vuestros errores? ¿Bajo qué impulso cambian ustedes de opinión? Entregadnos vuestras ideas vagas, vuestras contradicciones, vuestras ideas fijas, vuestras convicciones sin prueba» (Bachelard, 1994 [1940]: 12-13). En fin, todas circunstancias de la práctica científica que terminan siendo indisociables de su aspecto creativo a la vez que están lejos de mantener una relación unívoca con éste, lo que hace que no sea posible lograr su completa formalización. Todo esto es precisamente aquello sobre lo que hay que trabajar y que de algún modo habría que transmitir. Conocimiento tácito en una medida importante, que depende de disposiciones sólo transmisibles en un modo personal. El inasible habitus en definitiva, pero que de todos modos es algo bastante más concreto que todas las monsergas sobre las “conjeturas audaces”.

Poco es entonces lo que aporta Popper en la perspectiva de un *ars inveniendi*. Para remarcarlo allí está el texto de ilustración nº 4, tomado de “Lógica en uso y lógica reconstruida”, ese pasaje célebre en el que Abraham Kaplan exhibía las limitaciones del método hipotético-deductivo recurriendo al “principio de la búsqueda del borracho” (Kaplan, 1961: 10-11), quien «habiendo perdido la llave de su casa, la busca con obstinación al pie del farol bajo el pretexto de que allí hay más luz» (MET: 28). Para Kaplan, la reconstrucción hipotética-deductiva equivale a reducir la epistemología a un *ars probandi*, por lo que, además de consistir en una idealización de la práctica real de los científicos, deja fuera del escenario, entre bastidores, precisamente lo más importante. Aunque no se lo mencione por su nombre, Popper es el destinatario evidente de esta recusación.

Todo concurre, pues, a afianzar nuestra convicción de que es en Bachelard que hay que buscar las bases epistemológicas más congruentes con el proyecto científico-pedagógico del *Oficio*. Pero, aun así, es posible detectar la presencia de Popper, o de alguna de sus ideas, en ciertas referencias implícitas, y por ende más difíciles de

lógica de este proceso.» (Popper, 1967 [1934]: 30-31).

argumentar. A primera vista, y considerando lo hasta aquí expuesto, la hipótesis de una vena popperiana en el *Oficio* parece casi una idea tirada de los cabellos: toda la obra está construida bajo la égida de Bachelard y de la tradición francesa de la historia y la filosofía de las ciencias.

Y sin embargo, ¿cómo no evocar a Popper al leer esta frase con la que se inicia el apartado “Epistemología de las ciencias del hombre y epistemología de las ciencias de la naturaleza”? «Es en una representación falsa de la epistemología de las ciencias de la naturaleza y de la relación que mantiene con la epistemología de las ciencias del hombre que se enraízan la mayor parte de los errores a los cuales están expuestas tanto la práctica sociológica como la reflexión sobre esta práctica» (MET:26).

Nótese que no se afirma que la epistemología de las ciencias naturales sea irrelevante para la sociología, sino que lo pernicioso es basarse en una representación falsa de aquella. El lector ingenuo del *Oficio* tal vez se sienta algo perdido, puesto que en la continuación del texto no se aclara en qué consiste lo “falso” de esa representación, sino que se afirma apenas que es un error compartido tanto por el dualismo diltheyano como por el positivismo, ignorantes ambos de la filosofía exacta de las ciencias exactas, y se alimenta la argumentación basada en las parejas epistemológicas: «es una constante de la historia de las ideas que la crítica del positivismo maquinal sirva para afirmar el carácter subjetivo de los hechos sociales y su irreductibilidad a los métodos rigurosos de la ciencia» (MET: 26).

En 1967 se había publicado en Francia un extracto de Popper de su famosa disertación en Harvard del 26 de febrero de 1963 acerca del principio de racionalidad. En el inicio de esa disertación Popper afirmaba: «Los métodos apropiados para las ciencias sociales son totalmente diferentes de los métodos de las ciencias naturales *tal como la tradición y la mayoría de los científicos naturales y sociales suelen describirlos en los libros de texto*. Pero esto es así pura y simplemente porque todos estos libros de texto, todas estas tradiciones y todos estos científicos están completamente equivocados acerca de los métodos de las ciencias naturales» (Popper, 1997 [1963]: 154).

La idea es notablemente similar, e invita a conjeturar si se trata de algo más que de una mera coincidencia. Al preguntarle explícitamente por este texto, J.-C. Passeron afirmó no haberlo leído, en esa época, lo que lejos está de confirmar —así sea “provisoriamente”— nuestra hipótesis (aunque tampoco la invalida totalmente, hay otros

dos coautores por los que esta idea pudo introducirse en el texto). Pero lo que me interesa no es tanto establecer una indemostrable influencia de Popper, sino más bien remarcar una suerte de afinidad entre pensamientos que suelen visualizarse como contrapuestos.

Passeron reconoce que las lecturas previas tanto de él como de Bourdieu eran, más bien, «dentro de nuestra cultura [francesa]» y que, en lo referente a las fuentes provenientes de la tradición epistemológica anglosajona, el esfuerzo de prospección estuvo a cargo de J.-C. Chamboredon. Había en efecto una voluntad de no quedar presos de cierto provincialismo de la cultura francesa, de producir una obra que se diera cuenta del estado de la cuestión a nivel de la comunidad sociológica internacional, lo que se hace notar en las referencias a textos de Braithwaite, Campbell, Hempel, Kaplan, Cohen y Nagel, y hasta de Hanson y Kuhn¹⁰¹. Por lo demás, a ese texto de Popper, publicado originalmente en francés en una compilación en honor a Jacques Rueff, ¿no se lo debería considerar como formando parte ya de la tal cultura francesa?

Cierto es que los autores no reproducen la continuación del texto de Popper, que bien podría haberse engarzado con su argumentación: «La mala interpretación capital de las ciencias naturales reside en la creencia de que la ciencia —o el científico— comienza por la observación y la colección de datos, hechos o mediciones (...) el trabajo del científico no comienza por la recolección de datos, sino por la selección sensible de un *problema* prometedor (...) *la ciencia siempre empieza con problemas y termina con problemas*» (Popper, 1997 [1967]: 154)¹⁰².

Definición que tiene el mérito de informarnos de manera clara y directa acerca de la naturaleza del error que se critica: contrariamente a lo que sostienen los empiristas, en la ciencia no se parte nunca de hechos, sino de hipótesis, o de “problemas”. Es claro que este principio bien podría incluirse bajo el precepto bachelardiano de que “el vector

¹⁰¹ Más que de una voluntad de proyección a la escena internacional, se trataba de una necesidad impuesta por el campo de la sociología francesa. Con la desaparición de Simiand, Halbwachs y Mauss, el durkheimianismo había prácticamente dejado de existir, por lo que el resurgimiento sociológico luego de 1945 tuvo lugar de la mano de la sociología norteamericana (sobre la influencia de ésta, cf. Chapoulie, 1991).

¹⁰² En otro texto Popper se refiere al «*mito* demasiado extendido, por desgracia, e influyente del *carácter inductivo* de las ciencias de la naturaleza». (1978: 13, mis itálicas-db)

epistemológico va de lo racional a lo real» (Bachelard, 1968 [1934]: 4; incluido en MET: 236).

Hasta aquí, estoy dispuesto a admitir que la “base empírica” para sostener la hipótesis de una inspiración popperiana es algo exigua. Pero a esto se suma otro texto, contemporáneo del *Oficio*, publicado en *Social Research* con el título de “El estructuralismo y la teoría del conocimiento sociológico”, que retoma varios temas del *Oficio*, con el interés de estar firmado en soledad por Bourdieu. Aunque el foco está ligeramente desviado, en este artículo, «escrito en el acmé del estructuralismo» (RAR: 255n8), el tema central coincide con la tesis fundamental del *Oficio*: partiendo de la idea de que la antropología —la ciencia social— debe superar obstáculos epistemológicos que le son propios, se defiende la necesidad de una teoría del conocimiento sociológico. Allí, Bourdieu remarca que los principios en que la antropología debe fundarse son «los de cualquier teoría del conocimiento científico» (1968: 681), y llega a afirmar: «Lo que usualmente se denomina “unidad de la ciencia” no es más que la unidad de la metaciencia, la identidad de los principios sobre los cuales toda la ciencia, incluida la ciencia del hombre, *se funda*» (Bourdieu, 1968: 682, mis itálicas-db).

Nótese que no se habla de la unidad de *una* ciencia específica sino de *la* ciencia en general. Y, por si subsistiera alguna duda, a la ciencia del hombre se la describe como fundada en *idénticos principios que toda la ciencia*. Tan acostumbrados nos ha tenido Bourdieu a sus profesiones de fe antipositivistas —anteriores y posteriores al *Oficio*— que nos resulta difícil apreciar en su justo alcance el sentido de su frase. Es cierto que no se habla del *método* científico, pero surge por lo menos una duda acerca de qué entidad prestarle a ese cuerpo de principios comunes en los que se fundan todas las ciencias. En suma, lo que se sostiene, aunque sea de un modo aislado y episódico, no está lejos de la *tesis de la unidad de método* (von Wright, 1987: 20-21): «Todas las ciencias teóricas o generalizadoras usan el mismo método ya sean ciencias naturales o ciencias sociales», afirmaba el Popper de *Miseria del historicismo* (1981 [1957]:145)¹⁰³.

¹⁰³ Tampoco Popper podría oponerse a esta reivindicación de la falsación : «Contrariamente a una serie discontinua de hipótesis ad hoc, un sistema de hipótesis debe su valor epistemológico a la coherencia, y a su vulnerabilidad al ataque: un sólo hecho puede poner en cuestión al sistema en su totalidad» (Bourdieu, 1968: 686, mis itálicas-db).

En este punto, resulta indispensable aclarar que Bachelard, más allá de los efectos de perspectiva distorsivos —atribuibles a la apropiación de sus categorías, vía Althusser, por parte de las ciencias sociales y del psicoanálisis en los años 70— sólo ocasionalmente se refería a estas disciplinas. Toda la obra de Bachelard debe leerse como un intento —luego del Círculo de Viena, y paralelamente al de Popper— de dar cuenta de la colosal revolución científica producida en las ciencias físico-químicas a principios del siglo veinte. Al saludar el advenimiento de un “nuevo espíritu científico”, Bachelard pretendía dar cuenta de los logros de Einstein, de Max Planck y de Niels Bohr.

Como observaba Canguilhem, «Bachelard considera a la física matemática como la reina de las ciencias» (1994 [1968]: 175). De esto no cabe inferir ninguna colusión del pensamiento de Bachelard con el positivismo, pero sí constatar un cierto *naturalismo* de hecho, sino de derecho. Si, por ejemplo, en el *Racionalismo aplicado* hay un capítulo dedicado a la cuestión de los “racionalismos regionales”, no podemos menos que observar que todas esas “regiones” lo son del continente físico-químico (Bachelard, 1986 [1949]: cap. VII)¹⁰⁴.

De este modo, tanto la perspectiva de Bachelard como la de Popper pueden alimentar la tesis básica del *Oficio*: «la sociología es una ciencia como las demás que se encuentra solamente con una dificultad particular para ser una ciencia como las demás» (mis itálicas-db); aclarando a continuación que la dificultad propia de la sociología para constituirse como ciencia deviene de «la relación particular que se establece entre la experiencia científica y la experiencia ingenua del mundo social y entre las expresiones ingenua y científica de esas experiencias» (MET: 43).

En ninguna parte del *Oficio* encontramos una apelación tan nítida a una “metaciencia” indiscriminada como la que produjo Bourdieu en su artículo de 1968. En el *avant-propos* del *Oficio*, luego de recusar la pretensión de establecer cualquier discurso del método, y de reivindicar correlativamente «la referencia directa y constante a la experiencia en primera persona de la práctica» (MET: 8), lo que se plantea es apenas interrogar a la sociología con la ayuda de los principios generales provistos por el acervo

metodológico producido por las ciencias de la naturaleza. La intención declarada por los autores no es más que «someter las operaciones de la práctica sociológica a la polémica de la razón epistemológica» (MET: 9). A continuación de lo cual, remiten explícitamente a Bachelard, sosteniendo que «la epistemología se distingue de una metodología abstracta por su esfuerzo en captar la lógica del error para construir la lógica del descubrimiento de la verdad como polémica contra el error y como esfuerzo para someter las verdades aproximadas de la ciencia y de los métodos que utiliza a una rectificación metódica y permanente» (MET: 9).

Nada que se asemeje entonces a una epistemología “general” en la que se pudiera fundar el conocimiento sociológico¹⁰⁵. No está presente la idea de una “ciencia de la ciencia” concebida como un cuerpo de conocimientos aplicables a la sociología del mismo modo que a los restantes dominios científicos, sino que la epistemología está concebida como una actividad reflexiva sobre la práctica científica.

3. *La teoría del conocimiento de lo social*

Hasta aquí podría pensarse que la obra consiste en un intento de síntesis de aportes de corrientes varias de la epistemología, en una perspectiva “polifilosófica” —o “poliepistemológica”, para el caso— al mejor estilo de Bachelard. Pero las fuentes del *Oficio* no son sólo los textos de epistemología “en general”, sino que los co-autores se montan en una lectura de los clásicos de la ciencia social. En efecto, de lo que se trata es de la naturaleza del conocimiento sociológico y de la posibilidad de unidad disciplinar de una ciencia que es a la vez “como las demás” y, no obstante ello, distinta de las demás. Lo que está en juego es el estatuto mismo de la teoría social, por oposición a las concepciones dominantes en el campo, ambas simétricamente insatisfactorias.

Por un lado, estaba el inductivismo a la Lazarsfeld dedicado a establecer correlaciones simples entre variables que proporcionarían los “ladrillos” para construir el

¹⁰⁴ «Si Bachelard no está particularmente interesado por la cuestión de las ciencias sociales (apenas abordada y además negativamente en algunos textos), consideró con todo que la sociología, el derecho, o la historia eran ciencias constituidas», observa Christian Ruby (1998: 59).

¹⁰⁵ Así el título de la obra no habla de *Fundamentos* epistemológicos, sino de *Preliminares*.

edificio del conocimiento científico, subsumiendo progresivamente esas correlaciones en leyes de mayor alcance¹⁰⁶.

Por el otro lado, el teoricismo, que en la primera edición no incluía todavía, al menos de un modo evidente, a Althusser, pero sí a todos aquellos «que se esfuerzan en realizar la suma de las contribuciones teóricas legadas por los “padres fundadores” (...) empresa análoga a la de los teólogos o de los canonistas medievales que compilaban en sus enormes *Sumas* el conjunto de los argumentos legados por las “autoridades”, textos canónicos o padres de la Iglesia» (MET: 51). Caso paradigmático del Parsons de *La estructura de la acción social*, cuya teoría no consistía más que en una «reelaboración indefinida de los elementos teóricos artificialmente extraídos de un cuerpo selecto de autoridades» (MET: 51-52). Sabido es que Parsons (1968 [1937]) se dedicó a conciliar a los pensamientos de Marshall, Pareto, Durkheim y Weber.

En la visión de los autores del *Oficio*, la teoría no puede ser concebida ni como una simple síntesis de datos ni como una mera compilación de los principales conceptos de la tradición sociológica —lo que equivaldría en ambos casos a reducirla al estado de totalidad muerta—, sino como un instrumento destinado a ser aplicado y sujeto a una permanente rectificación. Ya en el *Oficio* está totalmente presente esta concepción “antiteoricista” de Bourdieu acerca de la teoría a la que seguirá defendiendo durante toda su obra posterior.

Sin embargo, los autores del *Oficio* se dedican también a realizar su propia síntesis de los aportes de los integrantes de la “santísima trinidad” sociológica: Marx, Durkheim y Weber. Aunque con una diferencia crucial: en este caso la síntesis no versará sobre las concepciones teóricas de estos autores, sobre las que serían sus concepciones “sustantivas” acerca de la sociedad y del cambio social, sino sobre su postura metateórica.

Como se explica: «La cuestión de la afiliación de una investigación sociológica a una teoría particular de lo social, la de Marx, de Weber o de Durkheim por ejemplo, siempre es segunda con relación a la cuestión de la pertenencia de esta investigación a la ciencia sociológica: el único criterio de esta pertenencia reside en efecto en la puesta en obra de los

¹⁰⁶ Los autores recusan «la representación positivista que no asigna a la teoría ninguna otra función que la de representar tan completamente, tan simplemente, tan exactamente como sea posible un conjunto de leyes experimentales, (...) este género de compilación “maquinalmente empírica” de datos descontextualizados no podría ser presentado sin usurpación como una teoría o como un fragmento de una teoría por venir»

principios fundamentales de la teoría del conocimiento sociológico que, en cuanto tal, no separa en absoluto autores que todo separaría sobre el terreno de la teoría del sistema social» (MET: 11). Se trata de enfocar lo que hay de común en «autores cuyas oposiciones doctrinarias disimulan el acuerdo epistemológico» (MET: 11).

Nadie puede creer seriamente en la existencia de una teoría del conocimiento sociológico que hubiera sido común tanto a Marx, como a Weber y a Durkheim. De lo que se trata es del intento de construcción de los principios generales de una epistemología de la ciencia social a partir del estudio de las realizaciones de estos “padres fundadores”. Lo que se plantea es explicitar esos principios: «La teoría del conocimiento sociológico como sistema de las reglas que rigen la producción de todos los actos y de todos los discursos sociológicos posibles, y de éstos solamente, es el principio generador de las diferentes teorías parciales de lo social (ya se trate de la teoría de los intercambios matrimoniales o de la teoría de la difusión cultural) y, por esta vía, el principio unificador del discurso propiamente sociológico que no hay que confundir con una teoría unitaria de lo social» (MET: 55).

Así, al hablar de esta teoría del conocimiento sociológico, los autores podrán decir que ésta pertenece al orden de la metaciencia, pero de este modo no la estarán presentando como *la* metaciencia a secas, sino a lo sumo como una metaciencia *sociológica* (MET: 55). En el *Oficio* la idea de metaciencia está referida explícitamente a la obra del químico y filósofo húngaro Michael Polanyi que conoció sus momentos de mayor gloria a principios de los años 60 (Polanyi, 1974: 344)¹⁰⁷.

Sin embargo, considerando que la escritura de la primera edición coincide con la fase ascendente del althusserismo, resulta inevitable asociar esta idea de la metaciencia con la distinción entre *Teoría* (con T mayúscula) y *teorías*, esto es, entre el materialismo dialéctico y las ciencias (para el caso, el materialismo histórico). Sobre todo cuando Althusser en el *Curso de filosofía para científicos*, dictado en la ENS en octubre-noviembre de 1967, mucho se extendía acerca de la “filosofía espontánea de los

(MET: 54 y 54n).

¹⁰⁷ Raymond Aron (1983: 240) tenía gran admiración y afecto por Polanyi. Otro aspecto del pensamiento de Polanyi, al que no se hace ninguna referencia en el *Oficio*, es la idea del *conocimiento tácito* (que será retomada por Kuhn), cuya afinidad con la visión que tiene Bourdieu del oficio concebido como un

científicos” —FEC— (Althusser, 1985 [1974]), a la vez que en el *Oficio*, con todas las apariencias de un eco, se hablaba de una “sociología espontánea de los sociólogos” —SES—.

Análogamente a la FEC althusseriana¹⁰⁸, la SES reconoce una doble vertiente. Por un lado está siendo generada en forma tan permanente como necesaria por la práctica social, y en este sentido se asemeja mucho a la categoría de las “ideologías prácticas” althusserianas: «la familiaridad con el universo social constituye para el sociólogo el obstáculo epistemológico por excelencia, porque produce continuamente concepciones o sistematizaciones ficticias a la vez que las condiciones de su credibilidad. El sociólogo nunca termina del todo con la sociología espontánea» (MET: 35).

Pero al mismo tiempo los sociólogos se encuentran con esta SES solidificada cuando se vuelcan hacia la tradición que constituye el pasado de su disciplina: «Dada la naturaleza de las obras que la comunidad de los sociólogos reconoce como teóricas y sobre todo la forma de la relación a estas teorías favorecida por la lógica de su transmisión (con frecuencia indisociable de la lógica de su producción), la ruptura con las teorías tradicionales y con la relación tradicional a esas teorías no es más que un caso particular de la ruptura con la sociología espontánea» (MET: 52).

De acuerdo D. Lecourt, el origen de la FEC althusseriana había que buscarlo en la *Filosofía del no* de Bachelard, libro del que citaba esta frase: «Los científicos no siempre profesan la filosofía de su propia ciencia» (en Lecourt, 1973: 29). Sin embargo, según J.-C. Passeron, sería Althusser quien habría moldeado su noción de FEC sobre la de SES: “Lo que a mí me interesa, habría dicho Althusser, es situar esta filosofía reflexiva de las prácticas científicas como distinta, como por encima de la FEC”. Este intercambio se producía en ocasión de un seminario dictado por Bourdieu y Passeron en la ENS, al que asistió a veces Althusser, en la época del *Pour Marx*, y por ende con anterioridad al *Oficio* como al *Curso de filosofía para científicos*¹⁰⁹. Más allá de cual haya sido la direccionalidad

habitus es evidente.

¹⁰⁸ Althusser distinguía dos componentes de la FEC: un elemento interno materialista y un elemento extracientífico idealista (1985: 101 y ss.).

¹⁰⁹ Ya en 1963 Bourdieu titulaba “Un sociólogo espontáneo” la entrevista realizada a un cocinero kabil particularmente locuaz (TTA: 508).

del intercambio, Passeron reconoce que entre el planteo de Althusser y el del *Oficio* había, cuanto menos, «concesiones terminológicas recíprocas».

Ahora bien, en Bachelard, como en Canguilhem, no existe una metaciencia o una epistemología que se situaría, por así decirlo, “por encima” de la ciencia, y de la que podría deducirse la teoría científica propiamente dicha. Empero, ésta idea está a la base de toda la argumentación del *Oficio*. Para no entrar en contradicción, la solución a la que apelan los autores es desdoblarse el término de la *teoría* por un lado en su aspecto epistemológico de “teoría del conocimiento social” —formulación ambigua, diría De Ipola (1970: 133), puesto que encubre que se trata nada menos que de la epistemología—, y por el otro en su aspecto sustantivo de teoría sociológica propiamente dicha. Es solamente gracias a este expediente que es posible realizar el milagro de poner juntos a los tres “padres fundadores”: Marx, Durkheim y Weber, más allá de disentir en sus teorías específicas acerca del sistema social, habrían compartido una única epistemología.

Muy tempranamente, Emilio De Ipola advertía: «este desplazamiento del principio de unidad de la ciencia sociológica implica un doble error: a) primero se olvida que la producción de los conocimientos sociológicos es el efecto propio no de la “teoría del conocimiento de lo social”, sino de la *teoría social misma*; b) luego, se le otorga a la práctica epistemológica, un alcance teórico y un status que no está en medida de reivindicar. Conviene recordar que *la epistemología no es una ciencia*» (De Ipola, 1970: 133)

Es decir que mientras por un lado se niega la posibilidad de una epistemología en general, por el otro se la resucita como un componente de la teoría, con lo que la apelación a una teoría del conocimiento de lo social resulta ser por completo anti-bachelardiana. Y tampoco se ajusta a la concepción de Althusser en la que, para bien o para mal, se disponía de la figura del materialismo dialéctico para luchar contra el elemento externo idealista de la FEC. En el *Oficio*, la sociología espontánea sólo puede ser enfrentada y controlada desde una teoría del conocimiento social que los sociólogos sostienen casi a pesar de ellos mismos.

Los *Preliminares epistemológicos* versan sobre las condiciones de producción —tanto epistemológicas como sociales— del conocimiento sociológico. Dentro de esta temática, el aspecto más original, y a la vez el más problemático, es el que tiene que ver

con la teoría del conocimiento de lo social. Se puede intentar codificar una serie de principios en los que dicha teoría quede plasmada; esta tarea fue llevada a cabo en el *Oficio*, y retomada luego por J.-C. Passeron (no así por Bourdieu).

Los cuatro principios básicos que se enuncian en el *Oficio* son los siguientes:

a) El primero es el *principio de la ruptura*, que ya plantea el problema del sentido en que se encontraría relacionado específicamente con una teoría del conocimiento *sociológico*¹¹⁰. Y es que el principio de la ruptura viene justamente a engarzarse con toda la argumentación que apunta a «rehusar para la sociología un status epistemológico de excepción» (MET: 103). Lo paradójico es que la razón de la inclusión de este principio epistemológico general es esencialmente social: es «por el hecho de que la frontera entre los saberes comunes y la ciencia es, en sociología, más indecisa que otros terrenos, que la necesidad de la ruptura epistemológica se impone con particular urgencia» (MET: 103). Ruptura más urgente pero también más difícil, por cuanto la resistencia del objeto no es en este caso meramente pasiva, sino que está sobredeterminada por una negativa activa a entregar su verdad. De ahí que se plantee la necesidad de «oponer a las pretensiones sistemáticas de la sociología espontánea la resistencia organizada de una teoría del conocimiento de lo social cuyos principios contradicen punto por punto los presupuestos de la filosofía primera de lo social» (MET: 37).

b) En segundo lugar se introduce el *principio de la no conciencia*, ya propiamente sociológico. Se trata de romper con la ilusión de la transparencia producida por la filosofía espontánea del conocimiento de lo social. Hay que escapar de la trampa de la conciencia de los agentes para centrarse en las «relaciones determinadas, necesarias, independientes de la voluntad» de las que hablaba Marx (MET:37). Lo que sostenía también Durkheim cuando afirmaba que «la vida social debe explicarse, no por la concepción que de ella tienen los que en ella participan, sino por causas profundas que escapan a la conciencia» (Durkheim, en MET: 38). La función de este principio de la no conciencia, que Weber también habría

¹¹⁰ Como aclara Passeron: «Del primer principio, que enuncia el rol teórico de un lenguaje reconstruido de la descripción del mundo, poco hay que especificar, ya que se formularía más o menos del mismo modo en cualquier index de cientificidad referente al mundo empírico, cualesquiera que sean los fenómenos sobre los que verse una ciencia» (Passeron, 1994: 80-81).

compartido¹¹¹, es «apartar la ilusión de que la antropología pueda constituirse como ciencia reflexiva y, a la vez, definir las condiciones metodológicas bajo las cuáles puede ser una ciencia experimental» (MET: 38-39). Según comentará luego Passeron, este segundo principio no debe confundirse con un ucace “objetivista” o “positivista”; no hace más que nombrar «la exigencia primera de “objetivación”, inseparable de la intersubjetividad de todo discurso científico» (Passeron, 1994: 82).

c) Luego se enuncia un *principio de la primacía de las relaciones*, «que no es más que la forma positiva del principio de la no-conciencia: las relaciones sociales no pueden ser reducidas a relaciones entre subjetividades animadas por “intenciones” o “motivaciones” porque se establecen entre condiciones y posiciones sociales y tienen por ello más realidad que los sujetos mismos a los que vinculan» (MET: 40). Este principio resulta ser algo ambiguo: se lo presenta como el reverso del principio de la no-conciencia, pero también Bourdieu lo concibe como una aplicación a la sociología de un principio más general: «se debe considerar a la realidad social como un sistema independiente de la conciencia y de la voluntad de los individuos y que, por lo tanto, ha de ser investigado *del mismo modo que lo son las relaciones entre los hechos del mundo físico*» (1968: 684, mis itálicas-db). Posteriormente, Bourdieu reivindicará el modo de pensar relacional, tomado de Cassirer, como propio «de toda la ciencia moderna» (RAR: 255). A la vez, este principio se corresponde claramente con el “antisubstancialismo” de Bachelard, con lo que se confunde con el siguiente.

d) Finalmente un último principio —aunque no se lo presente bajo ese nombre en el *Oficio*— impone renunciar a toda explicación que remita a una naturaleza humana transhistórica, como lo hacía la Economía Política criticada por Marx en su *Introducción General* de 1857 (texto nº 16 en MET). Este es el principio que enunciaba Durkheim en la *Reglas* cuando demandaba “explicar lo social por lo social” (texto nº 17 en MET), y que es presentado como un recordatorio de «la decisión metodológica de no abdicar prematuramente del derecho a la explicación sociológica» (MET: 42). No hay posibilidad

¹¹¹ Passeron admite que la aplicación a Weber del “principio de la no-transparencia” planteaba algunos problemas: «ya había alguna acrobacia acerca de cómo rescatar a Weber, si se lo aplicaba literalmente; porque el principio “ellos no saben por qué hacen lo que hacen” funcionaba bien [sobre todo] para Marx y Durkheim».

en sociología de «definir la verdad de un fenómeno cultural independientemente del sistema de relaciones históricas y sociales en las que está inserto» (MET: 42), como insistía Weber en la *Ética protestante* (texto nº 18 en MET).

Posteriormente Passeron realizará su propia autocrítica de la concepción de la ciencia social que trasunta el *Oficio*. La desarrolla, aunque todavía bajo la modalidad del implícito, en el *Razonamiento sociológico* (1991)¹¹². Aquí Passeron rechaza lo que considera un falso dilema entre una concepción de las ciencias sociales que haga de éstas ciencias en el mismo sentido que las de la naturaleza, y una idea que reduzca estas disciplinas a su condición de “sociales” o de “humanas”, con lo que no serían propiamente ciencias y carecerían de epistemología.

Sobre el *Oficio* mismo, hay una referencia casi explícita, aunque en una nota al pie de página, en la que se establece que «la epistemología de la sociología no puede reducirse a una sociología de la sociología que explica que la sociología, que es por su derecho una “ciencia como las demás”, solamente se encuentra con más dificultades *sociales* que las otras para serlo tan completamente como éstas» (Passeron, 1991:140n, mis itálicas-db). En contra del *Oficio* y en contra de Bourdieu, Passeron sostendrá que hay en la situación epistemológica de la sociología, y en general de las ciencias sociales, una razón constitutiva de su fragilidad conceptual (1991:141). O sea, las ciencias del hombre y de la sociedad no son “como las demás”: el hecho epistemológico fundamental de “la indiscernibilidad asertórica de la historia y de la sociología” hace que no se pueda pensar, como lo hacía Durkheim, en una “ciencia experimental de los hechos sociales”. Sobre todo, no hay conceptos, ni mucho menos leyes, transhistóricos.

La tesis de Passeron es, en sus propias palabras, “cuadrada”: «las ciencias sociales enuncian sus proposiciones sobre el mundo en un espacio asertórico no-popperiano» (1991: 12). Lo que significa que el lugar donde el razonamiento sociológico construye sus presunciones no es el espacio lógico del razonamiento experimental, sino el del razonamiento natural, aunque sometido a algunas formas específicas de control metodológico. Son las formas del razonamiento natural indisociable de una semántica

¹¹² Passeron reconoce que es una autocrítica, aunque necesariamente «poco clara, poco precisa: yo no puedo hacer la autocrítica del *Oficio* (ni Bourdieu tampoco, por lo demás), porque si se trata de autocrítica

natural, ella misma inherente a cualquier descripción del mundo histórico, las que definen los límites del uso que se puede hacer en sociología del razonamiento experimental. Ello no quita que se pueda hablar de ciencia para referirse a la sociología: el uso del razonamiento natural no significa condenarla al sentido común.

El razonamiento sociológico es *natural* en el sentido de que articula comparativamente constataciones operadas en contextos cuya equivalencia no es perfecta sino que sólo se justifica por la tipología que los emparenta, con lo que «los asertos sociológicos quedan inscriptos en una metodología de la presunción, distinta de una metodología de la necesidad» (1991: 368). ¿Como establecer que “todos los A son B”, si los A mismos no son plenamente equivalentes entre sí, sino que lo son apenas aproximadamente? De este modo, el razonamiento natural es inmune a la falsación popperiana, y por ello mismo es imposible la constitución de un paradigma en el sentido kuhniano.

Así, la sociología se inscribe dentro de un tipo particular de científicidad, el de las ciencias empíricas de la interpretación, a las cuales la forma del curso del mundo histórico impone un lenguaje tipológico, pero que se distinguen de la hermenéutica por sus métodos de observación y de procesamiento de la información empírica (1991: 13)¹¹³. En este sentido, el razonamiento sociológico es descrito como un mixto argumentativo entre el razonamiento histórico y el estadístico (1991: cap. 3).

Pocos años después del *Razonamiento*, Passeron retomará, para llevarla hasta sus últimas consecuencias, la distinción entre teoría del conocimiento sociológico, a la que denominará T1, y las variadas T2, las diversas teorías sobre la sociedad. Hay entonces tres grandes principios de la T1: un principio “bachelardiano” de la ruptura, uno durkheimiano acerca de la “no-transparencia” y uno “weberiano” (Passeron, 1994: 80 y ss.). De este tercer principio Passeron produce una cierta reinterpretación, acentuando francamente su

franca, entonces se sobreentiende que las b... son del otro».

¹¹³ No cabe desarrollar aquí en su totalidad el punto de vista de Passeron. Menciono apenas que en el *Razonamiento* se distinguen dos grupos de disciplinas sociales. Por un lado están las ciencias sociales sintéticas, que son la sociología, la antropología y la historia. Por el otro, las ciencias sociales particulares o “autonomizantes”, como la lingüística, la demografía, la economía y la psicología experimental. Posteriormente esta distinción se traduce en la oposición entre las “ciencias de la encuesta” (*enquête*) y las “ciencias del modelo”, que da lugar al título de la compilación con L.A. Gérard-Varet (Gérard-Varet y Passeron, 1995).

aspecto historicista: «no puede figurar ninguna proposición transhistórica en las teorías o en las hipótesis de una ciencia social (...) Se dice lo mismo de la sociología al decir que es una ciencia histórica o que es una ciencia de la determinación “contextual” de las acciones sociales (...) La validez de una regularidad histórica nunca es enunciable sin referencia al contexto construido por una tipología comparativa; y esto alcanza para distinguir radicalmente su sentido descriptivo del de la “ley universal”» (Passeron, 1994: 82-83).

Passeron introduce un nuevo principio, al que denominará “*franciscano*”, para aludir a «la “pobreza del poder de organización sintética propia de toda teoría sociológica (T2)» (Passeron, 1994: 115). No existe en sociología ninguna posibilidad de llegar a una T2 unificada, hecho que bien hubiera podido quedar plasmado en la apelación, algo más pomposa, de *principio del pluralismo teórico*. Passeron propone dos formulaciones de este principio: «Encontrar exigencias teóricas que aumenten las exigencias empíricas, y viceversa» (1994: 94); y «es una teoría empírica en sociología cualquier esquema asertórico, incluso minúsculo, que obliga a una encuesta (*enquête*) que no hubiera sido concebible sin él» (1994: 116).

En base a estos cuatro principios se construye la T1 sociológica como una alternativa al *index* galileano de las ciencias de la naturaleza, constituyéndose en una herramienta que permitirá determinar la pertenencia o no de cualquier conjunto de proposiciones al cuerpo de las T2, las variadas teorías sobre el sistema social y el cambio. El problema que se plantea es acerca del nivel de exigencia de esta T1: todo epistemólogo de la sociología está preso entre la tentación de ceder a una T1 empobrecida y excesivamente afable, que en el límite se tornaría inútil, a fuerza de admitir cualquier T2, y la de formular como T1 universal un *index* cortado a la medida de una sola teoría sociológica, tal vez la propia, excluyendo a todas las demás (Passeron, 1994: 91-92).

Quizás parte de la solución habría que buscarla por el lado de un quinto principio — fuerte es mi tentación de denominarlo “orwelliano”— insinuado por Passeron: la admisión de que «*algunas teorías sociológicas (T2) serían más sociológicas que otras*» (1994: 90). Pero, por otra parte, cabe preguntarse si en el campo de la sociología no son también las T1 las que están en competencia. Passeron piensa que es posible encontrar una solución al problema del pluralismo teórico deslindando una T1 unitaria de las plurales T2, pero

¿quién puede asegurar que por esta vía no se haga más que reproducir a nivel epistemológico las diferencias a nivel teórico?

El Oficio: un punto de bifurcación

Según Passeron la principal ambigüedad del *Oficio* reside en la caracterización por la cual “la sociología es una ciencia como las demás que presenta apenas mayores dificultades *sociales* para ser una ciencia como las demás”. Retrospectivamente esta definición aparece como la que fue más discutida, Passeron sosteniendo en contra de Bourdieu que estas dificultades eran propiamente epistemológicas, además de sociales¹¹⁴.

Desde este punto de vista, el núcleo de la contradicción del *Oficio* se da entre dos perspectivas parcialmente contradictorias sobre las dificultades que enfrenta la sociología para constituirse en ciencia y sobre las características del conocimiento sociológico. Estas dos perspectivas que serán desarrolladas posteriormente son: por el lado de Passeron, la teoría como epistemología regional de un pluralismo teórico; por el de Bourdieu, la idea de una sociología del conocimiento sociológico que permita superar los obstáculos sociales a la ciencia social¹¹⁵. En este sentido habría que considerar a Passeron como el heredero más auténtico de la tesis fundamental del *Oficio* acerca de la necesidad de una teoría del conocimiento social: él es quien se hizo cargo de esta problemática e intentó desarrollarla.

Por su parte Bourdieu tampoco dejó de arrojar una mirada crítica hacia el *Oficio*, como se ha visto en su conversación con Beate Kraus. Pero sus reflexiones en este sentido son casi pedagógicas y están lejos de llegar hasta el fondo de la cuestión. Es notable, por ejemplo, como en esa entrevista Bourdieu no se pronuncia en absoluto sobre la necesidad de una teoría del conocimiento de lo social, aunque tampoco se manifiesta contrario a ella, al menos explícitamente. El lugar de la T1 lo ocupa ahora el habitus: «Disponemos de algunos principios generales de método que están inscriptos en cierto sentido en el *habitus* científico. El *oficio* de sociólogo es exactamente esto: una teoría de la construcción

¹¹⁴ «La escribimos juntos esta frase, de modo que es autocrítica lo que estoy haciendo, pero recuerdo que nos llevó noches y días (...) y batallamos hasta agregar a pedido de Bourdieu, “más dificultades *sociales*” (...) siempre consideré que la de Bourdieu era una epistemología banal, muy próxima a la de Durkheim», afirma Passeron.

¹¹⁵ «Otra cosa que reforzaría, es la sociología de la sociología. Se la menciona al final pero en un modo muy abstracto. Desde entonces, este aspecto ha sido muy desarrollado, en especial con *Homo academicus*» (MET3: 257).

sociológica del objeto convertida en *habitus*. Al poseer este *oficio*, dominamos en estado práctico todo lo contenido en los conceptos fundamentales: *habitus*, *campo*, etc. » (MET3: 253).

Por cierto este aspecto ya estaba presente desde la introducción de la primera edición, cuando los autores definían «el “oficio” del sociólogo, este *habitus*, como sistema de esquemas que son más o menos dominados y más o menos susceptibles de ser transpuestos, que no es otra cosa que la interiorización de los principios de la teoría del conocimiento sociológico» (MET: 11). Y es que en este punto reside justamente toda la ambigüedad del *Oficio*, entendido como un texto de epistemología que de alguna manera ya comenzaba a negarse a sí mismo.

Si Bourdieu nos parece recusar de hecho la idea misma de una T1 en la evolución posterior de su pensamiento¹¹⁶, nunca termina de hacer explícita esta recusación. Hay aquí un problema: ¿cuál es la relación que mantuvo Bourdieu en lo sucesivo respecto a la T1? ¿Por qué Bourdieu prácticamente no vuelve a hablar de una T1, pero no reniega de ella explícitamente? Tal vez finalmente Bourdieu crea en la T1, pero estratégicamente no considera conveniente enunciarla. ¿Cual es el valor de plantear que la sociología es una ciencia “como las demás”? Bourdieu evolucionará hasta negar radicalmente la posibilidad de distinción entre la teoría y la epistemología. En la visión de Passeron, Bourdieu hará funcionar a su propia T2 como una T1: desaparecería así cualquier posibilidad de pluralismo teórico.

Hay en este sentido una suerte de inversión epistemológica en las evoluciones posteriores de Bourdieu y de Passeron: de la unidad de la ciencia popperiana Bourdieu regresa a un bachelardismo estricto en el que ya no hay lugar para una epistemología separada de la teoría ni siquiera bajo el nombre de una teoría del conocimiento social, mientras que por su parte Passeron acentúa el elemento popperiano al que termina por dar por sentado sin más, al menos en lo que concierne a las ciencias de la naturaleza.

¹¹⁶ Posteriormente al *Oficio*, Bourdieu sólo volvió a mencionar esta idea en su entrevista con Otto Hahn (1970: 13).

Tendremos ocasión de volver sobre algunos temas epistemológicos del *Oficio*, pero antes nos dedicaremos a considerar las ideas más propiamente técnico-metodológicas de Bourdieu y su práctica de la investigación empírica.

CAPÍTULO 3

BOURDIEU Y LOS DATOS

En este capítulo y en el siguiente describiré la práctica científica de Bourdieu, focalizando en sus principales ideas metodológicas y en la utilización de técnicas estadísticas. Me propongo examinar la relación entre la teoría y el manejo de los datos, lo que involucra el aspecto de su recolección, pero fundamentalmente el de su análisis y presentación.

El presente capítulo abarca la primera etapa de la labor investigativa de Bourdieu, previa a *La distinción*, desde sus inicios como etnólogo en Argelia, hasta llegar a una descripción de las encuestas que realizó en la primera época del *Centre de Sociologie Européenne* y de sus condiciones de producción. En la última sección abordaré cómo se fue desarrollando la crítica de Bourdieu al análisis estándar de encuestas.

1. De la etnología al análisis de encuestas

Corre el año 1955; Bourdieu, terminados sus estudios de filosofía, y agotadas todas las prórrogas posibles, debe resignarse a cumplir con su servicio militar. Inicialmente es asignado a un destino privilegiado: un cuartel en Versailles. Pero su carácter poco adaptado a la vida militar deriva en un conflicto que termina con su traslado por razones disciplinarias a Argelia (Wacquant, 2002: 550).

Es la época en que comienza el período de gloria de Claude Lévi-Strauss, lanzado a la fama con *Las estructuras elementales del parentesco* y la publicación de *Tristes trópicos* (1955), cuando la antropología ya se perfila como la más prestigiosa entre las ciencias humanas. En el contexto exótico de la sociedad argelina, no es sorprendente que Bourdieu haya cedido a la tentación etnológica; y si muy pronto derivó hacia a la sociología, nunca consideró que ello implicara renunciar a su anterior elección.

Argelia accede a su independencia en 1962, luego de una prolongada y sangrienta guerra de liberación nacional iniciada en noviembre de 1954. Es en este marco de extrema violencia física y simbólica que Bourdieu realizó todo su trabajo de campo argelino¹¹⁷.

En la “Presentación” de la segunda parte de *Trabajo y trabajadores en Argelia* (TTA, 1963), Bourdieu arremete de lleno en contra de «la ideología según la cual toda investigación llevada a cabo en la situación colonial estaría afectada de una impureza esencial» (TTA: 257), en contra de Michel Leiris, para quien el etnógrafo, por el simple hecho de pertenecer a la sociedad colonizadora, llevaría el peso del pecado original del colonialismo. «Pero acaso, pregunta Bourdieu, ¿esta complicidad original es de una naturaleza distinta de la que liga a su clase al sociólogo que estudia su propia sociedad? ¿Si las barreras de clase separan a los individuos de una misma sociedad, las solidaridades de clase no tienden a aproximar, más allá de la barrera colonial, a individuos de sociedades diferentes? ¿Habrá que pensar, como se lo sostiene con frecuencia, que no hay etnología “pura” a no ser la realizada por los mismos indígenas? ¿Pero por qué este privilegio ético y epistemológico? Son preguntas que se evita plantear porque alejarían del terreno seguro de las evidencias indiscutidas» (TTA: 258).

La respuesta de Bourdieu es que, si no hay duda de que toda acción cobra sentido por el contexto —el sistema colonial, para el caso— en que se realiza, y de que esta forma social preexiste al etnólogo, de ello se deduce un imperativo absoluto, no ya ético sino científico: «no hay conducta, actitud o ideología alguna que pueda ser descrita, comprendida o explicada objetivamente al margen de toda referencia a la situación existencial del colonizado, tal como es determinada por la acción de las fuerzas económicas y sociales características del sistema colonial (...) por el sistema de las “relaciones determinadas, necesarias e independientes de las voluntades individuales” por referencia al cual se organizan las actitudes y las conductas. Tal es la responsabilidad real del etnólogo» (TTA: 258).

En un sentido ético, lo que es dable exigirle al etnólogo «es que se esfuerce en restituir a otros hombres el sentido de sus comportamientos», sentido del cual han sido

¹¹⁷ Sobre las posiciones de Bourdieu en relación en relación a la sociedad y a la política argelinas, cf. Lane (2000) y Addi (2002).

desposeídos, como de tantas otras cosas, por el sistema colonial (TTA: 259). Así, la necesidad de analizar la relación del científico social a su objeto, es una cuestión a la que Bourdieu se enfrentó desde los inicios mismos de su carrera, y que lo llevó muy rápidamente a poner en cuestión las diferencias entre etnología y sociología.

Cumplido su servicio militar, Bourdieu permanece todavía un tiempo en Argelia, ingresando como Asistente en la Facultad de Humanidades de Argel. Es en esta época (sic), durante los años 1959 y 1960, que Bourdieu lleva adelante en la aldea de su infancia el trabajo de campo para la que será una de sus primeras obras maestras. En “Celibato y condición campesina” (1962) Bourdieu alcanza a describir y explicar las condiciones que dan lugar al celibato masculino en esa región campesina, problema sobre el que retornará en dos trabajos ulteriores (1972, 1989)¹¹⁸. Este artículo, que con sus más de 100 páginas tiene más bien la extensión de un libro, contribuyó grandemente a cimentar la fama de Bourdieu como investigador empírico. Es un trabajo ejemplar por la maestría exhibida en la combinación de informaciones provenientes de distintas fuentes, como la observación etnográfica, la entrevista y una profusión de datos estadísticos primarios y secundarios; sin duda, constituye una de las expresiones más logradas de lo que el mismo Bourdieu denominaría su «politeísmo metodológico» (SCI: 196).

Como Bourdieu relatará posteriormente, «nada escapa al frenesí científicista de quien descubre el placer de objetivar» (BAL: 10). En una localidad que contaba con 1351 habitantes, según datos censales de 1954, Bourdieu realizó, además de su labor etnográfica¹¹⁹, un importante trabajo estadístico: produjo toda una serie de tablas de doble y de triple entrada que en algunos casos llegaban a versar sobre los 980 individuos de 21 y más años de edad que componían su universo de estudio (1962: 62 y 63). No contento con ello, en un apéndice basado en el procesamiento de datos secundarios, procederá a

¹¹⁸ Los tres artículos integran hoy el volumen póstumo *Le bal des célibataires* (BAL).

¹¹⁹ Bourdieu reivindica la *Guía* del antropólogo Marcel Maquet (1962), «formidable antídoto hiperempirista a la fascinación que ejercen entonces las construcciones estructuralistas de Claude Lévi-Strauss (de la que da testimonio mi artículo sobre la casa kabil...)» (BAL: 11).

extender la verificación de sus hipótesis a un conjunto de departamentos de Bretaña: «generalización puramente empirista», según la definirá retrospectivamente (BAL: 13)¹²⁰.

Desde que comenzó a trabajar con encuestas, Bourdieu estuvo en contacto con estadísticos, y en particular cultivó una larga amistad con Alain Darbel del INSEE, que colaboró con él en muchas investigaciones (TTA, HER, AAR). También dictó cursos de sociología en la Escuela Nacional de Estadística y de Estudios Económicos (MET3: 248). Lo que indica que la reflexión sobre la relación entre estadística y sociología es un tema que se planteó prácticamente desde sus inicios como científico social.

Ya en *Trabajo y trabajadores en Argelia*, hay una introducción de Bourdieu, “Estadística y sociología”, en la que reivindica el uso de la estadística para superar la dualidad entre la formación científica y la humanística sin caer sin embargo en el positivismo: «lo que hay que denunciar no es el uso de la estadística, sino el fetichismo de la estadística» (TTA: 9). Muy tempranamente Bourdieu plantea la complementariedad entre los métodos cuantitativos y los cualitativos, remarcando que «en la dialéctica entre la hipótesis y la verificación estadística, *la oposición clásica entre la explicación y la comprensión es superada*» (TTA: 10-11, mis itálicas-db)¹²¹.

La introducción prefigura gran parte de la argumentación del *Oficio*. Ni la estadística es la medida de todo, ni hay que prohibirse conocer «las cosas que, en el estado actual de los métodos disponibles, no pueden ser mensuradas» (TTA: 10). De este modo, lo cualitativo y lo cuantitativo deben ir necesariamente de la mano, puesto que, así como la frecuencia estadística de un comportamiento o de una opinión no lo hace inteligible, tampoco de la inteligibilidad de un fenómeno cabe deducir su importancia estadística.

En primer lugar, Bourdieu propugna un acercamiento al dato estadístico tendiente a establecer relaciones entre variables. Desde este punto de vista “durkheimiano”, «además de su valor probatorio, la estadística tiene un valor *heurístico* puesto que permite descubrir relaciones en las que no había pensado (...) *es para el sociólogo lo que la experiencia es*

¹²⁰ En su trabajo de campo en Argelia, Bourdieu fue preso del mismo “frenesí científicista”, realizando desde aplicaciones del test de Rorschach hasta encuestas de consumo al estilo del INSEE: «era inimaginable lo que trabajábamos, desde las seis de la mañana hasta las tres de la noche» (2003: 29-33).

¹²¹ Una idea que mantendrá y desarrollará en toda su obra posterior, expresada sintéticamente en *La miseria del mundo*: «*comprender y explicar son una misma cosa.*» (MIS: 910).

para el físico; la estadística opone a la hipótesis la resistencia de lo dado y por esta vía obliga a forjar nuevas hipótesis» (TTA: 10, mis itálicas-db). El análisis de variables está planteado entonces como el sustituto de la experimentación para la investigación sociológica¹²².

Pero enseguida aflora la orientación weberiana: «El método estadístico permite captar las cadenas causales en las que están insertas, gracias al uso de hipótesis interpretativas, motivaciones objetivamente dotadas de sentido. E, inversamente, los datos estadísticos, en la medida en que están referidos al desarrollo o a las consecuencias de una actitud que encierre en sí algo comprensible, sólo son “explicados” verdaderamente si se los interpreta realmente de modo tal que alcancen a revestir un sentido en el caso concreto. Por lo tanto, *la interpretación causal de un comportamiento o de una opinión sólo se logra cuando la acción manifiesta y sus motivaciones han sido aprehendidas y el vínculo que las une se ha vuelto comprensible bajo el aspecto del sentido»* (TTA: 11, mis itálicas-db). Cualquier aproximación unilateral al dato resultará en un análisis incompleto: «Así, las regularidades estadísticas tienen un valor sociológico solamente en el caso de que puedan ser comprendidas¹²³. E inversamente las relaciones subjetivamente comprensibles sólo constituyen modelos sociológicos de los procesos reales si se las puede observar con un *grado de confianza significativo.»* (TTA: 11, mis itálicas-db).

Y finalmente la referencia al Marx de la *Introducción general de 1857*: «Sin duda el recorte estadístico despedaza la totalidad concreta captada por la intuición, pero solamente *para reconstituir nuevas totalidades no menos concretas.»* (TTA: 11-12)

Fruto de lo que se presenta como una colaboración *bi-disciplinar* entre sociología y estadística, y acorde con «la utilización concertada de métodos diferentes, aunque complementarios» (TTA: 12), la obra consta de dos secciones claramente diferenciadas. Luego de la introducción de Bourdieu, la primera parte, “Los datos estadísticos” (TTA: 17-

¹²² Se suele reconocer en *El suicidio* el paradigma de esta orientación. Cf. el análisis clásico de H.C. Selvin (1968) sobre el manejo cuasi-experimental de las variables por parte de Durkheim.

¹²³ Weber decía: «si falta la adecuación de sentido nos encontramos meramente ante una probabilidad *estadística no susceptible de comprensión (...)* Tan sólo aquellas regularidades estadísticas que corresponden al sentido mentado comprensible de una acción constituyen tipos de acción susceptibles de comprensión (en la significación aquí usada); es decir, son “leyes sociológicas”» (1969: I,11).

247), firmada por Darbel, Rivet y Seibel, todos ellos estadísticos del INSEE, versa sobre el análisis de una encuesta a gran escala, y tiene por propósito definir las principales estructuras de la población de las ciudades y de los centros de relocalización compulsiva¹²⁴.

La segunda parte de *Trabajo...*, el “Estudio sociológico” (pp. 249-562), está firmada en exclusividad por Bourdieu, y se basa en entrevistas realizadas a una sub-muestra al 10%, con el propósito de «*determinar las actitudes y las opiniones* de los individuos interrogados»(TTA: 13, mis itálicas-db). En esta segunda parte hay una profusión de datos de toda especie. Por un lado el Apéndice 1, “La muestra y su representatividad” consiste en una descripción exhaustiva de las características de la sub-muestra (TTA: 390-406), en la que se aborda el tamaño de las familias, sus características migratorias, el nivel de instrucción, el número de miembros ocupados, el nivel de ingresos, etc.; en varias de estas tablas se compara la distribución porcentual de algunas variables en la muestra y en la sub-muestra para brindar una estimación de su representatividad. En el Apéndice 2, “Tablas estadísticas”, aparecen más datos de la encuesta, generalmente variables de opinión, cruzadas por clase social, nivel de ingresos, educación, o edad, así como también en el Apéndice 3 dedicado a la estratificación social (TTA: 408-450). Hay además otras numerosas tablas que aparecen insertas en el texto del cuerpo principal. Finalmente, los Apéndices IV a IX (TTA: 451-520) consisten en la reproducción de fragmentos de entrevistas, a veces reagrupados temáticamente, y otras veces presentados *in extenso*, mientras que en el Apéndice X Bourdieu trata sobre “Los artesanos en Argelia”, como un modo de «hacer aparecer los principales rasgos culturales que hacen a la originalidad del sector tradicional» (TTA: 521)¹²⁵.

No es indiferente que Bourdieu se haya iniciado como etnólogo. Así, *Trabajo...* como primera obra “sociológica” muestra bien una sensibilidad extrema para los

¹²⁴ Las encuestas y entrevistas de *Trabajo...*, fueron llevadas a cabo en un período que se extendió entre 1958 y 1961 (A60: 7). Durante la guerra de Argelia, el reagrupamiento masivo de poblaciones campesinas en centros ubicados cerca de puestos militares debía permitir un mayor control sobre ellas por parte del ejército francés. Este proceso —un desplazamiento «de los más brutales que se hayan conocido en la historia» (DER: 13)— y sus consecuencias, fueron descriptos por Bourdieu y Abdelmalek Sayad en *El desarraigo*.

¹²⁵ En 1963 Bourdieu preparó para su publicación en inglés una versión de su ensayo «despojada principalmente del aparato de pruebas» (A60: 7), que aparecería en francés recién en 1977 con el título de

problemas que plantea la recolección de datos, que le viene sin duda de su práctica del trabajo de campo antropológico (TTA: 260-263).

2. *El Centre y la investigación aplicada*

Cuando Bourdieu y Passeron emprendieron la elaboración del *Oficio*, tenían detrás de sí una experiencia no demasiado larga pero ciertamente intensa en investigación empírica realizada en conjunto en el *Centre de Sociologie Européenne*. Cabe mencionar especialmente las encuestas sobre los estudiantes universitarios franceses (1961-63), y sobre la fotografía (1961-64). Por el lado de Bourdieu, había además la experiencia de trabajo de campo antropológico en Argelia y en su Béarn natal, así como trabajos de encuesta en Argelia y sobre los museos de arte europeos (1964-65).

Las primeras encuestas en el Centre

Sin duda, fueron los trabajos sobre los estudiantes universitarios franceses los que más contribuyeron a cimentar la fama de la dupla Bourdieu-Passeron. Rememorando su llegada al *Centre*, Michel Éliard cuenta que, luego de que Aron resolviera incorporarlo como supernumerario (*vacataire*), fue J.-C. Passeron quien tuvo la idea de que se dedicara a trabajar con las encuestas sobre los estudiantes que hasta ese entonces habían permanecido arribadas en un armario. Aparentemente se trataba de formularios de encuesta recolectados y acumulados, sin que estuviera prevista en forma explícita cuál habría de ser su utilización (cf. Masson: 2001: 489).

Este es el origen tanto de *Los herederos* (HER)¹²⁶ como de *Los estudiantes y sus estudios* (ETU), textos ambos publicados en 1964. *Los Herederos* es el primer texto publicado en la colección *Le sens commun*¹²⁷; es una obra con un cierto vuelo ensayístico, en la que la interpretación es más audaz y menos pegada a los datos de encuesta.

Algérie 60 (dato no mencionado en ninguna de las dos bibliografías).

¹²⁶ *Les héritiers. Les étudiants et la culture* fue traducido al castellano inicialmente con el título *Los estudiantes y la cultura*.

¹²⁷ Bourdieu dirigió esta colección en *Les Éditions de Minuit* desde 1964 hasta 1992. En la solapa de la segunda impresión de *Un art moyen* (1970) aparece que los cuatro primeros títulos publicados fueron obras de Bourdieu (HER, AMO, AAR, y DAR).

En cambio, *Los estudiantes...* tiene el típico formato del informe de investigación basado en encuestas: consiste en la presentación ordenada de una serie de tablas acompañadas por un comentario en el que eventualmente se aclara el modo de construcción de los datos, se sintetizan los resultados más salientes y se los interpreta en su significado. El análisis refleja el “estado del arte” de la época y no puede ser más estándar: se trata de tablas de contingencia donde las frecuencias han sido reducidas a porcentajes que han sido calculados de acuerdo a la “regla de causa y efecto”, o sea “en el sentido de la variable independiente”, como recomendaba Zeisel (1962: 37 y ss.). Eventualmente, se presenta un valor de χ^2 que viene a legitimar la conclusión acerca de la asociación que se ha descubierto entre las variables.

El orden de presentación de los resultados es muy convencional: en el capítulo primero se aborda la influencia de la edad, en el segundo la del sexo, y así sucesivamente... En suma lo que realizan Bourdieu y Passeron en los *Estudiantes...* es un análisis de variables totalmente acorde con las prácticas corrientes en la investigación sociológica de esa época. Por ejemplo, se afirma que *la edad ejerce una influencia* en sentido inverso en los estudiantes filósofos y de sociología (1964: 19, ver Gráfico 3.1), como si fuera realmente la variable la que actúa. Se verá cómo Bourdieu en la construcción de *La distinción* debió acometer la crítica de este estilo de investigación.

Gráfico 3.1: El análisis de datos en Les étudiants et leurs études (p.19)

1-9 L'affiliation religieuse

Etudiants en Philosophie

affiliation âge	catholiques %	non catholiques %	Total %
moins de 21 ans	68,5	31,5	100
de 21 à 25 ans	81,5	18,5	100
plus de 25 ans	91	9	100

Etudiants en Sociologie

affiliation âge	catholiques %	non catholiques %	Total %
moins de 21 ans	84	16	100
de 21 à 25 ans	80	20	100
plus de 25 ans	67,5	32,5	100

L'âge exerce ici encore une influence de sens inverse sur le groupe des philosophes ($\chi^2=6,93$ significatif à P.05 avec 2 degrés de liberté) et sur le groupe des sociologues (si l'on retient deux classes d'âge - moins de 25 ans et plus de 25 ans - $\chi^2 = 3,43$ significatif à P.10).

Si l'âge joue un rôle inverse chez les étudiants en sociologie et les étudiants en philosophie, c'est sans doute (cf. introduction du Chap. I) que la licence de sociologie est une discipline de refuge où finissent par s'engager, à la suite de repentirs de vocations ou d'échecs, les vieux étudiants en sorte que les étudiants les plus typiques en ce qui concerne les attitudes "intellectuelles" auxquelles

Otro trabajo empírico importante de esa etapa es el que versó sobre los usos de la fotografía, cuyo resultado fue *Un arte medio*, volumen publicado en colaboración con L. Boltanski, J.-C. Chamboredon y R. Castel. Se trata de un estudio realizado en base a un contrato con la compañía Kodak-Pathé¹²⁸, a la cual se supone que representa Philippe de Vendevre, autor de un prefacio muy bien escrito, en el que explica que los demandantes de encuestas «deben saber conformarse con las respuestas que el sociólogo puede dar, y sólo con éstas» (AMO: 9) y alude «al sistema de proposiciones universales, o cuanto menos inspiradas por la intención de universalidad, que la ciencia establece» (AMO: 10).

Es ilustrativo el relato de las circunstancias en las que se concretó la participación de Robert Castel, en tanto nos habla del estilo de trabajo de Bourdieu, que combinaba una obsesividad por la tarea realizada en tiempo y forma¹²⁹, con una gran libertad intelectual. En efecto, se daba el caso de que había que terminar la investigación y se carecía de una conclusión¹³⁰. Según nos contó Castel¹³¹, que describe su participación en el *Centre* como esporádica y que sólo se incorporó a este estudio cuando ya había terminado el trabajo de campo, fue en ese momento que Bourdieu le ofreció que se hiciera cargo de escribir la conclusión de *Un arte medio*. De este modo, Castel produce “Images et phantasmes” (AMO: 289-331) un texto que, más allá de su calidad, sorprende por su inspiración francamente psicoanalítica que no guarda ninguna relación con el resto del volumen.

Por lo demás, en *Un arte medio* se presentan pocos datos de encuesta. En esta obra lo cualitativo predomina, y es apenas si se muestra una decena de tablas de contingencia relegadas a un Apéndice (AMO: 337-351). Siempre en base a frecuencias porcentuales

¹²⁸ Bourdieu relató recientemente cómo fue el origen de esta investigación: «Raymond Aron me había encomendado el secretariado general de un centro de investigación que acababa de crear; no me sentía demasiado seguro de mí y pensé que debía arreglármelas para obtener dinero por mis propios medios: así, de cometer estupideces, no sería demasiado grave... por lo tanto, hice un acuerdo con la Kodak» (2003: 37).

¹²⁹ En un Seminario del *Centro Franco-Argentino* de la UBA en 2001, L. Boltanski describía la desmesurada exigencia horaria que Bourdieu imponía tanto a sus colaboradores como a sí mismo: «Era como estar en el convento».

¹³⁰ La misma urgencia llevó a que Passeron desistiera finalmente de escribir conjuntamente con Bourdieu la introducción sobre la que ya había comenzado a trabajar.

¹³¹ Entrevista realizada en Buenos Aires, el 20-09-02.

calculadas para cada categoría de la variable independiente, las tablas muestran la “influencia” sobre la práctica fotográfica del nivel de ingresos, del número de miembros del hogar y del número de hijos, de la edad y situación marital conjugadas, etc.

Dentro de esta etapa tiene lugar también la investigación sobre los museos de arte franceses y europeos. Es aquí, sin duda, que un cierto estilo de análisis de datos alcanza su máxima expresión. No en vano afirmaba Bourdieu: «De todos mis trabajos este es sin duda el que más se conforma al canon positivista (hasta Paul Lazarsfeld lo apreciaba)» (Bourdieu, 1993: 265; cf. también AUT: 97-98).

Esta investigación, cuyo propósito era «someter a la prueba de la generalización el sistema de causas y de razones que permite explicar y comprender la frecuentación del museo» (AAR: 35)¹³², se basó sobre una serie de encuestas de las cuales la principal versaba sobre una muestra de 9.226 visitantes a 21 museos franceses. En total se utilizaron datos de una docena de encuestas realizadas en otros países europeos (AAR: 169-70). Nuevamente aquí el co-autor es el estadístico Alain Darbel, y se nota. Tanto en el cuerpo del texto como en los voluminosos apéndices hay muy detalladas explicaciones acerca de la metodología utilizada: exposición del plan de muestreo y discusión de los problemas de representatividad, presentación de los cuestionarios, mención de los problemas de colinearidad que se suscitan en el análisis (p. 38), primera tentativa de realización de un análisis factorial (p. 29), uso de indicadores originales (p. 94), de coeficientes de correlación (p.102), de matrices de correlaciones (pp. 198-199), etc. En suma, se recurre prácticamente a todo el arsenal técnico disponible.

Tomando como variable dependiente la frecuentación de los museos, los autores consideran toda una serie de posibles variables independientes. De las cuales proceden a descartar algunas, en virtud de que «las relaciones observadas entre la concurrencia al museo y variables tales como la categoría socio-profesional, la edad o el hábitat se reducen casi totalmente a la relación entre el nivel de instrucción y la concurrencia» (AAR: 51).

Y justamente, para producir una nueva evidencia acerca de la importancia del factor educativo, apelan a un análisis factorial: «Se puede obtener una prueba suplementaria de ello en el hecho de que el análisis factorial aplicado en forma separada a las dos poblaciones

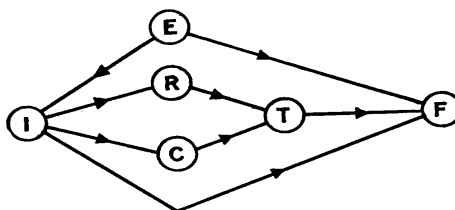
(lo que tiende a neutralizar el efecto del nivel de instrucción), la de los visitantes con un nivel inferior al bachillerato y la de aquellos que detentan como mínimo este diploma, no presenta correlaciones significativas entre las diferentes variables consideradas (ya se trate de características sociales y culturales o bien de actitudes y opiniones), mientras que para el conjunto de la población hay relaciones muy fuertes entre estas variables y el nivel de instrucción» (AAR: 51).

Lo interesante es que en este caso el análisis factorial se ha utilizado de acuerdo a una lógica en todo semejante a la del análisis multivariado que proponía Lazarsfeld: el nivel educativo opera como la *variable de prueba* que, al ser neutralizada, hace desaparecer las otras relaciones entre las variables, evidenciando su carácter *espúreo* (Cf. Lazarsfeld, 1968 [1959]).

Gráfico 3.2 Reproducción facsimilar de L'amour de l'art (p.55)

LES CONDITIONS SOCIALES DE LA PRATIQUE CULTURELLE

D'où le graphique :



Enfin, si ce schéma est fondé, I joue le rôle d'une variable latente au sens de Lazarsfeld, c'est-à-dire telle que toutes les corrélations partielles telles que $r(i, j, I)$ soient nulles, i et j désignant la variable que l'on voudra et en particulier l'une ou l'autre de l'infinité des variables d'attitude que l'on peut imaginer. En revanche, chacune de ces variables peut être fonction de I. Le calcul de la matrice $[r_{ij}]$ pour la sous-population inférieure au niveau du baccalauréat et la population supérieure à ce niveau [voir *supra*, p. 52 et App. 2] met en outre en évidence l'existence de « classes latentes », c'est-à-dire de classes dont chacune se regroupe pratiquement en un point déterminé du champ de la variable latente, soit une classe au-delà du baccalauréat — qui pourrait correspondre rigoureusement à ce que l'on appelle communément le public cultivé — et au moins deux en deçà du baccalauréat.

Con la colaboración de Darbel, Bourdieu elabora un pequeño modelo cuyo éxitocontinuará reivindicando muchos años después¹³³. Básicamente se destaca como la

¹³² Todas las referencias pertenecen a la segunda edición de la obra, revisada y ampliada por Bourdieu

¹³³ «Sobre la base de encuestas y de análisis estadísticos, elaboré hace 20 años un *modelo matemático de la frecuentación a los museos*. Este modelo, que permitía predecir un aumento considerable del público de los museos y la tasa de crecimiento, ha sido, hasta hoy, *validado por los hechos*, por la evolución del número de las entradas. Este modelo descansaba principalmente en la existencia de una muy fuerte

frecuentación de los museos (F) es una práctica que depende de una serie de variables independientes: la escuela (E), el ingreso (R, por *revenu*), la categoría socio-profesional (C), el turismo (T) y el nivel de instrucción, familiar y escolar (I).

El Gráfico 3.2 exhibe un esquema causal que evoca inmediatamente el análisis de regresión múltiple o el *path-analysis*, técnicas que posteriormente Bourdieu desestimará en favor del ACM (DIS: 21; MET3: 254; REPO: 72). Pero, en verdad, los autores optan por la vía del *análisis de estructura latente* de Lazarsfeld: «I juega el rol de una variable latente en el sentido de Lazarsfeld, vale decir, tal que todas las correlaciones parciales tales como $r(i, j, I)$ sean nulas, i y j designando la variable que se quiera y en particular una u otra de la infinidad de variables actitudinales imaginables. En cambio, cada una de estas variables puede ser función de I. El cálculo de la matriz $[r_{ij}]$ para la sub-población inferior al nivel del bachillerato y la población superior a ese nivel (...) pone en evidencia la existencia de “clases latentes”, es decir de clases de las cuales cada una se reagrupa prácticamente en un punto determinado del campo de la variable latente, o sea: una clase más allá del bachillerato —que podría corresponder rigurosamente a lo que se llama comúnmente el público cultivado— y por lo menos otras dos por debajo del bachillerato» (AAR: 55).

La presentación de la técnica por parte Bourdieu y Darbel es impecable, aunque pueda resultar algo críptica en razón de su mismo rigor. En 1968, mientras hacía su doctorado en Columbia, Neil W. Henry fue el co-autor del libro *Latent Structure Analysis* junto con Paul Lazarsfeld, sobre la técnica que éste había comenzado a desarrollar veinte años atrás en un par de capítulos del volumen IV de *The American Soldier*. La lectura de una presentación reciente de Henry (1999) nos aclara sobre la naturaleza de esta herramienta (Cf. también Lazarsfeld, 1971 [1954]).

El supuesto básico del análisis de estructura latente es que existen efectivamente variables latentes, no observables, y que mantienen cierto tipo de relaciones con las variables manifiestas, de modo tal que las relaciones entre variables manifiestas y latentes pueden ser formalizadas matemáticamente. Este, claro está, es un supuesto compartido con

correlación entre la frecuentación de los museos y el nivel de instrucción medido por los diplomas obtenidos o, más exactamente, por el número de años de estudios, (del que se sabe que no ha dejado de aumentar)» (1997 [1990]: 66-67, mis itálicas-db). Cf. también: 1993: 265. Retrospectivamente, el modelo se ha simplificado mucho, y la variable latente I (que combinaba la educación familiar y la formal) es reemplazada simplemente por el indicador del número de años de educación formal.

otras técnicas, como la del análisis factorial. Pero mientras que el análisis factorial clásico trabajaba con variables numéricas, Lazarsfeld —al igual que Guttman en su análisis de escalograma de la misma época—, trabajó con ítems categóricos, especialmente del tipo dicotómico: sí/no, mayor/menor, positivo/negativo, etc. La idea básica es construir clases latentes de individuos de tal modo que sus respuestas a un ítem y pautas de respuesta a un conjunto de ítems difieran significativamente¹³⁴. De este modo, se puede interpretar que en una población «los ítems aparecen correlacionados entre sí porque la población es heterogénea. Si solamente una clase hubiera sido entrevistada no se observarían correlaciones. Lazarsfeld acuñó el término de “independencia local” para describir esta condición» (Henry, 1999).

Parece plausible considerar que la seducción que experimentó Bourdieu por el análisis de estructura latente obedeció a esta posibilidad de construir *clases* cuyos individuos pudieran ser caracterizados no ya simplemente por sus probabilidades de respuestas a ítems, sino más en general por sus prácticas diferenciales. Este modelo tiene el atractivo de ser de naturaleza probabilista, al menos en el sentido de que permite asociar a cada clase una probabilidad propia con relación a cada respuesta o comportamiento. En este interés de Bourdieu por la variable *I* (resultado combinado de la educación en el ámbito doméstico y en la escuela), y por la posibilidad de aplicarle el modelo de variable latente de Lazarsfeld, hay que reconocer un primer intento de “medición” o, más exactamente, de identificación de los *habitus*.

El Centre como modelo de organización de la investigación

Desde 1964, Bourdieu pasó a asumir la co-dirección del *Centre de Sociologie Européenne* conjuntamente con Aron, siendo Jean-Claude Chamboredon y Dominique Schnapper los encargados de suplirlo en la secretaría general. Se estima que para 1965 el *Centre* agrupa una veintena de colaboradores, no todos sobre una base *full-time*¹³⁵.

¹³⁴ En el ejemplo que da Henry (1999: Tabla 2), los soldados licenciados se dividen en dos clases latentes en una proporción de 40/60 % según su actitud “favorable” o “desfavorable” hacia el ejército norteamericano.

¹³⁵ Baverez hace mención de «Christian Baudelot, Luc Boltanski, Robert Castel, Michel Crozier, Jean Cuisenier, Roger Establet, Claude Grignon, Jacques Lautman, Raymonde Moulin, Jean-Claude Passeron, Renaud Sainsaulieu, Monique de Saint-Martin y Jean-Pierre Worms» (Baverez, 1993: 328).

Todas las investigaciones realizadas en el *Centre* parecen haber cumplido con su cometido, muchas veces eminentemente aplicado¹³⁶. Bourdieu reivindicaba este estilo de trabajo hecho de investigaciones a pedido que tomaba como una ocasión para desarrollar las otras temáticas que le interesaban. Por ejemplo, y como ya se ha hecho notar, el libro sobre los usos de la fotografía le dio la oportunidad de formular por primera vez su concepto de habitus (AMO).

Bourdieu abogaba por principios prácticos de gestión de los contratos de investigación. Muchos años después, en una conferencia de 1997 para los investigadores del INRA, les aconsejará «no aceptar más que los problemas conformes a la problemática del grupo de investigación (...) o, incluso, —es un precepto que intenté seguir en mi grupo de investigación—, aceptar solamente contratos sobre problemas ya estudiados o, más precisamente, “vender” investigaciones ya realizadas para financiar investigaciones en curso o proyectadas, y por lo tanto definidas según la lógica de la investigación y no de la demanda» (USA: 50-51). Es decir el grupo de investigación debe responder desde su propia problemática al problema práctico que le propone el comitente: el único ajuste que tiene sentido es el del problema a la problemática.

Desde este punto de vista, no hay mayores semejanzas entre el *Centre* y el modelo del *Bureau of Applied Research* de Columbia que cimentó la fama de Paul Lazarsfeld. Esto no es solamente un resultado de la impronta de Bourdieu, sino de que el mismo Aron discrepaba con el estilo de Lazarsfeld. Aron se proponía reclutar “pensadores”, y mejor aun si eran *agrégés* de filosofía de la ENS, antes que metodólogos. Baverez, biógrafo de Aron, sostiene que éste «recusaba las ilusiones científicas acariciadas por los sociólogos, cuya pretensión ingenua de definir leyes sociales le parecía no menos errónea y peligrosa que la idea de un sentido de la historia, criticada en la *Introduction*. De ahí su oposición a Gurvitch, pero también a Paul Lazarsfeld, ideólogo de la sociología empírica al que se opuso en especial en el seno del grupo de la OCDE sobre las ciencias sociales» (Baverez, 1993: 317).

¹³⁶ También hubo una investigación sobre el crédito financiada por un banco importante (cuyos resultados fueron objeto de un informe mimeografiado de Bourdieu, Boltanski y Chamboredon “*La banque et sa clientèle. Introduction à une sociologie du crédit*”, en 1963), así como sobre la fecundidad en relación con las asignaciones familiares.

Las diferencias con respecto al estilo del *Bureau* de Columbia, como modelo de organización de la investigación empírica en esa época, tienen que ver por una parte con una distinta concepción del conocimiento científico y, en consecuencia, con el modo mismo de definición los objetivos propios del grupo de investigación, los que se intentará perseguir paralelamente, o por añadidura, a los objetivos planteados por la demanda externa. Por su parte, Lazarsfeld, en su perspectiva positivista, estaba interesado primordialmente en el desarrollo de una metodología concebida como un conjunto de técnicas estadísticas, bajo el supuesto de que por sí mismas éstas permitirían ir asentando un cuerpo creciente de generalizaciones empíricamente verificadas¹³⁷.

Así, de acuerdo a Samuel Stouffer, miembro conspicuo del *Bureau*, el objetivo propio del grupo de investigación no iba más allá de «mantener el científico yendo y viniendo entre la teoría y los datos, en contacto con las ideas pero dominando las técnicas de investigación que permitieran explorarlas» (Stouffer, citado en Converse, 1987: 219). Por esta vía, mediante la producción y acumulación de datos cada vez más precisos, se suponía que se iría construyendo inductivamente el conocimiento¹³⁸. En el *Centre*, en cambio, sin menospreciar los aspectos estadísticos, el énfasis estaba puesto en la construcción del objeto en un sentido que excedía lo meramente técnico-metodológico. La función de la estadística, como se vería después en el *Oficio*, era la de ser un instrumento al servicio de la ruptura.

En cuanto a la modalidad de organización del trabajo, ésta era totalmente diferente en el *Centre* y en el *Bureau*. El artículo de Michel Pollak sobre Lazarsfeld —uno de los nueve trabajos que Pollak publicó en *Actes* entre 1976 y 1987—, nos informa sobre las características de la empresa lazarsfeldiana, y puede tomarse sin demasiado riesgo como

¹³⁷ «Lazarsfeld y sus colegas no perfeccionan para su puesta a prueba proposiciones que se han ocupado en pergeñar a partir una revisión de la literatura existente: su atención al método y a la medición excede grandemente a su preocupación por la teoría —realmente sus procedimientos de investigación carecen con frecuencia de una justificación teórica adecuada» (Bryant, 1985: 155).

¹³⁸ A propósito de su experiencia como director de *The American Soldier*, Stouffer se quejaba amargamente de lo poco excitante de la empresa, en términos científicos: «La mayor parte de nuestro tiempo era desperdiciado, desperdiciado sin remedio. En ocasiones un estudio sobre si los hombres preferían Coca-Cola o Pepsi-Cola o si preferían nueces en sus golosinas puede haber tomado un giro netamente técnico, pero por lo general no lo hacía, o si lo hacía no teníamos tiempo de investigar.» (citado en Converse, 1987: 218).

una ilustración del pensamiento de Bourdieu al respecto¹³⁹. Según Pollak, «una “empresa de investigación administrativa” (nombre que le daba Lazarsfeld a la investigación por contratos) exige un cuadro de organización más estricto y recurrir a modelos ya experimentados en otros campos de actividades» (Pollak, 1993 [1979]: 334).

Pollak interpreta que, aunque esto pueda resultar extraño viniendo de un ex-militante social-demócrata¹⁴⁰, «sus modelos ideales no son otros que la empresa comercial, el partido político y el ejército: órdenes muy precisas, relaciones jerárquicas, una división del trabajo llevada al extremo y, correlativamente, una especialización de los miembros del equipo caracterizan este modelo de organización (...) los aspectos organizativos son inseparables de los aspectos cognitivos: a la división del trabajo y a la organización jerárquica “eficaz” se corresponden el refinamiento de la metodología así como la estandarización de los conceptos y de las técnicas de investigación. Ambos contribuyen a la fijación de plazos precisos para cada operación de investigación, para el cálculo *a priori* de la “productividad” en términos de productos (informes finales de los contratos)» (Pollak, 1993 [1979]: 334).

En contraste con este modelo organizativo del *Bureau*, más adaptado a la realización de grandes *survey*, en el *Centre* había una voluntad de diferenciarse del *ethos burocrático* denunciado por C. Wright Mills (1964: cap. 5), y se sostenía una ideología del trabajo en equipo realizado entre pares¹⁴¹, que no debían vacilar en involucrarse en todas las tareas del proceso de investigación, desde las más rutinarias hasta las más creativas¹⁴².

¹³⁹ Cf. el homenaje rendido a Pollak por Bourdieu (1992).

¹⁴⁰ Miembro del Partido Socialista Austríaco, Lazarsfeld hizo su primera investigación sobre los desocupados en el suburbio de Marienthal, en colaboración con María Jahoda y Hans Zeisel. Este trabajo, el que menos satisfacía a Lazarsfeld, era el preferido por Bourdieu quien prologó su edición en francés: «la ausencia casi total de construcción consciente y coherente que condena al investigador a la huida compensatoria en un esfuerzo frenético de recolección exhaustiva es sin duda lo que hace el valor excepcional de esta obra: en ella, la experiencia del desempleo se expresa en estado bruto, en su verdad casi metafísica de experiencia del desamparo» (1981:8).

¹⁴¹ Para algunos, y no son pocos los colaboradores que terminaron en malos términos su relación con Bourdieu, ésta no es más que una mitología cuidadosamente cultivada. Cf. las amargas remembranzas de Claude Grignon sobre la década que pasó en el *Centre* y los primeros tiempos de *Actes* (Grignon: 2002).

¹⁴² «Nunca dejé de realizar personalmente encuestas y entrevistas (siempre comencé de este modo todas mis investigaciones, cualquiera que fuera el tema), en ruptura con las rutinas del sociólogo burocrático (corporizado para mí en Lazarsfeld y el *Bureau* de Columbia, que instituían el taylorismo en la investigación) que no accede a los encuestados si no es por encuestadores interpuestos y que, a diferencia

Pero la organización del trabajo en el *Bureau* no obedecía sólo a motivaciones ideológicas, sino que se sustentaba en razones epistemológicas. En Lazarsfeld los datos debían mantenerse como una *base empírica* independiente, lo más pura posible, en el sentido de su menor contaminación por la teoría, para cumplir con su papel de puesta a prueba y verificación. En la perspectiva de la ética positivista de la investigación, la división burocrática entre la tarea de los analistas y de los recolectores de datos venía a funcionar por añadidura como una garantía metodológica.

Por lo contrario, Bourdieu, descreyendo totalmente de la posibilidad de una tal autonomía de los datos, se planteaba la necesidad de un control permanente de la teoría sobre ellos: esto es lo que significa, en definitiva, “construir el objeto”. Y este proceso de construcción permanente del dato solo es factible si la organización del proceso de investigación no se basa en una división de las etapas en compartimentos estancos¹⁴³.

Aunque el estilo de trabajo del *Centre* era bastante artesanal, se observa una evolución: así, el estudio sobre los museos está mucho más estructurado metodológicamente que las encuestas a los estudiantes. Como se vio, tanto Bourdieu como Passeron tenían una formación de filósofos, y parece claro que el oficio de sociólogo empírico lo fueron aprendiendo como autodidactas, a través de su propia práctica del diseño y análisis de encuestas.

En esta primera época del *Centre* la metodología —entendida en un sentido estadístico— es con todo bastante más lazarsfeldiana de lo que daría pensar la lectura del *Oficio*. Es comprensible que sucediera así: por más que el *Bureau* funcionara en un nivel como el modelo negativo, al mismo tiempo el carácter aplicado de las investigaciones conllevaba una cierta exigencia de cumplir con las “reglas del arte” vigentes para la

del etnólogo más pusilánime, no tiene la oportunidad de ver ni las personas interrogadas, ni su medio inmediato» (Bourdieu, 2003: 44).

¹⁴³ Así, Bourdieu y Saint-Martin afirmarían: «El discurso sociológico no podría mantenerse en esta zona intermedia entre lo construido y lo concreto, protegido a la vez del control lógico, de la “falsificación” experimental e incluso de la crítica indígena, si no fuera tan poco frecuente que las mismas personas (como aquí) se ocupen de las operaciones consideradas como secundarias y subalternas —entrevistas, observaciones, codificación, análisis de los documentos o de las estadísticas—, y de los actos intelectuales, como la elaboración de la problemática llamada teórica, que son considerados comúnmente como los más nobles debido a que, en la imagen ordinaria que se tiene de ellos, no suponen ningún contacto con los hechos y ninguna manipulación mecánica» (1978: 8).

sociología empírica, y en este terreno Lazarsfeld era imbatible¹⁴⁴. Por lo demás, inicialmente dicha metodología tampoco le planteaba demasiados problemas a Bourdieu, en la medida en que no había terminado aun de conformar su sistema teórico.

3. *La crítica al análisis estándar de encuestas*

En Bourdieu, la crítica a los procedimientos estándar de análisis¹⁴⁵ está presente desde un principio; limitada inicialmente a aspectos parciales, sólo de modo progresivo fue ganando en amplitud. Hemos visto cómo ya en *Trabajo...* hay toda una reflexión sobre la producción de datos y la necesidad de superar el positivismo. Este elemento no dejó nunca de estar presente, y no desapareció ni siquiera en su época más “lazarsfeldiana”, en la que hacía sus primeras armas en la investigación por encuestas. Bourdieu nunca se engañó acerca de la ingenuidad de la concepción positivista del dato.

Desde una epistemología antes que nada bachelardiana, la primera actitud ante el dato es precisamente de sospecha, puesto que la construcción del conocimiento supone una ruptura con las apariencias, y con el *realismo ingenuo* que implica su aceptación acrítica. Pero también es la propia filosofía de la acción de Bourdieu la que lo lleva a poner en cuestión el valor de ciertos datos: las expresiones de los agentes acerca de sus propias opiniones y actitudes, sólo en forma parcial, y siempre sujeta a examen, estarán expresando la verdad acerca de estos actores sociales.

En las primeras encuestas sobre los estudiantes ya se puede observar esta toma de distancia con respecto a la concepción positivista del dato. Lo primero que Bourdieu pone en cuestión es la tendencia a considerar las informaciones procedentes de encuestas por cuestionario y entrevistas por su simple valor facial. Según observa Ph. Masson, «En *Les héritiers*, hay extractos de entrevistas o de repuestas a los cuestionarios que son presentados

¹⁴⁴ La estrategia de Bourdieu suponía evitar dos tentaciones complementarias con respecto a Lazarsfeld: «por un lado la sumisión pura y simple a la definición dominante de la ciencia, por el otro, el encierro en la ignorancia nacional que llevaba por ejemplo al rechazo a priori de los métodos estadísticos, asociados al positivismo norteamericano» (SCI:199).

¹⁴⁵ Utilizo la expresión *análisis estándar de encuestas* (en vez de, por ejemplo, “análisis de variables”) para diferenciarlo del uso del análisis de correspondencias, que es también una técnica cuantitativa (aunque trabaje sobre modalidades de atributos y órdenes).

por su contenido informativo inmediato, jugando entonces el papel de ilustrar el comportamiento real de los estudiantes. Pero más frecuentemente, los extractos de entrevista son presentados como enmascarando un comportamiento efectivo contrario» (Masson, 2001: 503).

Masson no da ejemplos, pero es fácil encontrarlos, como cuando se afirma que «Inclinados a tomar distancia con relación a su medio de origen y a disimular la acción de los determinismos sociales, los estudiantes que provienen de las clases medias y superiores tienden a conformarse al consenso del ambiente estudiantil declarando opiniones de izquierda» (ETU: 69). O bien, en otra oportunidad, cuando la tabla muestra que entre los estudiantes de clase baja sólo hay un 7% más, respecto a los de clase alta, que declaran haber renunciado a seguir otra carrera, se explica que, como «el abanico de los futuros encarables tiende a restringirse a medida que se restringe el campo de las posibilidades efectivas, se puede pensar que el fenómeno está minimizado» (ETU: 61). En estos casos el dato no pone a prueba a la teoría, sino que es más bien la teoría que juzga la validez del dato.

Según interpreta H. Peretz, a propósito del consenso epistemológico predominante en Francia en aquella época: «el discurso común es ideología; por ende, las frases de los entrevistados son tratadas como una falsificación de las condiciones sociales, y esta falsificación es tomada como una evidencia para afirmar la necesidad del discurso científico. Es por esta razón que extractos de los protocolos deben ser citados, no como una ilustración de una significación auténtica, sino más bien como una evidencia acerca de la ceguera del sujeto. La significación “verdadera” es aportada por el científico. La significación se divide en dos: o bien confirma una sub-hipótesis de la teoría, o es reveladora de la representación errónea de la realidad que mantienen los sujetos auto-engañados» (1991: 566).

Progresivamente Bourdieu fue tomando consciencia cada vez más de las limitaciones de este modo de producción y análisis de datos, especialmente con relación a la evolución sus propias ideas teóricas y epistemológicas, y se puso en búsqueda de nuevas alternativas.

Ya en el *Oficio* hay un avance mayor en la crítica al análisis estándar que toma la tabla estadística como unidad de interpretación: «cuando se omite plantear la cuestión de la articulación de las proposiciones extraídas de cada tabla o de esas retahílas de tablas que

arrastran cada una el comentario tallado a medida que las duplican, se evita exponer todo un cuerpo sistemático de proposiciones al mentís que podría oponerle cada una de las tablas» (MET: 96). Esto es exactamente lo que hacían Bourdieu y Passeron al analizar las encuestas sobre los estudiantes, por lo que esta crítica es en alguna medida una autocrítica de su propia práctica anterior.

Ahora bien, los buenos analistas de encuestas —categoría en la que sin duda habría que incluir a Bourdieu (y a Passeron)— no se conforman con presentar cada una de esas tablas bivariadas sino que, en algún momento, tal vez en la conclusión del informe, proceden a sintetizar sus contenidos relacionándolos unos con otros, y arriesgando alguna interpretación más global de los resultados. En la perspectiva de Bourdieu es justamente al alcanzar esta visión de conjunto que se está en condiciones de realizar un aporte válido al conocimiento¹⁴⁶.

Pero en el *Oficio*, es todavía poco lo que se ha avanzado en la crítica, si bien la exclusión del texto de Lazarsfeld en la segunda edición, como se vio, muestra que ha ido ganando en convicción la idea de que el conocimiento de lo social no se puede construir en base a los “ladrillos” lazarsfeldianos, mediante la mera agregación de relaciones bivariadas, así sea sometiendo a éstas a sucesivas variables de prueba. Así, los autores del *Oficio* se preguntaban si el método de análisis de datos (todavía en esa época) más adecuado para todos los tipos de relaciones cuantificables, o sea el *análisis multivariado*, no debería *en cada ocasión* ser objeto de una interrogación epistemológica: «en efecto, al postular que es posible aislar sucesivamente la acción de las diferentes variables del sistema completo de relaciones en el interior del cual actúan, para captar la eficacia propia de cada una de ellas, esta técnica se prohíbe captar la eficacia que un factor puede detentar de su inserción en una estructura e incluso la eficacia propiamente estructural del sistema de factores» (MET: 75)¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Ya en *Les étudiants et leurs études*, Bourdieu y Passeron se lamentaban porque: «las necesidades del análisis y de la exposición obligan a fragmentar y a reducir a migajas totalidades significativas. Más que diferencias que separarían cada vez categorías estadísticas que diferirían bajo un solo aspecto y por razones diferentes, se aprehenden sistemas de rasgos éticos que componen para cada grupo social una visión del mundo irreductible» (ETU: 46; retomado en HER: 36).

¹⁴⁷ En *La reproducción* los autores del *Oficio* abundarían sobre la idea de una *causalidad estructural* (REPR:

Como se ve, la crítica a Lazarsfeld era limitada y puramente negativa. Si en el *Oficio* no se llegaba más lejos, era porque el sistema teórico de Bourdieu se encontraba aún en vías de constitución, y porque otras alternativas estadísticas no estaban todavía a su alcance. En la etapa de construcción de *La distinción* la situación ha cambiado radicalmente en estos dos aspectos, y es por ello que Bourdieu va a estar en condiciones de plantear con mucho mayor agudeza la cuestión acerca de qué se está hablando cuando se lo hace del *efecto* de una variable.

En el inicio mismo de *La distinción*, Bourdieu retorna sobre la imposibilidad de permanecer preso del «arbitraje positivista de los denominados hechos», al menos si éstos son concebidos como simples relaciones bi-variables, puesto que «detrás de las relaciones estadísticas entre el capital escolar o el origen social y tal o cual manera de ponerlo en obra, se esconden relaciones entre grupos que mantienen relaciones diferentes o incluso antagonistas con la cultura» (DIS: 10). Esta es la base para toda una crítica mucho más amplia al análisis estándar, crítica que obviamente está dependiendo de su teoría de la acción y que se engarza con su concepción del espacio social.

«Nada es explicado ni comprendido al establecer la existencia de una fuerte correlación entre una variable llamada independiente y otra variable llamada dependiente: mientras no se ha determinado lo que designa en el caso particular, es decir en cada relación particular cada uno de los términos de la relación (por ejemplo el nivel de instrucción y el conocimiento de los compositores), la relación estadística sigue siendo un

111-112). Por su parte, Passeron abordaría el problema desde un ángulo distinto en el capítulo V del *Razonamiento...*, mostrando cómo la perfección lógica que demanda el razonamiento experimental conduce inexorablemente a absurdos sociológicos: «la mayoría de las categorías exigidas por una aplicación sin fallas del razonamiento experimental a variaciones sociológicas se convierten rápidamente en categorías cuasi vacías o imposibles: niños no escolarizados antes del término de la escolaridad obligatoria (si se pretende obstinadamente separar el efecto de la escuela y el de la edad), hombres amos de casa (para separar el efecto del sexo del trabajo doméstico), obreros salidos de las *Grandes Écoles*, estudiantes madres de familias numerosas, etc., etc. Sin llegar a este extremo en el sometimiento a una exigencia lógica sociológicamente absurda, la que según Simiand llevaría a poner camellos en el polo norte y renos en el Sahara, puede verse a la luz de esta contradicción que las distribuciones demandadas por la eficacia técnica del razonamiento estadístico se encuentran más o menos alejadas de las categorías recortadas por las interdependencias reales entre propiedades. Los efectos que obedecen al hecho de que son más o menos improbables en la realidad histórica desaparecen o se deforman cuando la tenacidad del experimentador indiferente a este “sesgo” logra (se puede llegar a todo) encontrar a representantes de aquellas» (1991: 131-132). Pero para Passeron la “solución” posible al problema pasa por su idea de un “razonamiento natural” (como opuesto al experimental), y es muy distinta de la que plantea Bourdieu.

puro dato desprovisto de sentido. Y la semi-comprensión “intuitiva”, con la cual es usual conformarse en casos semejantes, al orientar el esfuerzo hacia el afinamiento de la medida de la “intensidad” de la relación, se conjuga con la ilusión de la constancia de las variables o de los factores resultantes de la identidad nominal de los indicadores o de los términos que los designan para impedir interrogarse sobre los términos vinculados, “indicadores” de los que no se sabe qué están indicando, sobre el sentido que revisten en la relación considerada y que reciben de esta relación misma» (DIS: 16-17).

No hay que tomar el indicador por su valor intrínseco sino por lo que representa, lo cual, obviamente, hace a la naturaleza misma de lo que se entiende por “indicador”. Pero lo fundamental es la idea de que aquello que el indicador “indica”, lo que está representando, puede ser distinto según el caso, en cada relación y en cada contexto. Lo contrario supone caer preso de la denunciada «confianza positivista en la identidad nominal de los indicadores» (DIS:19)¹⁴⁸.

No se trata solamente de que un mismo nombre puede ocultar realidades diferentes, como es frecuente por ejemplo en las comparaciones de país a país, o de una época a otra, en las que conceptos como “desocupado” o “pobre” pueden haber sido objeto de diferentes definiciones operacionales a los efectos estadísticos. Esta crítica es correcta, aunque trivial¹⁴⁹. Hay un problema mucho más básico para todas las definiciones operacionales, y es que los indicadores no funcionan de manera aislada unos de otros. Cada indicador “indica” por su posición en el sistema de los indicadores.

La originalidad del planteo de Bourdieu reside en esta visión estructuralista del problema: que cada indicador sea considerado en el significado que adquiere relacionamente como parte de un sistema. El significado de un indicador, lejos de ser

¹⁴⁸ Unos años antes, Bourdieu y Boltanski se planteaban a propósito de las encuestas de movilidad el problema de «la permanencia de la relación entre las palabras y las cosas, entre los títulos y los puestos, entre lo nominal y lo real: ¿qué sentido tiene identificar el maestro de escuela primaria de 1880 con el maestro de 1930 y el de 1974? ¿Acaso el hijo de un maestro de escuela primaria es realmente hijo de un maestro en el sentido en que es él mismo un maestro?» (1975c: 95).

¹⁴⁹ Al menos desde la célebre intervención de H. Blumer, como presidente de la *American Sociological Association*, cuando insistiendo en la necesidad de que las variables se basaran en significados compartidos por los actores, concluía: «El análisis de variables es un procedimiento adecuado para aquellas áreas de la formación y la vida social no mediatizadas por un proceso interpretativo» (1982 [1956]: 106). Un planteo que retomaría Aaron Cicourel, al plantear que no hay posibilidad de medición

intrínseco, o de poder ser establecido de una vez y para siempre, depende por completo de su posición en el sistema de diferencias que determina todos los indicadores posibles, exactamente del mismo modo en que Saussure concebía la lengua como un sistema de diferencias en el que el valor lingüístico de un signo dependía de las relaciones que mantenía con los otros signos.

Bourdieu no hace más que llevar al plano metodológico el mismo argumento estructuralista acerca del valor diferencial (en un sentido lingüístico) de los signos de distinción, argumento ya adelantado en 1965, aunque todavía preso de la terminología de las actitudes, cuando enunciaba que «todo desplazamiento del modo de las conductas cambia la significación funcional de las conductas» (DAR: 121).

Y es precisamente con respecto a este problema que el análisis de correspondencias múltiples (ACM) va a aparecer para constituirse en la *solución milagrosa*, ya que cada indicador, cada modalidad de cada variable, podrá ubicarse en el espacio de las propiedades en una posición de alejamiento-acercamiento diferencial respecto a los otros. En suma, esta determinación contextual del *valor* de cada indicador es lo que torna indispensable un análisis previo de la significación social de los indicadores para que los resultados de una encuesta puedan ser objeto de una lectura propiamente sociológica.

Sin duda Lazarsfeld tenía alguna consciencia de este problema, pero no fue más allá de distinguir entre indicadores “expresivos” y “predictivos”, considerándolos como partes de un “universo de indicadores”, cuyo concepto prescindía por completo de esta característica de sistema (Lazarsfeld (1970 [1959]: 269). Aun cuando proponía introducir el análisis de estructura latente, Lazarsfeld lo hacía de un modo localizado y limitado a la medición de *actitudes*, porque carecía de una concepción del espacio social. En efecto, la idea del “espacio de propiedades”, que Lazarsfeld desarrolló junto con Barton, era puramente metodológica. A pesar de su enorme utilidad para la elaboración de tipologías, mediante la codificación de los posibles procedimientos de reducción, el espacio de

sin tomar en consideración la producción de sentido en la vida cotidiana (1964: cap. 1).

propiedades de Lazarsfeld no prejuzga sobre las condiciones *reales* de aplicación de una reducción (cf. 1993 [1937])¹⁵⁰.

Ya en la etapa de *La distinción*, Bourdieu identificará el análisis estándar como una forma de substancialismo, o sea del error que consiste en el paso «del sustantivo a la substancia, como decía aproximadamente Wittgenstein», ya que «trata las propiedades adosadas a los agentes, profesión, edad, sexo o diploma, como *fuerzas* independientes de la relación en la que éstas “actúan”: de este modo se excluye la cuestión de qué es lo determinante en la variable determinante y qué lo determinado en la variable determinada, es decir la cuestión de aquello que, entre las propiedades relevadas, consciente o inconscientemente, constituye la *propiedad pertinente*, capaz de determinar realmente la relación al interior de la cual se determina» (DIS: 20-21). Como observa Louis Pinto (1998: 139): «sólo por comodidad metodológica y provisoriamente puede decirse que los diplomas determinan a la prácticas. Los diplomas no actúan, ni tampoco lo hacen la profesión, los ingresos o el patrimonio».

Alain Desrosières describe bien esta característica del análisis estándar¹⁵¹. En este tipo de representación de la realidad, los actores del teatro son las variables : «Son ellas las que actúan y tienen efectos (...). En los informes de investigación, constituyen los *sujetos de los verbos*»¹⁵². Si es cierto que las variables determinan clases, ocurre que «estas clases no hablan como tales, sino que dejan la palabra a las variables: el sexo, la edad, el diploma, los ingresos, la CSP, la región, el tamaño del municipio (...) En el corazón de estos

¹⁵⁰ Para hacer justicia a la posición de Lazarsfeld, concedamos que al distinguir entre las reducciones “funcional” y “pragmática” de un espacio de propiedades, fundamentaba a la primera de ellas en la realidad de las relaciones existentes entre las variables: «En el caso de la reducción funcional, algunas combinaciones son eliminadas *en base a las relaciones existentes entre las variables* mismas. En el caso de la reducción pragmática, ciertos grupos de combinaciones son asignados a una clase en base al punto de vista de la investigación.» (1993 [1937]: 161, mis itálicas-db).

¹⁵¹ En realidad Desrosières se está refiriendo al *análisis de regresión logística*, pero su argumento se aplica con igual fuerza al análisis estándar en general.

¹⁵² Exactamente el mismo argumento expresaba Abbott, analizando artículos positivistas estándar: en éstos, «las variables son las que actúan» (Abbott, 1992: 54). Y agregaba: «la metafísica realista implícita en tratar a las variables (universales) como agentes fue considerada seriamente por última vez en la época de Aquino» (Abbott, 1992: 58), por más que el positivismo sociológico suela presentarse a sí mismo como nominalista.

métodos, está la cuestión de los *efectos* de ciertas variables sobre otras» (Desrosières, 1996).

Pero además, Desrosières intenta explicar a qué se debe que el análisis adopte esta forma: «sólo adquiere sentido en una perspectiva de acción y de transformación del mundo. ¿Sobre qué se debe actuar para alcanzar tal objetivo? La variable resume entonces un objetivo (un indicador social, un criterio de convergencia fijado por un tratado), o un medio de acción de *alcance general*. La variable está hecha para inscribirse en el tablero de comandos del hombre de acción. La ciencia social es una ciencia experimental aplicada» (Desrosières, 1996). Lazarsfeld es sin duda el mejor ejemplo de esta armoniosa conjunción entre el análisis estándar y la investigación aplicada.

El “análisis de variables” tradicional puede verse así como una extensión impropia del razonamiento experimental al mundo histórico, en el que la manipulación tendiente a aislar el efecto de cada una de las variables por separado tiene como resultado volatilizar la estructura susceptible de dar cuenta de estos efectos. Si el mundo social se presenta siempre bajo la forma de configuraciones de variables, es con estas configuraciones que habrá que trabajar. A la variable independiente hay que oponer el *sistema de variables*.

El análisis estándar puede ser útil como una aproximación al objeto, pero llevado a sus últimas consecuencias termina produciendo la antigua confusión entre “las cosas de la lógica y la lógica de las cosas”. Así, «Las relaciones singulares entre una variable dependiente (como la opinión política) y las llamadas variables independientes, como el sexo, la edad y la religión o incluso el nivel de instrucción, los ingresos y la profesión, tienden a disimular el sistema completo de las relaciones que constituyen el verdadero principio de la fuerza y de la forma específicas de los efectos registrados en tal correlación particular» (DIS: 114-115). Frente al nominalismo de las variables que en verdad no actúan ni crean el mundo, Bourdieu va a optar por una versión fuerte de realismo en el sentido ontológico. «La más independiente de las variables “independientes”, escribe Bourdieu, oculta toda una red de relaciones estadísticas que están presentes, subterráneamente, en la relación que mantiene con tal o cual opinión o práctica» (DIS:115). Y, son estas relaciones, en definitiva, las que constituyen la realidad social.

«Al conducir el análisis variable por variable, como es habitual, se incurre en el riesgo de atribuir a una de las variables (por ejemplo el sexo o la edad, que pueden *expresar a su*

manera toda la situación o el devenir de una clase) lo que es el efecto del conjunto de las variables» (DIS: 117). Por ejemplo, la clase social, tal como es captada por la categoría socio-profesional, impone una forma específica a todas las propiedades de edad y de sexo (por ende, es absurdo imputar las diferencias que se registran de acuerdo a la edad a un pretendido efecto genérico del envejecimiento biológico, cuando se sabe por ejemplo, que este efecto, asociado en las clases más favorecidas a una derechización, en los obreros se acompaña en cambio de un deslizamiento hacia la izquierda).

En suma, la variable artificialmente aislada y por sí sola no permite *explicar* nada. Es para superar este problema, y para poder trabajar con el sistema real de las relaciones, que Bourdieu adoptará el análisis de correspondencias.

Durante la etapa inicial de su carrera, y a favor de su experiencia como investigador empírico, Bourdieu ha logrado construir un cierto concepto de habitus, como principio organizador de los comportamientos y de las respuestas de los agentes. Empero, se trata de un habitus que no puede funcionar plenamente: aún no se lo ha pensado en su relación solidaria con el campo, puesto que esta última noción, como vimos, recién fue elaborada de una manera más acabada a partir de 1970. La visión de las clases sociales, y sobre todo el modo de construirlas, más allá de las intenciones de Bourdieu, continúa siendo en gran medida una visión sustancialista, en la medida en que no ha encontrado aún un modo de hacer operativa su intuición de larga data acerca de la naturaleza del espacio social. El cambio que producirá Bourdieu en su metodología será un cambio demandado justamente por la evolución de sus ideas teóricas referidas a las clases y campos sociales.

CAPÍTULO 4

LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO EN *LA DISTINCIÓN*

«Cuando se hace un análisis de regresión, un *path analysis*, o un análisis factorial, es necesario saber qué filosofía social se está introduciendo, y más especialmente qué filosofía de la causalidad, de la acción, del modo de existencia de las cosas sociales...» (MET3: 254)

Ubicada en el preciso centro de la carrera de Bourdieu como científico social, en un sentido no sólo cronológico¹⁵³, *La distinción* significa un antes y un después en la evolución de sus ideas. Obra que discurre simultáneamente en los tres registros —teórico, epistemológico y metodológico—, *La distinción* es tal vez la más compleja entre las de Bourdieu, y probablemente la que ha dado lugar a la mayor cantidad de malentendidos.

Me propongo mostrar como se fue construyendo el objeto de *La distinción*. Partiré de una exposición de las ideas teóricas de Bourdieu acerca de las clases y del espacio social, para describir su recorrido desde la crítica al análisis estándar de encuestas hasta la adopción del análisis de correspondencias múltiples (ACM) como técnica estadística «emblemática» (Saint-Martin, 2003: 324). Se verá cómo la construcción de los conceptos de *espacio social* y de *campo* es indisociable de la incorporación de la técnica del ACM, la que bien puede ser considerada como una auténtica “ruptura metodológica” por parte de Bourdieu.

1. De la clase social al “espacio social”

Al igual que el resto de su sistema teórico, Bourdieu tardó varios años en desarrollar su concepción del espacio social. En la época de su iniciación como etnólogo y sociólogo, Bourdieu ciertamente se refiere a clases sociales, pero está lejos de haber desarrollado un esquema acabado de la estructura de clases.

¹⁵³ *La distinción* aparece en 1979, veintiún años después de *Sociologie de l'Algérie*; el último libro publicado en vida de Bourdieu —*Science de la science et réflexivité*— lo fue en 2001.

Las clases sociales en la sociedad argelina

En su primer libro, *Sociologie de l'Algérie*, sólo en las dos páginas finales se refiere Bourdieu a la existencia de una estructura de clases original, que deviene de la coexistencia de un desarrollo capitalista con modos de producción más antiguos (SAL: 123). Pero en *Trabajo y trabajadores en Argelia*, ya desarrolla un “Esbozo para una descripción de las clases sociales”. Los criterios más pertinentes para la definición de las clases sociales en la sociedad argelina son: a) el sector económico (tradicional o moderno), b) la estabilidad profesional, c) el tipo de actividad (manual o no manual), y d) el grado de calificación o nivel de instrucción. En base a estos cuatro criterios, no siempre igualmente pertinentes, Bourdieu llega a distinguir cuatro categorías principales y, para evitar cualquier analogía superficial, acompaña la terminología habitual a la que recurre con abundantes aclaraciones sobre su significado.

A. En los *sub-proletarios*, trabajadores no permanentes desprovistos de toda calificación y a menudo de toda instrucción, hay tres sub-grupos: los desocupados y jornaleros ocasionales, los sub-proletarios del sector sub-terciario (muy pequeños comerciantes y artesanos, o empleados de éstos), y los peones. En cuanto a esta clase, Bourdieu sostiene que «al impedir la elaboración de un plan de vida individual, el desempleo y el trabajo intermitente impiden la constitución de un sistema de fines y de orientaciones colectivas de la conciencia revolucionaria. (...) El milenarismo revolucionario y la utopía mágica son la única anticipación de un futuro posible para una clase desprovista de un futuro objetivo» (TTA: 385-386)¹⁵⁴.

B. Luego están los *proletarios*, trabajadores manuales, calificados y permanentes del sector moderno, que «forman una categoría privilegiada» (TTA: 386). Se trata de una reducida “élite obrera”, si se considera la estabilidad laboral y los beneficios sociales de los que gozan sus miembros en comparación con la masa de los sub-proletarios y semi-proletarios. Sólo estos individuos, dotados de un sistema coherente de aspiraciones y reivindicaciones, están en condiciones de «aprehender su existencia de modo sistemático y

¹⁵⁴ En este período Bourdieu leyó mucho a Marx, e incluso a Lenin; su preocupación era oponerse a los libros de Frantz Fanon, «en particular *Los condenados de la tierra*, que estaban de moda y me parecían a la vez falsos y peligrosos» (CDI: 17): «*fuerza de revolución*, el campesinado proletarizado y el sub-proletariado de las ciudades no constituyen una *fuerza revolucionaria* en un sentido verdadero» (A60: 80).

realista por referencia a un futuro colectivo, y de aceptar deliberadamente los sacrificios o los renunciamientos que son solidarios de toda acción revolucionaria» (TTA: 386).

C. La tercera categoría, “Artesanos y comerciantes”, es un tanto problemática, puesto que agrupa al «conjunto de los trabajadores del sector tradicional, los cuales más allá de importantes diferencias de ingresos y de condiciones materiales de vida participan de un mismo universo cultural» (TTA: 387). Abarca desde «un *semi-proletariado* que, aun viviendo al margen del capitalismo, padece indirectamente la explotación por el hecho de que su actividad se ejerce en un sector globalmente desfavorizado, hasta una *burguesía tradicional*, heredera de empresas industriales, semi-industriales o comerciales, y una *burguesía de constitución reciente*» (TTA: 387).

D. Finalmente, la cuarta categoría se encuentra también dividida en dos clases diferenciadas. Por un lado están los trabajadores permanentes no manuales, «los individuos provistos de una instrucción elemental, pequeños funcionarios, burócratas, expertos en contabilidad, ordenanzas, empleados del sector público o privado, constituyen en efecto una *pequeña burguesía* tanto por sus condiciones de existencia, sus actitudes, sus aspiraciones como por su ideología» (TTA:388). Esta pequeña burguesía ve colmada todas sus expectativas con la independencia y la partida de los europeos, y tampoco puede ser, por ende, la base social de un proceso revolucionario. Por el otro está la *burguesía moderna*, los «cuadros de la administración o de las empresas privadas, miembros de profesiones liberales o del cuerpo docente» (TTA: 389); la incógnita es si se conformará con la semi-revolución de la independencia, que le asegura ya su propia preponderancia, o si en cambio segregará una *intelligenza* revolucionaria, que sería la única capaz de definir en términos racionales los fines revolucionarios y de asociar sub-proletarios urbanos y campesinos a un proceso de transformación radical.

El análisis de las clases sociales está realizado en relación con las posibilidades de desarrollo de un proceso revolucionario de corte socialista en la nueva sociedad argelina que acaba de ganar su independencia¹⁵⁵. Aunque teniendo presentes las categorías de la

¹⁵⁵ Según explica J. Lane, los últimos capítulos de *Trabajo...* fueron escritos en mayo de 1963, dos meses después de los decretos del gobierno independiente que nacionalizaba las industrias y gran parte de la tierra agrícola con el propósito de impulsar su operación por un sistema de auto-gestión de los trabajadores. En este contexto, Bourdieu temía que «la falta de una conciencia política desarrollada entre

sociología clásica, tanto marxista como weberiana, Bourdieu procede generando un esquema de las clases sociales a partir de los datos. Así, en las tablas que presentan los datos de la encuesta se utilizan dos clasificaciones estadísticas de siete y de cuatro categorías. El Gráfico 4.1 permite ver como se distribuyen en las distintas categorías los 132 entrevistados que integran la sub-muestra en que la se basó el estudio sociológico de Bourdieu, a la vez que el significado que se les puede atribuir en términos de clases sociales.

Gráfico 4.1: Categorías estadísticas y clases sociales en Trabajo y trabajadores en Argelia

Categorías estadísticas		Clases sociales
Desagregadas	Agregadas	
Desocupados y jornaleros (32)	Sub-proletarios (57)	Sub-proletarios
Pequeños comerciantes (13)		
Peones (14)		
Artisanos y comerciantes (20)	Artisanos y comerciantes (20)	Semi-proletarios Burguesía tradicional Burguesía reciente
Trabajadores manuales permanentes y calificados (29)	Trabajadores manuales permanentes y calificados (29)	Proletariado
Trabajadores no manuales (12)	Trabajadores no- manuales y cuadros (24)	Pequeña burguesía Burguesía moderna
Cuadros del sector público o privado (12)		

Fuente: elaboración propia, a partir de TTA.

Lo notable es como Bourdieu, antes que aplicar un esquema teórico preconcebido, procede en un sentido inductivo para generar sus categorías. Con todo, es evidente que su esquema tiene un aire más weberiano que marxista, si se atiende a la importancia adjudicada al factor educativo. Pero también se observa que Bourdieu, en vez de construir un índice de status socioeconómico, en la línea de Warner (1960), opta por generar una tipología, en la que los distintos tipos no aparecen *prima facie* como fácilmente ordenables

el campesinado y el sub-proletariado, iría a ser llenada inevitablemente por una pequeña burguesía semi-educada y una elite burguesa intelectual, ambas interesadas en fortalecer el poder de la burocracia estatal centralizada en la que trabajaban típicamente», peligro sobre el que ya advertían J.-F. Lyotard y el mismo Fanon (cf. Lane, 2000: 29-30).

en una única dimensión. Bourdieu se maneja en base a la nomenclatura francesa de las categorías socio-profesionales (CSP) de 1954 que se distingue de las utilizadas en Gran Bretaña o en los Estados Unidos en que «no es completamente jerarquizada ni unidimensional» (Desrosières y Thévenot, 2002 [1988]: 220).

Cada uno de los cuatro tipos que construye Bourdieu corresponde a combinaciones de atributos en base a los cuatro criterios seleccionados. Se trata de clases «construidas a posteriori, para permitir la verificación de las hipótesis acerca de la estratificación social» (TTA: 438). Bourdieu justifica su procedimiento en términos de que «la pertinencia de la clasificación propuesta aparece con una simple lectura de las tablas: en primer lugar, las pruebas de significación establecen la existencia de una fuerte dependencia de las diferentes variables con relación a las clases; en segundo lugar, *en todos los casos, la jerarquía de las categorías sigue siendo la misma*» (TTA: 438, mis itálicas-db). Queda claro, pues, cómo la definición de las clases lejos de ser el resultado de una deducción *in abstracto* de la teoría, aparece como el resultado de un procedimiento empírico que, prácticamente por ensayo y error, va agrupando los encuestados en categorías internamente homogéneas en lo que hace a su relación con otras variables externas.

El camino hacia La distinción

El primer trabajo teórico de Bourdieu sobre las clases sociales es “Condición de clase y posición de clase” (1966), en el que está presentando el programa de investigación que habrá de culminar en *La distinción*. Aquí ya hay una interrogación sistemática acerca del concepto de clase social, en la que Bourdieu nos invita a tomarnos en serio la noción de *estructura* social, y a prestar atención a las propiedades de las clases que devienen de su pertenencia a esa estructura.

Es necesario distinguir entre dos dimensiones de la clase social: por una parte lo atinente a su *condición* (o *situación*, como decía Weber), o sea lo que hace a sus propiedades intrínsecas, consideradas “en sí”; y por la otra su *posición*, las características que asume por el hecho de estar ubicada en una posición estructuralmente diferente de las demás clases. Bourdieu aclara que ambos conjuntos de propiedades sólo pueden ser disociables analíticamente.

Se sigue de ello que para Bourdieu clases de similar condición podrán presentar propiedades diferentes como resultado de estar insertas en distintas estructuras sociales en las que ocupen posiciones estructuralmente diferentes. Y recíprocamente: clases de distinta condición pueden ser asimiladas en la medida en que ocupen posiciones homólogas en las estructuras a las que pertenecen. Así, ejemplifica, «la clase superior de una pequeña ciudad presenta la mayor parte de las características de las clases medias de una gran ciudad» (1966b: 202).

En su acepción posicional, la clase deja de ser una sustancia para pasar a ser concebida como una *relación*. Así, “la distinción entre una aprehensión estructural y una aprehensión “realista” de las clases sociales» (1966b: 204) es crucial para el análisis comparativo, y cada vez que se está ante alguna proposición general es necesario tener claridad sobre cuál de estas alternativas está jugando en la definición de la clase.

Pero además, la consideración de la posición no puede ser solamente estática. Al introducir el tiempo, se hace necesario distinguir entre «*propiedades ligadas a la posición definida sincrónicamente y propiedades ligadas al devenir de la posición*» (1966b:206). De este modo, posiciones idénticas en lo sincrónico, podrán tener un valor por completo diferente, según se trate de individuos o grupos en ascenso o en descenso. Aparece ya la noción de *trayectoria social* (y por lo tanto, implícitamente, la del *espacio social* en el que se desarrolla dicha trayectoria), concebida en términos marcadamente leibnizianos¹⁵⁶: así, «el punto de la trayectoria, captado en un corte sincrónico, encierra siempre la pendiente del *trayecto social*: por ende, so pena de dejar escapar todo lo que define concretamente la experiencia de la posición como etapa de un ascenso o de un descenso, como promoción o regresión, hay que *caracterizar cada punto por la diferencial de la función que expresa la curva*, es decir por toda la curva» (1966b: 205-206, mis itálicas-db).

Además, Bourdieu insiste sobre la dimensión simbólica de la dominación: «Una clase social no se define nunca solamente por su situación y por su posición en una estructura social, es decir por las relaciones que mantiene objetivamente con las otras

¹⁵⁶ Durante sus estudios de filosofía, Bourdieu se ocupó bastante de Leibniz: su tesis de maestría —en aquel tiempo, tesis de 2º ciclo para el Diploma de Estudios Superiores (DES)— consistió en un traducción anotada y comentada de las *Leibnitii animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum*.

clases sociales; debe también muchas de sus propiedades al hecho que los individuos que la componen entran deliberada u objetivamente en relaciones simbólicas que, al expresar las diferencias de situación y de posición de acuerdo a una lógica sistemática, tienden a transmutarlas en distinciones significantes» (1966b: 212).

En vinculación con esta importancia de lo simbólico, Bourdieu formula su crítica a la dualidad que introdujo Weber al distinguir entre las clases y los *Stände*. Mientras que «Weber opone la clase y el grupo de status como dos tipos de unidades *reales*», Bourdieu propone «ver en ellos unidades *nominales* susceptibles de restituir más o menos por completo la realidad según el tipo de sociedad pero que son siempre el resultado de la elección de acentuar el aspecto económico o el aspecto simbólico, aspectos que coexisten siempre en la realidad misma (en proporciones diferentes según las sociedades y según las clases sociales en una misma sociedad), puesto que las distinciones simbólicas son siempre segundas con relación a las diferencias económicas a las que expresan tranfigurándolas» (1966b: 212-213). Así, en Weber los *Stände* se definen menos por un poseer que por un ser irreductible a ese poseer, menos por la posesión de bienes que por su modo de utilizarlos.

Las diferencias económicas aparecen siempre redobladas por distinciones simbólicas «que transmutan los bienes en signos, las diferencias de hecho en distinciones significantes, o, para hablar como los lingüistas, en “valores”» (1966b: 214). De esta manera, las acciones simbólicas «expresan siempre la posición social según una lógica que es aquella misma de la estructura social, la de la distinción» (1966b: 215).

La estructura social se define como un sistema de posiciones y oposiciones, en suma, como un sistema de significaciones. Dentro de este sistema hay lugar para una dialéctica de la divulgación y de la distinción que da cuenta totalmente de su funcionamiento así como del cambio permanente que lo caracteriza: desde el momento en que un estilo distintivo se universaliza pierde su significación como tal, «el “valor” (en el sentido saussuriano) que adquiere por su posición en su sistema y por su oposición a los otros elementos del sistema» (1966b: 217). Se verá luego la importancia metodológica de esta translación al espacio de las clases sociales del modelo saussureano del signo.

En los años siguientes, Bourdieu siguió desarrollando su idea de una topología social, y de un espacio social compuesto por una yuxtaposición de campos, que será fundamental para su programa de investigación. La idea de espacio social volverá a aparecer en 1973 en un trabajo de Luc Boltanski, “El espacio posicional. multiplicidad de las posiciones institucionales y habitus de clase”, producto de una investigación realizada bajo la dirección de Bourdieu, que toma como punto de partida el problema metodológico de la multiposicionalidad de los miembros de la clase dominante. Los agentes —en la ocasión profesores del Instituto de Estudios Políticos de París— aparecían como «individuos existentes habitualmente en otras relaciones sociales, situados en universos diferentes, cada uno con sus propias leyes, jerarquías y reglas de funcionamiento» (Boltanski, 1973: 3). El problema metodológico que se planteaba era cómo clasificar a los individuos involucrados en estos diferentes campos «¿cuál tomar en cuenta en la codificación de su posición social? ¿Se dirá que es un miembro del cuerpo docente (en cuyo caso pertenece a la fracción universitaria de la clase dominante)? ¿O bien que es un escritor (y pertenece a la fracción intelectual)? ¿Que pertenece al sector de los negocios, a la alta administración, a la fracción política?» (Boltanski, 1973: 4). Pero en este caso las dudas están dirigidas hacia qué hacer con el ocupante de estas posiciones, con el individuo y *su* espacio posicional, más que a la conformación del espacio social global: este “análisis posicional” no es aún un *analysis situs* en el sentido leibniziano, no es una topología social.

Como hito en el proceso de construcción del concepto de *espacio social*, es más importante otro de los artículos que desembocarán en *La distinción*. En el final de “Porvenir de clase y causalidad de lo probable” (1974), Bourdieu enuncia: «la teoría de las clases sociales y de sus transformaciones remite a una teoría de los campos, vale decir a una *topología social* capaz de distinguir entre los *desplazamientos en el interior del espacio propio de un campo*, asociados a la acumulación (positiva o negativa) de la especie de capital que constituye lo que está específicamente en juego (*enjeu*) en la competencia que lo define como tal, y los *desplazamientos entre campos*, asociados a la reconversión del capital de una especie determinada en otra especie, que tiene curso en otro campo, siendo que ambos tipos de desplazamiento dependen en su significación y su valor de las relaciones objetivas entre los diferentes campos, por ende de las tasas de conversión de las diferentes

especies de capital, et de los cambios que las afectan en el transcurso del tiempo, al término de las luchas entre las clases y las fracciones de clase» (1974: 42).

Los temas esenciales de *La distinción* aparecen anticipados en este párrafo. En la idea de una topología social, y de un espacio compuesto por una yuxtaposición de campos, ya se encuentra en germen el uso no meramente metafórico de la noción de espacio, que será fundamental para el programa de investigación de Bourdieu. Ya no se trata de la mera posición de individuos o grupos en un único espacio homogéneo, sino que este espacio mismo aparece ahora concebido como una estructura de estructuras, una estructura compuesta.

Espacio social y génesis de las clases (1984)

Soslayaré por el momento *La distinción*, obra que si bien constituye metodológicamente un quiebre, en lo teórico continúa expresándose en una terminología tributaria de la etapa anterior¹⁵⁷. Es en 1984, con “Espacio social y génesis de las clases”, que la teoría de las clases sociales de Bourdieu alcanza su forma más acabada, la que podemos considerar como su punto de llegada, cuando ha terminado de desarrollar todas las implicancias de la *Distinción*.

El título mismo de este auténtico manifiesto teórico ya está indicando una preeminencia: primero está el espacio, y luego aparecen las clases. Esta primacía se afirma en un sentido ontológico (el espacio social es real), tanto como epistemológico (es posible conocer ese espacio), y metodológico (lo primero es siempre construir el espacio, o sea el campo).

En la primera frase Bourdieu va directamente al grano: «La construcción de una teoría del espacio social supone una serie de rupturas con la teoría marxista» (1984:3). Se trata de cuatro rupturas encadenadas: 1) ruptura con la *tendencia a privilegiar las substancias* en detrimento de las relaciones; 2) ruptura con la *ilusión intelectualista* que confunde la clase teórica, construida por el científico, con la clase real, el grupo efectivamente movilizado; 3) ruptura con el *economicismo*, «que conduce a reducir el

¹⁵⁷ En el índice de la *Distinción* “clase dominante” aparece todavía en 39 oportunidades (mientras que “campo del poder” tiene apenas una mención); en el índice de *La nobleza de Estado* (en 1989, diez años después) “clase dominante” ha desaparecido por completo.

campo social, espacio multi-dimensional, a las relaciones de producción económica, así constituidas en coordenadas de la posición social; 4) y ruptura con el *objetivismo*, que soslaya las luchas simbólicas que tienen por objeto la representación del mundo social y las jerarquías tanto internas a los campos como entre los campos mismos (cf. 1984: 3).

A continuación Bourdieu entra de lleno en el aspecto positivo de su exposición, la definición del espacio social: «En un primer momento, la sociología se presenta como una *topología social*. De este modo se puede representar el mundo social bajo la forma de un espacio (con varias dimensiones) construido sobre la base de principios de diferenciación o de distribución constituidos por el conjunto de las propiedades actuantes en el universo social considerado» (1984: 3). Dichas propiedades actuantes son las que otorgan fuerza o poder a quienes las detentan en el universo —o campo— del que se trate, y por ende no están limitadas a las relaciones de producción. «Los agentes y grupos de agentes son definidos por sus posiciones en este espacio (...) se lo puede describir también como un campo de fuerzas: esto es, como un conjunto de relaciones de fuerza objetivas que se imponen a todos los que ingresan a ese campo, y que son irreductibles a las intenciones de los agentes individuales o incluso a las interacciones directas entre los agentes» (1984: 3).

La posición de cada agente en el espacio social puede ser definida por la posición ocupada en los diferentes campos, o sea en la distribución de los diferentes poderes —o capitales— actuantes, y se puede construir «un modelo simplificado del campo social en su conjunto que permite pensar, para cada agente su posición en todos los espacios de juego posibles» (1984: 3). Este campo social se describe como un espacio multidimensional en el que toda posición está definida por un sistema de coordenadas cuyos valores se corresponden con los valores de las diferentes variables pertinentes, de modo tal que los agentes aparecen distribuidos de acuerdo a las dos dimensiones fundamentales del volumen y la composición del capital. Así, se ha sepultado la dicotomía —“analítica”, es cierto— introducida en 1966 entre condición y posición, ya que ahora el conocimiento de la posición ocupada por un agente en este espacio encierra una información sobre sus propiedades tanto intrínsecas como relacionales.

Desde este punto de vista, lo que hay, lo que existe *realmente*, es el espacio social y los agentes que se diferencian unos de otros tanto por las propiedades que presentan como por su posición en este espacio. Las clases sólo aparecen después, y son el producto de una

construcción social, tanto por parte del científico, como por los agentes legos y por los especialistas de la ideología y de la política.

Por un lado, el sociólogo, basado en su conocimiento del espacio de las posiciones está en medida de construir clases, recortando sectores del espacio social. Los agentes que se localizan en un mismo sector pueden ser agrupados en una clase en el sentido lógico del término, y se puede esperar que estos conjuntos de agentes sometidos a condiciones semejantes, presenten disposiciones e intereses similares, y por ende tiendan a comportarse del mismo modo. Pero ésta es apenas una «clase en el papel», de existencia meramente *teórica*, y que a la manera de las clasificaciones del zoólogo o del botánico permite *explicar* y prever las propiedades de los objetos clasificados, como por ejemplo los comportamientos grupales. «Ésta no es realmente una clase, una clase actual, en el sentido de grupo y de grupo movilizado para la lucha; podría decirse que es una *clase probable*» (1984: 4).

La alternativa que es necesario superar aquí según Bourdieu es la que se plantea entre el *relativismo nominalista*, para el cual las diferencias sociales se reducen a meros artefactos teóricos, y el *realismo de lo inteligible*, para el caso la reificación marxista del concepto de clase social. Lo que existe es un espacio objetivo, que determina compatibilidades e incompatibilidades, proximidades y distancias entre los agentes. Tenida cuenta de este espacio, la *clase teórica* puede explicar la *probabilidad* de que se constituyan grupos prácticos, como las familias (en base a la homogamia), o los clubes, las asociaciones, e incluso los “movimientos” sindicales y políticos. Hasta es posible plantear una suerte de generalización empírico-probabilística: en este espacio de relaciones, tan real como un espacio geográfico, «la probabilidad de la movilización en movimientos organizados (...) será inversamente proporcional a la distancia» (1984: 4). Pero no juega aquí una determinación mecánica: si no es *necesario* que se junten entre ellos los agentes más próximos, tampoco es *imposible* que se reúnan los más alejados. De este modo se supera totalmente la problemática del pasaje de la “clase en sí”, definida por similares condiciones objetivas, a la “clase para sí”, fundada en factores subjetivos, que en la tradición marxista equivale a «una auténtica promoción ontológica» (1984: 5).

Pero no sólo el sociólogo construye clases, sino que todos los agentes lo hacen de modo permanente en su existencia ordinaria: toda la sociedad debe ser vista como una

gigantesca empresa taxonómica. Ello lleva a la imposibilidad de hacer una ciencia de las clases sin hacer al mismo tiempo una ciencia de la lucha de las clasificaciones (*classements*)¹⁵⁸. Constantemente, los legos producen los *classements* por las cuales intentan modificar su posición en las clasificaciones objetivas —en la estructura de clases— y los principios mismos en que se basan estas clasificaciones.

«El conocimiento del mundo social y, más precisamente, las categorías que lo hacen posible, son el objeto por excelencia de la lucha política, lucha inseparablemente teórica y práctica por el poder de conservar o transformar el mundo social conservando o transformando las categorías de percepción de este mundo» (1984: 6). El categorizar no es solamente un acto cognitivo, sino que supone el formidable poder social de hacer existir a los grupos. En las sociedades diferenciadas, este poder está a cargo de especialistas: «el trabajo de producción y de imposición de sentido tiene lugar dentro de y por las luchas del campo cultural (y en especial en el sub-campo político)» (1984: 6). Estos especialistas también producen sus propias representaciones sobre las clases, son ellos los que «alcanzan a producir, sino la clase movilizada, al menos la creencia en la existencia de la clase, que funda la autoridad de sus voceros» (1984: 5).

La teoría marxista de las clases, al condenarse a definir la posición social exclusivamente en base a las relaciones de producción económica, soslaya la importancia de las posiciones ocupadas en los diferentes campos y sub-campos, y en especial en las relaciones de producción cultural, así como todas las oposiciones que estructuran el campo social y que son irreductibles a la oposición entre propietarios y no propietarios de los medios de producción económica. Ello redundaría en una visión unidimensional del mundo social, «organizado simplemente en base a la oposición entre dos bloques» (1984: 9).

De ahí el problema, insoluble dentro de la tradición marxista, de lo que se conoce como la “tesis de la importación” o, como lo denomina Bourdieu, “la consciencia desde el exterior”. No es sino desde una concepción multidimensional del espacio social que puede explicarse el fenómeno bien conocido de la contribución de ciertos intelectuales ajenos a la clase obrera a la producción y difusión de una visión del mundo social que rompe con la

¹⁵⁸ Cf. *infra*: Glosario. “Lutte des classes, lutte des classements”, es uno de los juegos de palabra predilectos de Bourdieu.

visión dominante. Este fenómeno sólo es comprensible sociológicamente cuando se toma en cuenta «la homología entre la posición dominada que es la de los productores de bienes culturales en el campo del poder (o en la división del trabajo de dominación) y la posición en el espacio social de los agentes más completamente desprovistos de los medios de producción económicos y culturales» (1984: 9).

2. *La construcción del espacio social y el análisis de correspondencias*

Era indispensable este rodeo teórico acerca de la evolución de los conceptos de clase y de espacio social en Bourdieu para poder abordar el proceso técnico-metodológico de construcción de *La distinción*. Admitiendo que el objeto de Bourdieu es ese espacio social *multidimensional*, se plantea la cuestión de cómo ha procedido para construirlo empíricamente. Este proceso involucró grandes transformaciones en el modo de trabajar los datos, a partir de una puesta en cuestión radical de los procedimientos estándar de análisis.

La anatomía del gusto

En 1976 se publica “Anatomía del gusto”, un extenso artículo de Bourdieu y Monique de Saint-Martin que es la base de la *La distinción* (1979), donde será retomado en su totalidad sin demasiados cambios. Entre los numerosos artículos preparatorios de *La distinción*, “Anatomía...” es el más importante en lo metodológico, y nos permite apreciar de manera más despojada como se construyó su argumento.

Es en esta ocasión que Bourdieu recurre por primera vez al análisis de las correspondencias. Por cierto en varios trabajos inmediatamente anteriores de Bourdieu habían aparecido intentos de utilizar ciertas representaciones gráficas de los datos más acordes con su enfoque teórico, que no supusieran la segmentación del objeto en una serie de relaciones bivariadas, sino que permitieran acceder a una visión más global del mismo¹⁵⁹. En algunos de estos intentos, Bourdieu recurrió a procedimientos gráficos

¹⁵⁹ Ya en el prefacio a la segunda edición del *Oficio*, se abogaba por «técnicas gráficas y mecanográficas que permitan aprehender sinóptica y exhaustivamente el sistema de relaciones entre las relaciones reveladas por un conjunto de tablas estadísticas» (MET2: 6).

ideados por Jacques Bertin (1967), como en “Las categorías de el entendimiento profesoral” (1975d: 84-85), o en “La producción de la ideología dominante” (1976b).

En lo que hace a representaciones gráficas del campo, hay que mencionar, ya en 1971, el diagrama en que Bourdieu sintetizaba su visión del campo religioso en Weber (1999 [1971]: 63). Y en 1975, un diagrama de “El campo de la clase dominante según *La educación sentimental*”, pero que consistía sólo en una presentación sintética del argumento de la novela Flaubert interpretado en clave sociológica (1975f: 72). Es decir, antes de “Anatomía...”, las representaciones gráficas de campos no se basaban propiamente en datos.

En nuestra conversación, el estadístico Ludovic Lebart recordaba cómo, ya en 1971, Bourdieu lo había invitado a un almuerzo de trabajo junto con Nicole Tabard, para conversar sobre las posibilidades de una colaboración. Para esa época el análisis factorial de correspondencias (AFC) había sido desarrollado y estaba en uso en Francia desde 1965¹⁶⁰. Lebart no era un discípulo directo de Jean-Paul Benzécri, el creador de la técnica, y no formaba parte del grupo de sus “apóstoles”¹⁶¹ sino más bien de quienes pretendían integrar estos desarrollos dentro del cuerpo general de la estadística.

Los datos sobre los que se basa el análisis en “Anatomía del gusto” provienen de una encuesta de 1963 realizada en el *Centre* en la época de su colaboración con Passeron, y versan sobre una muestra de 692 hombres y mujeres residentes en París, en Lille y en una pequeña ciudad no identificada. Luego en 1967-68 se realizó una encuesta complementaria para contar con una población más numerosa que permitiera analizar las variaciones en las prácticas y en las opiniones de acuerdo a unidades sociales lo suficientemente homogéneas; de este modo se llegó a un total de 1217 casos.

¹⁶⁰ Sobre la historia de lo que los anglosajones llaman *French Data Analysis* y sobre las diferencias entre *l'analyse des données* y el análisis factorial tradicional, cf. Cibois 1981, van Meter et al., 1994. Para introducciones al análisis de correspondencias, la bibliografía es primordialmente francesa: además de las obra de Benzécri *et. al.* 1973, cf. Fénelon 1981, Escoffier y Pagés 1990, Lebart *et al.* 1995, etc.; cf. también Greenacre y Blaisius 1994, Crivisqui 1993.

¹⁶¹ El término “apóstoles” hay que tomarlo en sentido literal, si se atiende al carácter de *secta* que Philippe Cibois le adjudica al grupo liderado por Benzécri. Católico integrista, colaborador de *La pensée catholique*, Benzécri se comporta como un profeta y en su revista *Les Cahiers de l'Analyse des données*, llega a incluir estampas religiosas (Cibois, 1981: 336-339).

No fueron incluidos en la muestra ni agricultores ni asalariados agrícolas, y los obreros están sub-representados, debido a que los miembros de estas categorías se encuentran «muy uniformemente excluidos de la cultura legítima» (p. 5). La composición resultante es, de acuerdo a las cifras de la Tabla 1 (p.25), la siguiente:

<i>Clases populares</i>	14%
<i>Clases medias</i>	48%
<i>Clases superiores</i>	38%

Claramente es ésta una muestra no representativa por clase social. Si se compara esta distribución con los datos sobre la composición de la población activa en Francia en 1962, que el mismo Bourdieu presenta en otra obra (HER:138), se ve que los asalariados agrícolas (4,3%) y obreros (36,7%) suman un 41% de la población, y se tiene una medida del grado en que la muestra se encuentra sesgada en el sentido de una notable sub-representación de las “clases populares”. Aunque el propósito de Bourdieu no está dirigido a efectuar ningún tipo de inferencia en el sentido estadístico habitual, esta conformación de la muestra no deja de incidir en el análisis que hace de los datos y en la forma que adopta su presentación.

En un apartado metodológico inicial, Bourdieu y Saint-Martin describen “las operaciones de la investigación”. Luego presentan dos “esquemas sinópticos”: el espacio de las posiciones sociales y el espacio de los estilos de vida (1976: 10-11). En el espacio de las “posiciones”, lo que aparece son las categorías socio-profesionales (CSP), que conforman diferentes “clases” y “fracciones” de clase. Por otra parte, el espacio de los estilos de vida consiste en una serie de indicadores sobre gustos y prácticas “culturales”. Pero estos dos esquemas funcionan como uno solo: al haber sido impreso el primero de ellos en un papel transparente, es posible superponerlo al segundo, lo que permite visualizar una relación de homología entre ambos espacios¹⁶². La justificación de los autores para presentar este esquema sinóptico es debido a la «falta de la encuesta (tal vez

¹⁶² Este es exactamente el mismo esquema publicado en la *Distinción* (1979: 141-2), salvo que en este caso los dos espacios están impresos en la misma hoja recurriendo a colores diferentes (negro para las

prácticamente irrealizable) capaz de proporcionar, a propósito de la misma población (representativa), el conjunto de los indicadores del patrimonio, de la trayectoria social y de las prácticas» (1976: 8; DIS: 142). Los autores aclaran que el esquema teórico ha sido producido *con la ayuda de datos secundarios* provenientes de diversas encuestas, pero que no es el producto directo de un análisis de correspondencias. Es decir que el esquema no consiste en datos, sino en una representación visual construida a partir del análisis de diversos conjuntos de datos. Bourdieu lo define como un *esquema teórico* (1976: 9) o como un *modelo simplificado* (DIS: 142)¹⁶³. En trabajos posteriores Bourdieu presentará versiones estilizadas de este mismo esquema, como en “Introducción a una lectura japonesa de la *Distinción*”, su conferencia de Todaï en 1989 (RAI: 21).

A continuación se enuncia la *hipótesis de la homología*, así formulada: «las variaciones según la clase, o la fracción de clase, de las prácticas y los gustos (...) se organizan según una estructura homóloga a la estructura de las variaciones del capital económico, del capital escolar y de la trayectoria social» (1976: 14). Al espacio de las posiciones se lo define por una estructura basada en dos ejes ortogonales: el volumen total del capital, y la composición del capital.

Luego se presenta la Tabla 1 “Gustos y prácticas culturales”, elaborada en base a los datos primarios de la encuesta realizada por Bourdieu, que se extiende a lo largo de cinco páginas (1976: 25-33; DIS: 615-619). Esta es una “tabla múltiple”, es decir una tabla que consiste en la presentación conjunta de una serie de tablas de contingencia, basadas todas en una misma variable. En la Tabla 1, las hileras corresponden a las categorías socio-profesionales de los encuestados, en este caso la variable base que Zeizel (1962) denominaría “independiente”, sobre cuyos marginales se han calculado los porcentajes presentados en las celdas, mientras que en las columnas aparecen sucesivamente las diferentes variables “dependientes”: la disposición estética, los pintores preferidos, los juicios sobre la pintura, las obras de música preferidas, los compositores conocidos, los directores de cine conocidos, el uso del lenguaje y el acento, las actividades preferidas, los

posiciones, naranja para los estilos).

¹⁶³ Elliot Weininger, por lo demás un buen lector de Bourdieu (cf. 2003 y 2003b), se equivoca al sostener el carácter *demostrativo* de este gráfico, cuando afirma que su papel sería «demostrar una homología global entre las posiciones de clase y los estilos de vida» (Weininger, 2002: 112).

tipos de programas de radio, los cantantes preferidos, los tipos de comercio en que se compran los muebles, las cualidades preferidas para el interior de la vivienda, para la ropa, para los amigos y para la cocina.

Sólo luego, y prácticamente como una culminación del análisis, aparecen dos planos factoriales: “Las variantes del gusto dominante” (p.46; DIS: 296), y “Las variantes del gusto pequeño-burgués” (p.68; DIS: 392). Estos diagramas factoriales, antes que funcionar como simples herramientas en la etapa exploratoria del análisis de datos —según el modo en que se describe habitualmente su uso¹⁶⁴— en el razonamiento de Bourdieu vienen más bien a desempeñar un papel *probatorio*. Los planos factoriales aparecen como la culminación del análisis. Lo primero que se presenta, pues, es la gráfica con el esquema sinóptico, y sólo luego aparecen los planos factoriales.

La presentación del “esquema” en vez de un diagrama factorial tiene que ver con la subrepresentación de los sectores populares en la muestra. Hecho que no es accidental, sino consustancial al objeto, debido al carácter de *artefactos* que tendrían las respuestas de los miembros de las clases populares referidas a sus prácticas culturales. El *efecto de imposición de problemática* hace que resulte imposible generar un conjunto de indicadores homogéneo que tenga sentido tanto para las clases superiores como para las populares, y esto es lo que torna “irrealizables” a la encuesta y al plano factorial¹⁶⁵.

Dada la imposibilidad de producir a partir de los datos un plano factorial que brinde una única representación gráfica del espacio de los estilos de vida de todas las clases sociales, la función de la esquematización de los datos producida en el diagrama sinóptico

¹⁶⁴ Los anglo-sajones suelen encuadrar estas técnicas dentro del *Exploratory Data Analysis*. Así, Greenacre explica: «Cuando decimos que el análisis de correspondencias es una técnica exploratoria significamos que está primordialmente orientada a revelar características existentes en los datos antes que a confirmar o rechazar hipótesis acerca de los procesos subyacentes que generan los datos» (en Greenacre y Blasius, 1994: vii). Cf. también el título del manual de Lebart *et al.*: *Statistique exploratoire multidimensionnelle* (1995).

¹⁶⁵ Interrogar acerca de la cultura legítima a individuos que están excluidos de ella, es incitarlos a producir opiniones sobre cuestiones que les son ajenas. El *efecto de imposición de problemática* es «el que ejerce toda interrogación semejante cuando, omitiendo interrogarse a sí misma, se impone, en situación de autoridad, a agentes para los cuales no existiría fuera de esta imposición (efecto que, como ha sido verificado por el análisis secundario de muy numerosas encuestas de opinión, está en el origen de la producción de puros artefactos» (1976: 6; DIS: 589).

es puramente *teórica*. Se trata de brindar una representación visual de la concepción de Bourdieu sobre el espacio social, se trata de generar un *mapa* de la estructura social.

El esquema sinóptico viene a reemplazar un irrealizable plano factorial a ser producido a través del ACM, y responde a la estructura bi-dimensional que este *hubiera debido* exhibir. La primera dimensión corresponde al volumen del capital —aunque con idéntica fuerza, se podría interpretar que expresa el nivel económico-social (NES)—, en tanto lo que se mide en el segundo eje es la composición del capital en lo que hace al peso relativo del capital cultural y del económico.

Bourdieu argumenta en contra de los índices de nivel económico-social (NES) corrientemente utilizados en la investigación aplicada, y plantea romper con la representación unidimensional del espacio social¹⁶⁶. que reduce «el universo social a un *continuum* de estratos abstractos (*upper middle class, lower middle class, etc.*) obtenidos mediante la agregación de especies diferentes de capital que permite la construcción de índices (instrumentos por excelencia de la destrucción de las estructuras)» (DIS: 137).

En efecto, continúa Bourdieu, «la proyección sobre un único eje que supone la construcción de la serie continua, lineal, homogénea y unidimensional a la que se identifica generalmente la jerarquía social, implica una operación extremadamente difícil (y particularmente arriesgada cuando es inconsciente), consistente en reducir a un único patrón las diferentes especies de capital y en medir, por ejemplo, con la misma vara la oposición entre patrones de industria y profesores (o artesanos y maestros de escuela) y la oposición entre patrones y obreros (o cuadros superiores y empleados). Esta operación abstracta encuentra un fundamento objetivo en la posibilidad siempre disponible de convertir una especie de capital en otra —a tasas de conversión variables según los momentos, es decir según el estado de la relación de fuerzas entre los detentores de las diferentes especies» (DIS: 137).

Empero, Bourdieu está *obligado* a sumar esos capitales de distinta índole para componer una única dimensión. Porque la primera dimensión de su esquema —el “volumen global del capital”— no es otra cosa que un primer factor, indispensable para la

¹⁶⁶ Idea básica del análisis de correspondencias: «asociemos por lo tanto el nombre de Thurstone y la fecha de 1930 con el reconocimiento de este principio fundamental, que en términos geométricos enunciaremos

construcción del espacio social multidimensional. En verdad, considerado individualmente, cada factor —o “eje”— que conforma el espacio multidimensional, funciona como un índice, o puede ser interpretado como tal.

Es sabido que cualquier conjunto “razonable” (como diría Lazarsfeld, 1993 [1959]: 245) de indicadores de riqueza/pobreza sometido a análisis —ya sea recurriendo a una técnica factorial como el ACM, o el análisis de componentes principales (ACP)¹⁶⁷, ya mediante el expediente más artesanal de la asignación de puntajes a indicadores— arrojará resultados equivalentes¹⁶⁸. La representación del espacio social que construye Bourdieu recurriendo al ACM puede concebirse como basándose en dos índices, uno de volumen y otro de composición del capital.

Lo que “destruye la estructura” tal como la plantea Bourdieu es la idea de una estratificación social *unidimensional* en la que se basa normalmente cualquier índice de NES. Si se observa que el primer factor da cuenta de una porción sustancial de la varianza es simple concluir que se está en presencia de una estructura unidimensional, e interpretar que la varianza —o la inercia¹⁶⁹— de la que dan cuenta los factores siguientes sólo corresponde a “ruido”, como dicen Weller y Romney (1990: 30).

En esta perspectiva se podría pensarse que la estructuración del espacio social tal como Bourdieu la presenta es también un artefacto, ya no “teórico” sino estadístico: una simple consecuencia de la técnica factorial en que se inspira, en ausencia de todo correlato real. Pero ello no tiene por qué ser así: en la medida en que se cuente con suficientes indicadores “culturales”, y que éstos se encuentren ligados entre sí por una red de correlaciones en mayor grado que lo están con los indicadores propiamente “económicos”, se puede comprobar que estos indicadores conforman una segunda dimensión que no es una mera función del primer factor. Y si sucede justamente que, en este segundo eje, los

así: no basta con un solo eje, se requiere un espacio» (Benzécri *et al.*, 1973: 16).

¹⁶⁷ Cf., por ejemplo, el trabajo reciente de Minujin y Bang (2002) sobre el uso del ‘índice de bienes’ para estratificar hogares.

¹⁶⁸ El principio lazarsfeldiano de “intercambiabilidad de los indicadores” se puede extender a los procedimientos alternativos de combinación de estos en un índice (cf. Baranger, 2000b: cap. VI).

¹⁶⁹ «El término inercia (o más específicamente ‘momento de inercia’) es tomado de la mecánica (...) La inercia tiene una interpretación geométrica como una medida de la dispersión de los perfiles en el espacio

sectores altos como los medios se diferencian internamente por su mayor o menor capital cultural, este hecho ya no debería ser interpretado como una simple consecuencia de la técnica sino que estaría traduciendo un conjunto de relaciones que hacen a la estructura del objeto real, y sustentando una visión más weberiana que marxista ortodoxa acerca de las clases sociales.

El análisis de correspondencias, como su nombre lo indica (Fénelon, 1981: 154) se basa en el establecimiento de correspondencias entre dos *espacios*. En el *análisis factorial de las correspondencias* (AFC) se trata del espacio de las filas y el espacio de las columnas de una tabla de contingencia. En cambio, el *análisis de correspondencias múltiples* (ACM) opera sobre una tabla disyuntiva completa para producir el espacio de las propiedades (de las modalidades de variables) y el espacio de los individuos. La gran fuerza del ACM es que permite representar a los individuos, posibilidad de la que Bourdieu hizo un uso ciertamente original.

El capítulo V de *La distinción* se inicia con un párrafo que da cuenta del valor probatorio que Bourdieu le adjudica al ACM que llevó a cabo sobre “Las variantes del gusto dominante”, cuyos resultados presenta bajo la forma de un plano factorial: «Para que la descripción de los estilos de vida tenga el valor de la *verificación empírica* que debe tener, hay que retornar a la encuesta misma y confrontar las unidades manifestadas por el método que parece el más adecuado para aprehender *tota simul* el conjunto de las observaciones recolectadas y para extraer de ellas fuera de toda imposición de presupuestos, las estructuras inmanentes, es decir el análisis de correspondencias, con las que pueden ser construidas a partir de los principios de división según los cuáles se definen objetivamente las grandes clases de condiciones y de condicionamientos homogéneos, y por lo tanto de habitus y, por esta vía, de prácticas. Esta operación reproduce, en sentido inverso, la transformación que la percepción común opera cuando, aplicando a las prácticas y a las propiedades de los agentes, esquemas de percepción y de apreciación socialmente constituidos, los constituye en estilos de vida distintivos en los cuáles adivina condiciones sociales» (DIS: 290).

multidimensional. A mayor inercia, mayor dispersión de los perfiles» (Greenacre; 1994: 12).

En suma, se trata de establecer una *correspondencia*, o una relación de homología, entre la estructura de las prácticas develada por el ACM, y la estructura de las clases y fracciones, definida en términos de las categorías socio-profesionales. Además de las variables *activas* (aquellas cuyas modalidades son efectivamente tomadas en cuenta para la generación del espacio multidimensional), y de las *ilustrativas* (que simplemente se proyectan en el plano), Bourdieu operó asignándole un rol diferente a la variable clave: la categoría socio-profesional (CSP), a la que hizo intervenir por la vía de los individuos. Rouanet, Ackermann y Leroux (2000) describen así las operaciones realizadas por Bourdieu:

- a) hacer jugar el rol de *variables activas* a todas las referentes a los gustos y prácticas culturales. Es la estructura de las correlaciones entre estas variables la que genera el *espacio de los estilos de vida*, que se presenta estructurado en base a dos dimensiones: la composición del capital y la trayectoria social¹⁷⁰.
- b) en el espacio así construido, proyectar como *variables ilustrativas* las modalidades correspondientes a las variables de base (edad, nivel educativo, profesión paterna, nivel de ingresos), pero *exceptuando de este tratamiento a la CSP*.
- c) examinar como se proyectan en el plano los *individuos* pertenecientes a las diferentes categorías socio-profesionales, ilustrando las diferentes regiones del espacio social asociadas a cada una de aquellas.

El punto c) es el más interesante. Bourdieu fue proyectando separadamente los individuos pertenecientes a cada CSP para verificar en qué zona del plano factorial se ubicaban, lo que le permitió trazar los contornos de cada zona: el triángulo en la mitad derecha corresponde a los patrones del comercio, el rectángulo en el extremo del cuadrante noroeste a los profesores universitarios y productores culturales, etc. (cf. DIS: 296 y 392). Si Bourdieu se hubiera contentado con proyectar las CSP como modalidades, no hubiera contado más que con un solo punto para cada una de ellas, ubicado más bien en las proximidades del centro de gravedad, y el diagrama-plano no hubiera permitido visualizar

¹⁷⁰ Para las clases superiores, el segundo eje representa la trayectoria social en términos de su mayor o menor *antigüedad en la burguesía*; mientras que para los sectores medios Bourdieu habla de fracciones *en ascenso* y *en declive*. Puesto que el universo de análisis ya no es el espacio social en su conjunto sino que es relativamente homogéneo respecto al volumen del capital —acotado como está a las clases dominantes

gran cosa: «Conceptualizar a las fracciones sociales como un factor estructurante de individuos y trazar la forma de las correspondientes sub-nubes es lo que le confiere (...) toda su *sutileza* a la demostración de que las diferencias en los estilos de vida son interpretables en términos de fracciones sociales» (Rouanet *et al.*, 2000: 10).

Ya en *Homo academicus* (1984), obra en la que recurrió nuevamente al ACM, Bourdieu produce algunas reflexiones sobre este método que permiten clarificar el sentido del procedimiento utilizado en *La distinción*. En efecto, una dificultad recurrente de esta técnica es «asignar su verdadero status epistemológico a las nociones forjadas para nombrar los factores o las divisiones que éstos determinan» (HOM: 40). Las clases generadas por este método no son clases en un sentido lógico, esto es, «separadas por fronteras claramente marcadas, de las que todos los miembros poseerían todas las características pertinentes, es decir un número finito de atributos todos ellos necesarios y en idéntico grado para determinar la pertenencia (de modo tal que la posesión de ciertas propiedades no pueda ser compensada por la posesión de ciertas otras)» (HOM: 40-41).

De modo tal que si se considera el conjunto de los agentes reunidos en una misma región del espacio, «éstos se encuentran unidos por lo que Wittgenstein llama un “parecido de familia”, una suerte de fisionomía común, a menudo próxima de la que aprehende, de manera confusa e *implícita*, la intuición nativa. Y las propiedades que contribuyen a caracterizar estos conjuntos están unidas por una red compleja de relaciones estadísticas que son también relaciones de *afinidad inteligible* —más que de similitud lógica— que el analista debe explicitar lo más completamente posible y condensar en una designación a la vez estenográfica, mnemotécnica y sugestiva» (HOM: 40-41).

El espacio factorial producido por el ACM es isomórfico respecto al espacio social al que representa, y comparte con éste la propiedad de ser un espacio continuo. En estas condiciones el científico social se enfrenta al problema de reintroducir en su representación la discontinuidad que los agentes recrean permanentemente en sus prácticas, basándose, como diría luego Bourdieu, en que «la magia social siempre logra transformar lo continuo en discontinuo» (1982: 60). La proyección en un diagrama-plano del espacio de las propiedades permite visualizar cómo las propiedades se ubican en regiones diferenciadas

(o a la pequeña burguesía, según el caso)— la composición del capital aparece como el primer factor.

de este espacio, pero de por sí no da respuesta al problema de trazar los límites entre esas regiones.

Cierto es que este problema podría encontrar una solución estadística, recurriendo a algún método de clasificación automática¹⁷¹, pero de este modo se generaría un nuevo problema, como sería el de dotar de algún significado a las clases estadísticamente generadas. El ingenioso expediente ideado por Bourdieu en *La distinción* de proyectar los individuos pertenecientes a las diferentes CSP es así una manera de cortar camino solucionando a un tiempo el doble problema de la delimitación de las regiones y el de su identificación.

El recurso del ACM permite visualizar la determinación de una estructura (el espacio de las tomas de posición) por otra estructura (el espacio de las posiciones), y viene a reemplazar al análisis estándar que razona en base a los efectos de unas variables sobre otras. Además, Bourdieu amolda su uso del procedimiento estadístico del ACM de modo tal de exhibir la dirección “abductiva” de las operaciones de categorización realizadas desde la percepción común de los agentes. La “verificación empírica” de Bourdieu parte de los efectos (la estructura de las prácticas), para remontarse a su principio (la estructura de las posiciones), y logra reproducir mediante las categorías objetivas generadas por el análisis estadístico objetivo el proceso según el cual operan los agentes con sus categorías nativas.

Espacio social y “clase construida” en La distinción

El análisis de correspondencias múltiples le permitió a Bourdieu transformar sus intuiciones acerca del espacio social en un concepto matemáticamente definible. Por cierto Bourdieu tenía algún conocimiento de matemáticas, y cuando habla de *espacio social* no lo hace en un mero sentido metafórico (Croizer, 2002: 195), sino que está proponiendo una geometrización de su objeto.

El ACM brinda representaciones gráficas del espacio social. Pero también se lo podría utilizar para la determinación de las clases y fracciones sociales. La clase “preconstruida”, tal como funciona para el sentido común y como aparece en las categorías

¹⁷¹ Sobre la complementariedad entre el ACM y la técnica de la clasificación ascendente jerárquica, cf.

socio-profesionales del INSEE, podría ceder su puesto a la clase científicamente construida, en base a un conjunto de propiedades pertinentes, esto es, a la clase estadística entendida como clase “teórica”, que ocupa una región determinada del espacio social, o en su representación gráfica “en el papel”. Así, la clase social definida aristotélicamente por una propiedad o una conjunción de propiedades, podría ser suplantada por una clase estadísticamente construida¹⁷².

En ocasiones, Bourdieu parece inclinarse en dirección a una determinación matemática de la clase social. Por ejemplo, cuando escribe que la clase social se define «por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes que les confiere a cada una de ellas y a los efectos que ejercen su valor propio» (DIS: 118). Esta podría ser la base para una construcción estadística de la clase mediante el ACM¹⁷³.

Sin embargo, Bourdieu también afirma que la construcción de la clase *no* es lo que realmente importa: «Sólo se puede dar cuenta de una manera a la vez unitaria y específica de la infinita diversidad de las prácticas a condición de romper con *el pensamiento lineal*, que no conoce más que las estructuras de orden simple de la determinación directa, para dedicarse a reconstruir las *redes* de relaciones entremezcladas, que están presentes en todos los factores. La *causalidad estructural de una red de factores* es totalmente irreductible a la eficacia conjunta del conjunto de las relaciones lineales de diferente fuerza explicativa que las necesidades del análisis obligan a aislar, las que se establecen entre los diferentes factores tomados uno por uno y la práctica considerada; a través de cada uno de los factores se ejerce la eficacia de todos los demás; la multiplicidad de las determinaciones conduce no a la indeterminación sino por lo contrario a la sobredeterminación» (DIS: 119). Más allá de la resonancia althusseriana de la terminología, aquí lo fundamental es dar cuenta de las prácticas.

Lebart *et al.*, 1995: 185-206.

¹⁷² De la clase estadística siempre se puede volver a la clase lógica: «una vez que la jerarquía de las clases está construida, ella puede *a posteriori* recibir una definición muy simple mediante una llave descendiente que no ponga en juego más que un pequeño número de caracteres» (Benzécri, 1978: 241).

¹⁷³ Como observaba Cibois, en el análisis de encuestas el ACM permite visualizar gráficamente conjunciones de modalidades de respuesta que son asimilables a los tipos ideales. El ACM puede concebirse así como un método “weberiano” por oposición a los métodos “durkheimianos” dirigidos hacia la búsqueda de correlaciones —como el análisis de regresión, o el *path-analysis* (Cibois, 1981: 343).

Cuando Bourdieu propone operar *tota simul*, con la configuración de todas las variables pertinentes consideradas simultáneamente, hay dos maneras posibles de entender esto. La primera alternativa es construir las clases a partir de variables de base a la manera de un índice multidimensional. En vez de un índice unidimensional como el NES, o de la simple posición en las relaciones de producción, el ACM puede ser utilizado para construir estas macrounidades.

Pero hay un peligro en este procedimiento. Si se lo lleva al extremo de conjugar en un índice «lo esencial de la información concentrada en un conjunto de factores tal como el indicador de status socio-cultural construido por Ludovic Lebart y Nicole Tabard para “resumir” la información disponible sobre cada familia —profesión de los ascendientes, edad de terminación de los estudios y nivel de instrucción de ambos cónyuges— (...) [ocurre que,] «como estos autores lo observan muy justamente, no se le puede reconocer un “poder explicativo” a este variable sintética sino a condición de entender el término “explicativo” en un sentido estrictamente estadístico (...) Lejos de hacer avanzar la investigación, el uso ingenuo de estos índices tendría como efecto excluir la cuestión de la configuración particular de las variables que está operando en cada caso» (DIS: 126n1). Hablar del mayor poder explicativo “en un sentido estrictamente estadístico”, equivale a producir una “clase construida” que en el límite dejaría por completo de funcionar como representación, al menos como una representación con sentido: la clase estadística perfectamente realizada pierde todo significado, y se vuelve inútil a los efectos explicativos¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Un par de décadas atrás, a Lazarsfeld ya se le presentaba esta dificultad acerca de qué meter “dentro” de la variable (como indicador de ésta), y que dejar “fuera” (como formando parte otra variable, relacionada con la primera). Preguntándose si la discriminación hacia minorías étnicas debería considerarse como parte del universo de indicadores de la variable “autoritarismo” antes que como una variable diferente relacionada con ésta, Lazarsfeld observaba que «no es fácil decir cuáles deberían ser los indicadores y cuáles los correlatos de un concepto» (Lazarsfeld 1993 [1959]: 244). En el modo nominalista en que Lazarsfeld planteaba la cuestión, el problema sería el de determinar un límite preciso entre una y otra variable, lo que tiene sentido cuando el análisis está orientado hacia la posibilidad de aislar los efectos de cada variable (de ahí que se suela hablar de problemas de “contaminación”). Lamentándose por la carencia de una buena clasificación de los principales tipos de indicadores, cuya construcción demandaría una «teoría completa de los signos», Lazarsfeld buscaba refugio en el *principio de la intercambiabilidad de los indicadores*: «Si disponemos de un universo de indicadores razonables para un concepto, poco importa cuál subconjunto elijamos» (Lazarsfeld, 1993 [1959]: 245). Aunque no le quitara el sueño, Lazarsfeld tampoco se engañaba sobre la circularidad lógica de esta solución pragmática: «¿Qué es un universo de indicadores razonables? Obviamente podríamos seleccionar indicadores no razonables que

El índice más perfeccionado no sería más que un modo de recaer en la clase como principio explicativo privilegiado: se estaría nuevamente frente a la eficacia de una variable individual. Con el agravante de que se trataría de una variable engañosa, puesto que, con este procedimiento, no se habría eliminado a las otras variables —sexo, edad, tipo de residencia, pertenencia étnica, etc.— sino que éstas seguirían estando presentes por la vía de las asociaciones mantenidas con las modalidades seleccionadas. Si lo que importa es *explicar* las prácticas, cualquier variable individual sólo permitirá de manera parcial dar cuenta de ellas.

Además, como señalaban Bourdieu y M. de Saint-Martin no hay olvidar que «*el espacio de las propiedades es también un campo de luchas por la apropiación*» (1978: 5-6). La distribución de las propiedades no es más que un resultado *provisorio* de las luchas por su transformación o conservación: «Las propiedades no funcionan como capital, es decir, como relación social de *poder*, más que dentro y por el campo que las constituye como objetos e instrumentos de lucha, arrancándolas así a la insignificancia social a la que estarían destinadas en otro campo o en otro estado del campo» (1978:6) . Si ello es así, el índice, instrumento de medición lo más perfecto posible, cuya estabilidad se concibe casi como definitiva, para su aplicación reiterada en el análisis comparativo, supondría congelar el resultado de esas luchas, en las que las relaciones de equivalencia entre los distintos tipos de capital, constitutivas del volumen global del capital, están siempre en disputa.

La segunda alternativa, aquella por la que opta Bourdieu, supone trabajar *tota simul* con el conjunto de las variables pertinentes, pero sin resumirlas en un índice. «En vez de pedirle a la tecnología estadística que resuelva un *problema que sólo podría desplazar*, es necesario, mediante un análisis de las divisiones y variaciones introducidas, en el seno mismo de la clase recortada por la variable principal, por las diferentes variables secundarias (sexo, edad, etc.), *interrogarse sobre todo aquello que, estando presente en la definición real de la clase, no es conscientemente tomado en cuenta en la definición nominal*, la que resume el nombre empleado para designarla y, en consecuencia, en la interpretación de las relaciones en las cuales se la hace intervenir » (DIS: 115, mis itálicas-db).

violaran la regla de la intercambiabilidad» (Lazarsfeld 1993 [1959]: 245).

No cabe demandarle a la estadística que produzca mágicamente un principio de inteligibilidad. Pero sí, en cambio, el ACM puede ser un recurso para producir una imagen del espacio social que alcance a dar cuenta de su complejidad, atendiendo al peso de las demás relaciones que “arrastra” consigo cada relación¹⁷⁵. El plano factorial actuará como una suerte de recordatorio de todas las propiedades pertinentes que están en juego y brindará indicaciones acerca de sus relaciones.

Esta segunda alternativa lleva a un cambio radical: la renuncia a construir un concepto operacional de la clase social. Centrar la cuestión en la construcción de un índice semejante, aun concibiéndolo de modo multidimensional, sería desviarse del objetivo: no se trata de clasificar a individuos, sino de dar cuenta de la estructura del espacio social.

Se ha visto en el artículo de 1984 cómo ésta fue la vía por la que terminó optando Bourdieu. En 1989, en la conferencia de Madison, se ha afirmado en esta idea: «*El objetivo mayor de las ciencias sociales no es construir clases*» (RAI: 53, mis itálicas-db). El objetivo no es identificar clases preexistentes, como si éstas fueran las que estuvieran actuando, a la espera de que el científico las descubra. El problema de la clasificación (*classement*), continúa Bourdieu, no es un problema científico sino *político*, «que surge, en la práctica, en la lucha política, toda vez que se quiere construir grupos reales, por una acción de movilización cuyo paradigma es la ambición marxista de construir al proletariado como fuerza histórica» (RAI: 53).

Para Bourdieu, asumir plenamente la noción del espacio social basada en el principio de una aprehensión relacional del mundo social, equivale a disolver la clase social como concepto científico: «los seres aparentes, directamente visibles, ya se trate de individuos o de grupos, existen y subsisten en y por la *diferencia*, es decir en tanto ocupan *posiciones relativas* en un espacio de relaciones que, aun siendo invisible y siempre difícil de ser expresado empíricamente, es la realidad la más real (el *ens realissimum*, como decía la escolástica) y el principio real de los individuos y de los grupos» (RAI: 53).

La expresión “*la realidad la más real*”, cuya redundancia parece dirigida a aventar cualquier equívoco, ya aparecía en “*Le patronat*” (1978). Sin embargo, Frédéric

¹⁷⁵ En palabras de Bourdieu, el ACM permite producir «una *imagen verdadera*, es decir una *representación estructuralmente homóloga*» de la estructura objetiva (NOB: 335).

Vandenberghé, reflexionando sobre la célebre fórmula de Bourdieu —“lo real es relacional” (1994: 17)— desde la perspectiva del *realismo crítico* de Roy Bhaskar, sostiene que en Bourdieu el uso de los términos *real* o *realidad* se daría siempre entre comillas (Vandenberghé, 1999: 39), configurando un caso de «cobardía ontológica».

Hay que reconocerle a Vandenberghé su honestidad intelectual, ya que hace mención de una carta de Bourdieu en la que éste se defiende de ser un cripto-racionalista, y afirma que «como Bhaskar, cuyo trabajo [he] descubierto recientemente, [he] sido siempre un realista» (Vandenberghé, 1999: 62n55). Esta no parece ser la afirmación de una persona ontológicamente escéptica¹⁷⁶. Vimos que desde el inicio de su carrera Bourdieu optó por la ciencia, en vez de la filosofía. Y aunque es evidente que siempre continuó haciendo filosofía, raramente plantea la discusión a fondo en el terreno propiamente filosófico: lo suyo es más bien un tratamiento sociológico de problemas filosóficos¹⁷⁷. En este aspecto Bourdieu fue un continuador consecuente de Durkheim, una de cuyas intenciones centrales era «la tentativa de transferencia del kantismo, atribuyendo a la sociedad lo que éste atribuye a la razón» (Chamboredon, 1975: 14).

El espacio social concebido como un espacio de relaciones viene a sustituir a la clase en un sentido ontológico: «hablar de espacio social es resolver, haciéndolo desaparecer, el problema de la existencia o no de las clases, que desde siempre dividió a los sociólogos» (RAI: 54). Desaparece la clase social concebida como una entidad transcendental, como el principio milagroso de todas las prácticas¹⁷⁸. Sin embargo, aclaraba Bourdieu, esto no significa renunciar a lo esencial, a lo que hay de válido en la idea de clase, esto es, «la diferenciación social, que puede ser generadora de antagonismos individuales y

¹⁷⁶ Benzécri también es un realista (una tendencia frecuente entre los matemáticos, desde Pitágoras en adelante), aunque en el marco de la *filosofía perennis* tomista. Cf. sus comentarios sobre Cassirer (Benzécri, 1978: 240).

¹⁷⁷ Los títulos y subtítulos de algunas de sus obras son una clara indicación de esta disposición: *Esbozo de una teoría de la práctica* (por *Esquisse d'une théorie des émotions*, de Sartre), *Crítica social del juicio* (por Kant), *Meditaciones pascalianas* (por las *cartesianas* de Husserl), “*Animadversiones in Mertonem*” (por Leibniz), etc.

¹⁷⁸ Romper con la idea de la clase como sustancia supone hacerlo, correlativamente, decía Bourdieu, «con la metafísica de la toma de conciencia y de la conciencia de clase, suerte de *cogito* revolucionario de la conciencia colectiva de una entidad personificada» (1984: 6).

eventualmente de enfrentamientos colectivos entre los agentes situados en posiciones diferentes en el espacio social» (RAI: 54).

Lo que hizo Bourdieu en los análisis de correspondencias presentados en *La distinción*, fue construir el espacio de los estilos de vida *en base a indicadores sobre sus prácticas culturales* (pues éstas fueron las variables activas), y verificar la *correspondencia* entre las regiones de este espacio y las del espacio de los individuos, para lo cual se limitó a hacer uso de las categorías del INSEE (las fracciones de clase). Aunque Bourdieu podría haber jugado con la idea de una construcción estadística de las clases mediante el ACM, ni en *La distinción* ni en ninguna obra posterior construyó las clases de este modo, y hasta el final continuó recurriendo a la tipología de las CSP producida por el INSEE.

Bourdieu es fuertemente crítico con respecto a las categorías del INSEE, en las que ve «un bello ejemplo de *conceptualización burocrática*» (REPO: 212), vale decir que las considera como preconstrucciones no científicas. Pero al mismo tiempo las utiliza con toda libertad, y no tiene reparos en hablar de “clases” y de “fracciones” para referirse a ellas. Para Bourdieu, este es un modo de dejar atrás la «oposición teológica entre las teorías de las clases sociales y las teorías de la estratificación» (QSO: 54), alternativa que, es sabido, ha desvelado a más de un sociólogo empírico de inspiración marxista. Hay que superar la falsa disyuntiva «entre una teoría pura (y dura) de las clases sociales, pero que no se basa en ningún dato empírico (posición en las relaciones de producción, etc.) y que carece de toda eficacia para describir el estado de la estructura social o de sus transformaciones, y trabajos empíricos, como los del INSEE, que no se basan en ninguna teoría, pero que proporcionan los únicos datos disponibles para analizar la división en clases» (QSO: 53-54).

Ya con Boltanski en 1975, Bourdieu había establecido que «siempre hay una distancia (*décalage*) entre lo nominal y lo real (más o menos grande según las épocas y según los sectores de una misma formación social)» (1975c: 105). Pero en esa época se encontraba más apegado a la denuncia del significado social de esa distancia que a la manera de superarla metodológicamente¹⁷⁹. Muy poco después, ya avanzada su “ruptura

¹⁷⁹ «Las taxonomías positivistas como las taxonomías del INSEE o las “clases” de la sociología americana (inmensa denegación de las clases) son el producto de un registro de lo dado tal como se da, que contiene

metodológica”, Bourdieu le reconocería un mayor valor a esas construcciones “positivistas”: «hay más verdad sobre las clases sociales en las tablas cuadradas de los estadísticos que en todas las cabezas de los “teóricos” y (...) menos pensamiento en aquellos que piensan que en aquellos que se conforman con dar a pensar» (Bourdieu y Saint-Martin, 1976: 80).

Si es cierto que estas CSP son *preconstrucciones*, lo son solamente en un sentido científico. Las CSP —o las clases— no dejan de ser construcciones que existen y producen efectos en la realidad, aunque no se encuentren en el principio de la realidad¹⁸⁰. Las CSP no son el producto de un capricho arbitrario de funcionarios y estadísticos (o por lo menos no solamente de éstos), son el resultado de todo un proceso histórico de construcción¹⁸¹.

Bourdieu no plantea que haya que “crear” a pie juntillas en esta “preconstrucción” que es la CSP: científicamente, la clase es un *nombre* y no una entidad real. Es por cierto un nombre con el que los agentes juegan, y que puede producir sus efectos, pero no hay que tomarla como el principio único y autosuficiente de las prácticas, por más que “comande” en gran medida a las prácticas, so pena de perder de vista todas las otras características que la CSP arrastra consigo¹⁸². Lo que cuenta para Bourdieu es «la *clase objetiva*, como conjunto de agentes colocados en condiciones de existencia homogéneas (...) que producen sistemas de disposiciones homogéneas» (DIS: 112), y a los que se puede adjudicar una cierta probabilidad de desarrollar determinados comportamientos: las CSP pueden funcionar como indicadores de clases de *habitus*.

implícitamente una adhesión al orden establecido» (1975c: 105-106, mis itálicas-db), afirmaba Bourdieu en aquel entonces.

¹⁸⁰ Ya en 1928 lo decían los Thomas en su célebre “teorema”: «si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias» (cf. Merton, 1995).

¹⁸¹ Esto queda bien ilustrado en el libro de Boltanski (1999 [1982]) acerca del proceso de constitución de la categoría de los cuadros (*cadres*).

¹⁸² «Sería menos probable el olvido de que los O.S [por *ouvriers spécialisés*, los “obreros especializados”, que en Francia son los menos calificados] son en gran parte mujeres e inmigrados si se hubieran constituido grupos fundados en el sexo o en la nacionalidad de origen al interior de la clase obrera. Por otra parte, el paralogismo del factor aparente no sería tan frecuente ni no fuera la simple retraducción de los juegos de legitimación por los cuales los grupos tienden a poner al frente tal o cual propiedad legítima» (DIS: 114n8).

Lo que propone Bourdieu es un cambio radical de perspectiva, superador tanto de la clase aristotélica —o lógica—, como de la clase estadística. La representación de los espacios sociales a través de los planos factoriales obtenidos mediante el ACM proporcionará el tipo de visión de conjunto apto para superar tanto al análisis estándar de variables aisladas, como a la reducción indiscriminada de la complejidad social a factores estadísticamente contruidos.

3. Más allá de *La distinción*: el uso del ACM por Bourdieu

En el proceso de construcción de *La distinción* Bourdieu renuncia a producir un análisis de correspondencias que arroje como resultado un plano factorial representativo del espacio social en su conjunto; de hecho, en su obra posterior no se registran tentativas de reincidir en esta vía, y en vez de ello, Bourdieu se contenta con reproducir la versión resumida del “esquema teórico” de *La distinción*, introducido en su Conferencia de Todaï de 1989 (NOB: 379; RAI: 21).

Sin embargo, el ACM pasará a ser la herramienta privilegiada gracias a la cuál le será posible mostrar la estructura de los diferentes campos que componen ese espacio social mayor. Es que el ACM, como Bourdieu lo ha afirmado tantas veces, parece ser la técnica perfecta para su teoría: «Es una técnica relacional de análisis de datos cuya filosofía corresponde exactamente a lo que es, en mi opinión, la realidad del mundo social. Es una técnica que piensa en términos de relaciones, como precisamente intento hacerlo con la noción de campo» (REPO: 72). En este sentido, no es exagerado plantear que, sin el ACM, Bourdieu no habría podido desarrollar su teoría en los términos en que lo hizo, mediante su aplicación a variados campos¹⁸³.

Luego de “Anatomía del gusto”, la primera aplicación del ACM aparece en “Le patronat”, donde se presentan planos factoriales a partir del análisis realizado sobre datos correspondientes a 216 presidentes de las más importantes empresas francesas (1978: 10-

¹⁸³ Hasta en su último libro, Bourdieu reivindicaba «la afinidad entre este método de análisis matemático y el pensar en términos de campo» (SCI: 70), e incluso daba a entender que, disponiendo de los datos, no habría mejor manera de describir el “campo de los estudios sobre la ciencia” que mediante un ACM (SCI: 90).

11). Posteriormente a *La distinción*, Bourdieu prosiguió aplicando el ACM a muchos de los campos sobre los que trabajó empíricamente: el espacio de las facultades y el de las facultades de humanidades (HOM), el campo de las *Grandes Écoles* (NOB), el de los constructores de viviendas individuales (1990, y SSE) y el de las editoriales francesas (1999).

Otras veces Bourdieu no aplica el ACM, ya sea porque no tiene sentido hacerlo (caso del campo doméstico) o porque carece de los datos necesarios y se contenta entonces con un “diagrama teórico” (por ejemplo, el campo literario francés a fines del siglo XIX, en RAR: 176).

Y también hay casos en los que, aún disponiendo de abundantes datos, Bourdieu no utiliza el ACM, como en la investigación sobre los obispos (1982c). En base a los resultados de la encuesta, Bourdieu desechó el ACM y renunció a la idea de un “campo episcopal”, optando por centrar el análisis en la posición de los obispos en el campo del poder (Saint-Martin, 2005: 72); aquí la teoría se modificó en función de los datos.

Aunque vinculadas con sus estudios empíricos acerca del mercado habitacional, las últimas reflexiones de Bourdieu acerca del *campo económico* son puramente teóricas, y no hace uso del ACM para producir una representación de la estructura de este campo. En este caso los agentes son las empresas que «crean el espacio, es decir el campo económico, el que no existe más que por los agentes que se encuentran en él y que deforman el espacio en su vecindad, confiriéndole una cierta estructura. Vale decir que es en la relación entre las distintas “fuentes del campo”, es decir entre las diferentes empresas de producción, que se engendran el campo y las relaciones de fuerza que lo caracterizan» (SSE: 235).

Bourdieu no realizó ningún estudio empírico sobre el campo económico global. Sin embargo, la fecundidad heurística de la noción de campo, lo llevaba ya a construir su objeto discriminando toda una serie de capitales en las que podría basarse para definir un conjunto de variables pertinentes. Así la fuerza de los agentes, las empresas, dependería de sus *strategic market assets*, o sea del volumen y de la estructura del capital poseído, en sus especies de capital cultural (especificado en este caso en capital tecnológico, jurídico y organizacional), comercial, social y simbólico, y Bourdieu avanzaba en la operacionalización resignificando estos conceptos; para el caso, el capital simbólico debería definirse como «el dominio de los recursos simbólicos fundados sobre el

conocimiento y el reconocimiento, como la imagen de marca (*goodwill investment*), la fidelidad a la marca (*brand loyalty*), etc.» (SSE: 237).

Ahora bien, en alguna ocasión Bourdieu dejó entender que había que considerar el uso del ACM como una suerte de sucedáneo. Así se expresaba en *Las estructuras sociales de la economía*: «A la espera de la producción de una formalización que obedezca a estos principios, es posible ayudarse con el análisis de correspondencias, cuyos fundamentos teóricos son muy semejantes, para traer a luz la estructura del campo económico, es decir el verdadero *principio explicativo* de las prácticas económicas» (SSE: 235n1).

Cabe interrogarse sobre las razones de esta reticencia. Por un lado, el ACM brinda una descripción estática de la estructura, si bien es cierto que puede llegar a reflejar de manera sincrónica los resultados de los movimientos acaecidos en el espacio social. Pero, sobre todo, el análisis de correspondencias es una técnica estadística puramente descriptiva que no prejuzga sobre las relaciones de causalidad entre las distintas variables implicadas en el análisis: en un ACM no hay distinción posible entre variables independientes y dependientes, por lo que no hay posibilidad de llegar a elaborar un modelo, en el sentido estadístico usual.

En mi entrevista con Ludovic Lebart le pregunté su opinión acerca de las razones por las que el ACM podría no ser una técnica totalmente satisfactoria para Bourdieu. La respuesta de Lebart, muy seguro de sí, fue: «el análisis de correspondencias puede dar ideas, pero no creo que fuera eso lo que Bourdieu quería decir. *El análisis de correspondencias no es realmente un modelo*; al contrario, es intentar representar asociaciones, con lo menos posible de modelo. Se lo utiliza como un instrumento de observación. Pienso que es esto lo que quiso decir Bourdieu: es una herramienta polivalente que puede servir momentáneamente para eso, para dar ideas; *no es la herramienta formalizada que corresponde exactamente a su teoría*».

Cabe recordar aquí los principios de la *analyse des données* (ADD) tales como fueron establecidos por J.-P. Benzécri. El primer principio era expresado muy sintéticamente en la fórmula: «*estadística no es probabilidad*» (Benzécri *et al.*, 1973: 3). En tanto que el segundo principio enunciaba con claridad la dirección en debe operar el método «*El modelo debe seguir los datos, y no la inversa (...) lo que necesitamos es un método riguroso que extraiga estructuras a partir de los datos*» (Benzécri *et al.*, 1973: 6).

Las técnicas de la ADD simplemente no fueron diseñadas para funcionar en un sentido probatorio. Bourdieu intenta forzar el ACM, pero termina llegando a la conclusión que no es el instrumento requerido para producir un modelo de su teoría.

Cuando Bourdieu hablaba de leyes sociales lo hacía siempre en un sentido probabilista: es que en efecto, el habitus no está concebido como un conjunto de disposiciones que pueda producir mecánicamente efectos predeterminados, sino que los realiza tendencialmente. Y no hay nada en el ACM que permita elaborar un modelo del funcionamiento del campo y de los habitus en este sentido probabilista.

Por cierto hay modelos estadísticos, como los de regresión, en todas sus variantes, que son aptos para establecer relaciones de causalidad entre las variables. Pero estos modelos son justamente aquellos que Bourdieu recusaba en base a su argumento de la contaminación: están planteados siempre para mostrar los efectos de unas variables sobre otras¹⁸⁴. Podemos conjeturar que lo que hubiera querido Bourdieu es llegar a un modelo que permitiera operar *tota simul* como el ACM, y que al mismo tiempo fuera apto para establecer relaciones de causalidad de la estructura del espacio social y de los habitus hacia las prácticas. Este modelo no existe y se puede poner en duda la posibilidad de generarlo.

Así, el mismo Lebart distingue tajantemente entre por un lado los enfoques exploratorios —los de la ADD— y por el otro los enfoques inferenciales y confirmatorios más próximos de la estadística clásica (Lebart, Morineau, y Piron, 1995: 209), planteándose el problema de su articulación. Esta división, como es evidente, no hace más que reproducir la vieja distinción de Reichenbach entre descubrimiento y prueba, institucionalizada en el *mainstream* epistemológico y repudiada por Bourdieu.

Pero al mismo tiempo en *Las estructuras sociales de la economía* Bourdieu volvía a reafirmar las virtudes del ACM: «se puede esperar del análisis de correspondencias, el cuál, *así utilizado, nada tiene del método puramente descriptivo que quieren ver en él quienes lo oponen al análisis de regresión*, que haga visible la estructura de las posiciones, o, lo que es lo mismo, la estructura de la distribución de los poderes y de los intereses

¹⁸⁴ El análisis de regresión logística, por ejemplo, permite trabajar con variables discretas, como el ACM. Pero según Desrosières, «la idea que las leyes y sus efectos son transportables y reproducibles, con tal de que se respeten las condiciones *ceteris paribus*, subyace a esta manera de tratar las variables sociológicas, y proviene de las ciencias de la naturaleza» (Desrosières, 1996).

específicos que determina y *explica* las estrategias de los agentes» (SSE: 128-129)¹⁸⁵. A la «simple descripción» Bourdieu oponía el «verdadero modelo explicativo»; con lo que la alternativa ya no se planteaba entre exploración y confirmación. Colocado en la perspectiva de un *ars inveniendi*, el ACM se convierte en un generador de hipótesis causales.

Es interesante comparar el capítulo 2 (SSE) sobre “El Estado y la construcción del mercado” con el artículo de 1990 en que se basa. Como siempre, Bourdieu introduce cambios, a veces mínimos. En este caso, las modificaciones van todas en el sentido de reafirmar las virtudes explicativas del ACM. Por ejemplo: «[La *eficacia explicativa* del análisis de correspondencias se ve bien en el hecho que] la correspondencia entre el espacio de las posiciones y el espacio de las tomas de posición es casi perfecta» (SSE:137; la parte entre corchetes de esta cita no figuraba en el original, 1990b: 80). O también: «el análisis de correspondencias —a través de la distribución según los dos primeros factores— manifiesta la distribución de las fuerzas en presencia [y, a través del vínculo de implicación sociológica (y no lógica) que une las tomas de posición a las posiciones, revela el principio de las estrategias de lucha que apuntan a conservarla o a transformarla]» (SSE: 140; entre corchetes, el agregado en la revisión).

Se ve como las modificaciones son esencialmente retóricas, tendiendo a remarcar el potencial explicativo del ACM. Es en la apelación a este “vínculo de implicación sociológica” que se fundamenta la explicación. Por lo demás, la estructura de la explicación continuaría siendo la misma que en *La distinción*: se trata de mostrar la homología entre los dos espacios de las posiciones y de las tomas de posición. Excepto por este detalle: en los planos factoriales de *La distinción* aparecían efectivamente esos dos espacios. A partir de un ACM generado por indicadores sobre los gustos y prácticas culturales (únicas variables *activas*) —entendidas como “tomas de posición”— en *La distinción* se podía ver luego como los individuos (*ilustrativos*) pertenecientes a diferentes clases y fracciones —a distintas posiciones— “caían” en distintas zonas del plano factorial.

¹⁸⁵ El fragmento citado reproduce, con ligeras modificaciones, expresiones del artículo sobre la construcción del mercado de la vivienda (1990b).

Aquí el procedimiento es inverso: si uno atiende a las 45 modalidades activas seleccionadas para la construcción de los planos factoriales (SSE: 151), ninguna de ellas tiene que ver con las tomas de posición de los 95 individuos considerados. Son indicadores de capital cultural y social, de la afiliación institucional en base a la cual intervienen en el campo (dependencias gubernamentales, bancos, empresas constructoras...), etc., vale decir de las *posiciones*. En lo que respecta a las *tomas de posición*, fuerza es reconocer que no están presentes como tales en el diagrama; o, más exactamente, debemos deducir que *se manifiestan en los individuos* identificados cada uno de ellos por su nombre y apellido.

Aquí no hay nada equivalente al papel que jugaba la CSP en *La distinción* que permitía anclar lo que significaban los individuos en términos de su posición. En realidad, sobre las tomas de posición, todo lo que sabemos es a partir de lo que nos informa Bourdieu en sus comentarios acerca del diagrama factorial. Por ejemplo: «Antoine Jeancourt-Galignani y Georges Crepey, especializados ambos en los problemas del financiamiento de la vivienda, representan por sí mismos *todo un programa*» (SSE: 132); o también: «En este debate, el ministerio de Finanzas y el ministerio del Equipamiento (fuertemente opuestos en el segundo eje) presentan por lo tanto tesis antagonistas, incluso inconciliables» (SSE: 138).

Ya en *Homo Academicus* (1984) se usaba básicamente el mismo procedimiento, cuando en el espacio de las facultades de humanidades estructurado en base a indicadores de posición se proyectaban los individuos. Observando a estos individuos, afirmaba Bourdieu, «salta a la vista de cualquier observador familiarizado en detalle con los acontecimientos universitarios de 1968» que la estructura de las posiciones se corresponde con la distribución de las tomas de posición (HOM2: xvii)¹⁸⁶.

La explicación supone, como siempre, destacar la relación de homología en base a la cual las tomas de posición están dependiendo de las posiciones ocupadas por los agentes en la estructura del campo. Pero contrariamente a lo que hacía en *La distinción*, los datos del ACM sólo versan sobre uno de los términos de esta relación, en tanto lo referido a las

¹⁸⁶ Sin embargo, esta homología podía pasar desapercibida en la primera edición, donde el diagrama sólo identificaba a los individuos por sus iniciales (HOM:289). Recién en la edición inglesa aparecerá el diagrama con el nombre completo de los individuos (HOM2: 276), reproducido luego en el postfacio a la 2a edición francesa (HOM3: 290).

tomas de posición aparece solamente en el comentario de Bourdieu que se basa en otras fuentes que ni intervienen en el ACM ni son procesadas bajo ninguna otra forma en términos cuantitativos. En realidad, en el corazón mismo del esquema explicativo de Bourdieu aparece la presencia irremplazable de lo cualitativo.

Posteriormente a *La distinción*, la casi totalidad de los ACM realizados por Bourdieu exhiben esta misma estructura explicativa. Se genera el ACM partiendo de variables de base (cuyas modalidades serán las activas), lo que permite hacer visible la estructura del campo y la posición de los individuos en él. Luego, el plano factorial es el elemento básico para la interpretación de otros materiales que podrán ser de naturaleza tanto cuantitativa o como cualitativa.

Así, el uso que hizo Bourdieu del ACM fue por sobre todo el de una ayuda para pensar¹⁸⁷ y, accesoriamente, el de un medio para la exposición de los resultados de sus análisis. Si cabe concederle tanta atención al uso del ACM por Bourdieu, es porque realmente se trata de una técnica cuyo uso contribuyó a ennoblecer, además de permitirle desarrollar la que él llamaba, con algún humor tal vez, su “ley de la gravitación social universal” (cf. Passeron, 2003: 25).

¹⁸⁷ Una utilización del ACM que por otra parte Bourdieu continuó propiciando hasta en su último libro de 2001, como «uso metódico de la comparación» (SCI: 90). En efecto, como se verá, también en el campo científico «el espacio de las posiciones comanda (en términos de probabilidades) el espacio homólogo de las tomas de posición, es decir de las estrategias y de las interacciones» (SCI:116-117; cf. también SCI: 118 y 122).

CAPÍTULO 5

LA EPISTEMOLOGÍA DE PIERRE BOURDIEU: EL CAMPOCIENTÍFICO

Luego del *Oficio del sociólogo*, las ideas epistemológicas de Bourdieu evolucionarán rápidamente hasta alcanzar su versión final con *Science de la science et réflexivité* (2001).

Mostraré aquí cómo, a partir de las nociones de comunidad científica y de ciudad científica, Bourdieu desarrolló su propuesta del campo científico como una teoría sociológica de la ciencia a la vez que como la base de su epistemología.

Luego expondré las ideas de Bourdieu acerca de la objetividad científica y de la naturaleza de la prueba empírica y, en relación con éstas las raíces que mantiene, tanto en Bachelard como en Popper.

Por último, examinaré su propuesta de socioanálisis, entendido como un recurso epistemológico que involucra la puesta en uso de la teoría sociológica en favor de la construcción de un conocimiento objetivo de lo social.

1. De la ciudad al campo

Un error recurrente en muchos comentaristas es el presentar sistema de Bourdieu en una forma cerrada, basándose en elementos que pertenecen a diferentes etapas de su pensamiento. Este es un efecto especialmente pernicioso en lo que hace al *Oficio*, que se suele tomar como expresión del pensamiento epistemológico de Bourdieu, cuando se ha visto la naturaleza híbrida de una obra producida en una co-autoría no exenta de conflictos y disensos.

Es un hecho que, más allá de la ausencia de una autocrítica explícita, luego de 1970 Bourdieu renuncia a la idea de una teoría del conocimiento de lo social. Por algo cuando Louis Pinto (2000: 109-150) o David Swartz (1997: 52-64) discurren sobre la “teoría de la teoría” o la “metateoría del conocimiento sociológico” en Bourdieu, eluden cuidadosamente el uso de esa expresión. ¿Debemos creerle a Bourdieu cuando en su

diálogo con Wacquant afirma que nunca quiso resignarse a los *meta-discursos universales sobre el conocimiento del mundo social?* (REPO: 134). Es probable que a Bourdieu en 1992 le resultara más cómodo enunciar —e incluso creer— que nunca sostuvo una teoría del conocimiento de lo social, pero nos consta que no fue así...

Posteriormente al *Oficio*, la idea de una teoría del conocimiento sociológico sólo es vuelta a afirmar en la entrevista con Otto Hahn de 1970, un texto cuya naturaleza transicional se nos aparece retrospectivamente con toda claridad. Esta es la última mención de la T1 y al mismo tiempo la primera aparición del campo científico así como de la idea de *capital científico* (1970: 14). Esta coincidencia entre la idea de una T1 y la del campo científico, lejos de ser casual, debe ser tomada como un indicio del proceso por el cual Bourdieu pasó de una categoría a la otra.

En la última parte del *Oficio*, ya se evidenciaba la tensión interna entre la necesidad de una “teoría del conocimiento de lo social” por un lado, y la idea de la sociología como una ciencia “como las demás” —sólo que enfrentada a mayores “dificultades sociales”— por el otro. Así, aunque se comenzaba sosteniendo que la sociología de la sociología «no puede fungir, por sí misma, como reflexión epistemológica» (MET: 107), se terminaba afirmando que «A la cuestión de saber si la sociología es o no una ciencia, y una ciencia como las demás, hay que sustituir la cuestión del tipo de organización y de funcionamiento de la ciudad científica más favorable a la aparición y el desarrollo de una investigación sometida a controles estrictamente científicos» (MET: 111). En las últimas páginas, la tensión se resolvía claramente en favor del segundo de los términos. La T1 ya aparecía reduciéndose a una sociología de la sociología, o sea de la comunidad científica sociológica.

En el *Oficio* la noción de “campo científico” está totalmente ausente, y se habla indiferentemente de ciudad científica (por *cit  scientifique*, o *cit  savante*) o de comunidad. Por supuesto, la idea de *cit  scientifique*, es tomada directamente de Bachelard, en cuyo pensamiento cumple un papel fundamental¹⁸⁸. En Bachelard no puede haber ciencia

¹⁸⁸ Pocos términos como el de *cit  scientifique* han sido tan castigados al ser volcados al español. Mientras que en la traducción del *Oficio* se habla de “fortaleza científica” («ya no es griego, sino feudal», observaba sarcásticamente J.-C. Passeron), en *La formación del espíritu científico* se propone “mundo del saber”, “ciencia”, etc... En este último caso, el resultado es la desaparición literal de una categoría del

propriadamente hablando más que en el seno de una ciudad científica; exactamente en el mismo sentido en que Kuhn plantearía luego la necesidad de una comunidad científica constituida en base a un paradigma.

Por cierto que en Bachelard la idea de ciudad científica está lejos de funcionar como un concepto sociológico: es más bien una función psicológica corporizada, un «superyó», que concentra las virtudes de la vigilancia al servicio del progreso científico (Bachelard, 1986 [1949]: 70). Pero que también puede ser vista como un modelo de aspiración. Aunque históricamente la ciudad científica no deje de ser «una ciudad humana» (Bachelard, 1986 [1949]: 132), es posible concebirla como una utopía: «la definición de la ciudad científica como sociedad de escolares permanentes permite concebir la escuela como modelo de organización de toda la sociedad», propone Didier Gil (1993: 6).

Por otro lado, cuando hablaban de *comunidad* científica los autores del *Oficio* se remitían sobre todo a Michael Polanyi (texto de ilustración nº 73). En cambio R. K. Merton y Thomas Kuhn apenas se hacían presentes en notas al pie de página¹⁸⁹, en las que también eran mencionados K. Popper y B. Barber.

En el *Oficio* se llegaba por momentos a insinuar una cierta diferenciación entre la *comunidad* y la *ciudad*, como cuando los autores planteaban maximizar los mecanismos tendientes a lograr «aproximar la comunidad científica, sometida a la inercia de las instituciones de las que debe dotarse para existir en tanto tal, con la ciudad ideal de los científicos» (MET: 112).

Pero el mismo J.-C. Passeron reconoce que la distinción entre ambos conceptos era oscilante y borrosa: «Teníamos consciencia del problema de complicidad con la lengua indígena que se planteaba. Los científicos, los universitarios, hablan fácilmente de comunidad universitaria o científica, de comunidad de investigadores, etc. Cuando ello debería prohibirse absolutamente (...) Para quien ha leído Weber, en la *Gemeinde* (...) hay una inmediatez, una regulación basada en la costumbre, normas, reglas, etc. Mientras que la

pensamiento bachelardiano cuya afinidad con las ideas de Kuhn es evidente.

¹⁸⁹ De Kuhn no se cita su obra más célebre, sino dos artículos: “The Function of Dogma in Scientific Research” de 1963, y “Energy Conservation as an Example of Simultaneous Discovery” de 1959. El primero de estos artículos es una “condensación drástica”, al decir del propio Kuhn (1980 [1963]: 79), del primer tercio de *La estructura...* La primera edición de *The Structure of Scientific Revolutions* es de 1962, y la traducción francesa (de la segunda edición) data de 1972.

“comunidad” científica es cualquier cosa menos eso: conflictos, tácticas, instrumentar las acciones de descubrimiento de la verdad para dar cuenta del adversario, del competidor, querellas sobre la primacía en el descubrimiento... Y por lo tanto la definimos mal si decimos “comunidad”: en una comunidad hay otros lazos fuertes además del odio, o de la competencia...Jamás deberíamos haber dicho “comunidad”. Encontrábamos en Bachelard “ciudad científica” que está un poco mejor, en la medida en que un ámbito científico funciona como una ciudad, es decir que ha hecho explícitas sus reglas, sus prohibiciones de mentir, de colocar falsas respuestas en un cuestionario, etc. “Ciudad científica” significa: ámbito de investigación que se ha dado una constitución. Y por lo tanto, preferíamos este término, ya que argumentábamos que la ciudad científica bien podría dotarse de algunas reglas más».

Una idea, que por cierto Bourdieu continuaría sosteniendo de allí en más; e.g., al proponer: «hay que trabajar para instaurar una Ciudad científica en la cual las intenciones más inconfesables se vean obligadas a sublimarse en expresión científica» (REPO: 153; cf. también, sus últimas notas: 2002d).

El campo científico: génesis y desarrollo

En 1975, Bourdieu produce “La especificidad del campo científico y las condiciones sociales del progreso de la razón”, retomado al año siguiente en *Actes*, con ligeras modificaciones. Más que un ensayo de sociología de la ciencia, o un capítulo fundamental de su propio “programa de investigación”, es éste un hito decisivo en la conformación de su epistemología.

Entre el *Oficio* y artículo de 1975 Bourdieu leyó a Kuhn con mayor atención. Lo menciona en no menos de seis ocasiones, aunque todavía es bastante renuente: todo lo que Kuhn aportó de novedoso para el *mainstream* epistemológico, ya estaba presente en Bachelard (1975: 114n48)¹⁹⁰. Si Bourdieu se concentra tanto en Kuhn, es por la necesidad de demarcar posiciones con respecto a un pensamiento que, al fin de cuentas, no le es *tan*

¹⁹⁰ Reconociendo sobre todo su deuda con Alexandre Koyré, Kuhn también mencionaba a Bachelard: «recuerdo haber leído a Bachelard cuando preparaba mi viaje a París, y me pareció tan en consonancia con mis ideas que... no creí que debiera leer mucho más de él. ¡Y me doy cuenta de mi pecado!»(Kuhn, 1996 [1991]: 230).

ajeno; demarcación tanto más urgente cuando Bourdieu es sensible a la importancia que han cobrado estas ideas en el contexto de la discusión epistemológica internacional.

Bourdieu critica al “funcionalismo” de Kuhn, sin dejar de reconocer no obstante que le ha otorgado algún lugar al conflicto en su teoría de la evolución científica (1975: 97). La teoría de Kuhn, presentada como la simple contracara del positivismo —con lo que hay que entender que viene a conformar una nueva “pareja epistemológica”— podría ser «válida para las revoluciones inaugurales de la ciencia que se inicia» (1975: 106), pero no sería admisible para describir los períodos de *ciencia normal* en los que el conflicto estaría ausente.

Bourdieu manifiesta su fastidio por un libro «del que jamás se sabe exactamente si describe o prescribe la lógica del cambio científico (ejemplo de prescripción embozada: la existencia de un paradigma es un signo de madurez científica)» (1975: 114)¹⁹¹. Sobre todo le molesta la descripción de «las funciones positivas para el desarrollo científico de un pensamiento “convergente”», y la idea de que «la adhesión dogmática a una tradición es favorable a la investigación» (1975: 114n48)¹⁹². Con lo que, medidas por la vara kuhniana, las ciencias sociales no serían científicas.

Por otro lado está la sociología de la ciencia convencional, encabezada por Robert K. Merton que en 1942 ya había introducido su famosa fórmula del *CUDOS* para caracterizar al *ethos* de la ciencia moderna¹⁹³. En Merton, como en Warren Hagstrom (citado en cuatro ocasiones) y en los demás exponentes de esta tradición, Bourdieu repudia «esta teoría blanda de la competencia que es común a todos los autores norteamericanos [y que] constituye el obstáculo más sutil a la construcción del campo científico como tal, es decir como lugar de lucha» (1975: 113n46).

¹⁹¹ Esta duda sobre *La estructura...* era compartida con Paul Feyerabend (1975 [1970]: 347): «¿Se nos presentan aquí unas prescripciones metodológicas, o se nos da una descripción, vacía de todo elemento valorativo, de aquellas actividades que generalmente se llaman “científicas”?».

¹⁹² El mismo Kuhn, ante los estudiantes de Princeton que lo consideraban —junto a H. Marcuse...— como un héroe “revolucionario”, coincidía en que el suyo «era un libro profundamente conservador» (Kuhn, 2000: 308).

¹⁹³ *CUDOS* remite a las iniciales de *Communism, Universalism, Disinterestedness, y Organized Scepticism*, los valores que hacen al *ethos* científico. El artículo de 1942 fue reproducido en *Teoría y estructura sociales* (Merton, 1965 [1957]: pp. 542-552).

Para Bourdieu, «la sociología oficial de la ciencia apunta, no a realizarse como ciencia, sino a realizar una imagen oficial de la ciencia» (1975: 112). Esta sociología tiene una doble función: por un lado provee de una ideología justificadora a los miembros de la comunidad científica; por el otro, «impone el respeto por las normas y modelos provenientes de las ciencias de la naturaleza —al precio de una reinterpretación positivista» (1975: 113). Además, en relación con la sociología francesa, aparece como una manifestación más del imperialismo norteamericano.

Merton pertenece a la Universidad de Columbia, y fue director del *Bureau*, con lo que es visualizado como formando parte del mismo proyecto lazarsfeldiano. En tanto tal, está impelido a transmitir una visión deformada de la ciencia social: «quienes encabezan las grandes burocracias científicas no pueden imponer su victoria como una victoria de la ciencia, más que si se muestran capaces de imponer una definición de la ciencia que implica que la buena manera de hacer ciencia supone el uso de los servicios de una gran burocracia científica, provista de fondos, de equipamientos técnicos poderosos, de una mano de obra abundante; constituyen en metodología universal y eterna los procedimientos de la encuesta por muestreo» (1975: 93).

Para diferenciarse tanto de Kuhn como de la sociología mertoniana de la ciencia, Bourdieu en 1975 lanza a la palestra la noción de *campo científico*, esto es, el espacio de juego «de una lucha de competencia cuyo objeto (*enjeu*) específico es el monopolio de la autoridad científica inseparablemente definida como capacidad técnica y como poder social, o si se prefiere, el monopolio de la competencia científica, entendida en el sentido de capacidad de hablar y de actuar legítimamente» (1975: 91-92).

Sorprende en el artículo de 1975 el poco uso de la expresión *capital científico*. Bourdieu todavía sigue guardando algún respeto por la noción de capital, y como en ese tiempo se encuentra desarrollando su noción de capital social, que a su vez se confunde con la de capital simbólico (cf. *infra*: Anexo), se puede suponer que esa es la razón por la cual la autoridad científica aparece definida como «una especie particular de *capital social*» (1975: 95)¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Posteriormente, Bourdieu pensará al capital científico como «el producto del reconocimiento de los competidores (SCI: 111), vale decir como una forma de capital *simbólico*.

Pero aparte de esto, el campo científico es uno más entre los campos de producción simbólica: es un campo de luchas como cualquier otro (1976b: 88), con sus dominantes y sus dominados, con su correspondiente «propensión a estrategias de conservación o a estrategias de subversión» (1975: 105), en el que «todas las prácticas están orientadas hacia la adquisición de la autoridad científica (prestigio, reconocimiento, celebridad, etc.)» (1975: 93).

La característica fundamental de este campo en particular es que en él el *enjeu* es intrínsecamente *doble*, el interés de los agentes es a la vez intelectual y político: «vano es distinguir entre determinaciones propiamente científicas y determinaciones propiamente sociales de prácticas esencialmente *sobredeterminadas*» (1975: 93). Sin embargo, esta duplicidad está lejos de ser un obstáculo para un desarrollo adecuado del campo científico, de modo tal que «el orden colectivo de la ciencia se elabora en y por la anarquía competitiva de las acciones interesadas» (1975: 108).

Por lo contrario, aquella duplicidad es la base del mecanismo que orienta en forma natural el funcionamiento del campo: «en un campo científico fuertemente autónomo, un productor particular no puede esperar el reconocimiento del valor de sus productos (“reputación”, “prestigio”, “autoridad”, “competencia”, etc.) más que de los otros productores quienes, siendo a la vez sus competidores, son los menos propensos a conceder dicho reconocimiento sin discusión ni examen. Primero de hecho: sólo los científicos implicados en el mismo juego tienen los medios para apropiarse simbólicamente de la obra científica y para evaluar sus méritos. Y también de derecho: apelar a una autoridad exterior al campo es exponerse al descrédito» (1975: 95)¹⁹⁵.

Este es el mecanismo fundamental del campo científico. De hecho, esta idea había sido anticipada en un artículo de Kuhn: «Los practicantes de una ciencia madura (...) constituyen *una subcultura especial*, dentro de la cual sus miembros son *el público exclusivo* para los trabajos de cada uno de ellos, y de la misma manera *los jueces mutuos* (...) Ese aislamiento, tan especial pero aún incompleto, es la supuesta razón de que el

¹⁹⁵ En su entrevista con Hahn, Bourdieu ya aludía a «la dureza despiadada que constituye la ley de las relaciones entre intelectuales, estructuralmente condenados a someter su producción al juicio de sus pares, es decir de sus *competidores* (1970: 14).

enfoque interno a la historia de la ciencia, considerada autónoma, haya parecido tan cerca del éxito» (Kuhn, 1977 [1968]: 143, mis itálicas-db)¹⁹⁶.

Del mismo modo que en la literatura o en el arte, la autonomía del campo es la condición para que ese mecanismo funcione¹⁹⁷. En el modelo del desarrollo científico que propone Bourdieu, toda ciencia parte de una “revolución originaria” —la *ruptura* bachelardiana—, a partir de la cual el método científico y la censura se objetivan en mecanismos y disposiciones. De allí en más, es el mismo funcionamiento del campo que define tanto a la ciencia normal como a las rupturas extraordinarias: «el campo se convierte en el lugar de una revolución permanente, cada vez más desprovista de efectos políticos. (...) A medida que aumentan los recursos científicos acumulados, el capital científico incorporado que es necesario para apropiárselos y tener así acceso a los problemas y a los instrumentos científicos, y por ende a la lucha científica, se vuelve más y más importante (derecho de entrada)» (1975: 107).

Sociológicamente, la ciencia no tiene otro fundamento que «la creencia colectiva que produce y supone el funcionamiento mismo del campo científico» (1975: 109). En esto no es distinta de otros campos, como el de la *haute couture*, que Bourdieu estudiaba para la misma época (1975b). Idealmente cualquier campo científico en un momento determinado debería poder ser ubicado «entre dos límites representados por una parte por el campo religioso (o el campo de la producción literaria) en el cual la verdad oficial no es otra cosa que la imposición legítima (es decir, arbitraria y desconocida como tal) de un arbitrario cultural que expresa el interés específico de los dominantes —dentro y fuera del campo—, y por otra parte un campo científico del cual todo elemento de arbitrario (o impensado) social estaría proscrito y cuyos mecanismos sociales realizarían la imposición necesaria de las normas universales de la razón» (1975: 110).

El punto crítico reside en el grado de arbitrario social de la creencia en que se sustenta la autonomía relativa real del campo. Bourdieu opone así los campos *científicos*,

¹⁹⁶ Bourdieu no hace mención alguna de este artículo de Kuhn, publicado originalmente en 1968 en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Crowell Collier y Macmillan, vol. 14, pp. 74-83.

¹⁹⁷ En cambio, Warren Hagstrom explicaba la autonomía de la ciencia de acuerdo a la lógica del don: «la ciencia consiste en un intercambio de reconocimiento social por información» (1980 [1965]: 104).

capaces de producir y de satisfacer un interés propiamente científico, a los campos “*sabios*” (*savants*) de los doxósofos¹⁹⁸ basados en la imposición de la creencia en que su falsa ciencia es perfectamente independiente de las demandas sociales que satisface en realidad. Mientras la clase dominante les concede a las ciencias de la naturaleza una autonomía completa, en razón del interés que encuentra en la posibilidad de aplicar sus técnicas a la economía, «nada tiene que esperar de las ciencias sociales, sino, en el mejor de los casos, una contribución particularmente valiosa a la legitimación del orden establecido» (1975: 111)¹⁹⁹. Así, las ciencias sociales siguen participando en gran medida del campo ideológico (1975: 109n37).

En 1990 se publica, en un volumen de homenaje a Merton, una breve contribución de Bourdieu²⁰⁰ en la que expresa un juicio algo más matizado sobre la sociología mertoniana de la ciencia, a la que habría que reconocerle el mérito de «haber planteado que el mundo de la ciencia debe ser analizado sociológicamente, y ello de cabo a rabo, sin excepción ni concesión» (RAI: 91), aunque, claro está, permaneciendo presa de la visión idealizada que los mismos científicos tienen de sí mismos, visión codificada en el *ethos* del *CUDOS*²⁰¹.

¹⁹⁸ Aunque ya en 1972 hay un artículo titulado “Los doxósofos”, Bourdieu propondrá luego esta definición del término tomado de Platón: «Una palabra magnífica, que puede traducirse de dos maneras y designar, según se desee, a los sabios de la opinión o a los sabios aparentes. Para mí, los doxósofos son los sabios aparentes de la opinión o de las apariencias, es decir los encuestadores y analistas de encuestas de opinión» (USA: 74).

¹⁹⁹ Althusser también se preguntaba si las *ciencias* humanas no serían «en su mayoría, algo muy distinto: “técnicas ideológicas de adaptación y de readaptación sociales”» (1985 [1974]: 49).

²⁰⁰ “Animadversiones in Mertonem” (en J. Clark y C.y S. Mogdil (eds.), *Robert K. Merton: Consensus and Controversy*, Londres y Nueva York, Farmer Press, 1990, pp. 297-301), texto retomado en *Razones prácticas* bajo el título de “La doble ruptura” (RAI: 91-97).

²⁰¹ Al final, Bourdieu reconocerá: «retrospectivamente caí en la cuenta de que había sido bastante injusto con respecto a Merton en mis primeros escritos de sociología de la ciencia» (SCI: 31). Bourdieu explica su reacción primera de rechazo por su ignorancia del contexto en que había tenido lugar la publicación inicial del texto de Merton en 1942, en plena lucha contra el nazismo, lo que justificaba «la tonalidad ingenuamente idealista de este texto que exalta la democracia, la ciencia, etc.» (SCI:31). Y agrega que «aquél que yo había percibido [al encontrarse con él en un congreso internacional] (...) como un *Wasp* elegante y refinado, era en realidad, lo supe después, un emigrado reciente de origen judío quien, en sus modales como en su vestimenta, exageraba en dirección hacia una elegancia *british*» (SCI: 31-32).

Por lo contrario, David Bloor y el “programa fuerte”²⁰², o el sociologismo radical de Steve Woolgar y Bruno Latour, al limitarse a «una denuncia sacrílega del carácter sacro de la ciencia», caen en una suerte de «nihilismo subjetivista» (RAI: 94), del que Bourdieu ya se desmarca con idéntica claridad: «Recordar la dimensión social de las estrategias científicas, no es reducir las demostraciones científicas a simples exhibiciones retóricas; invocar el rol del capital simbólico como arma y *enjeu* de las luchas científicas, no es hacer de la prosecución del beneficio simbólico el fin o la razón de ser exclusivos de las conductas científicas; traer a la luz la lógica agonística del funcionamiento del campo científico, no es ignorar que la competencia no excluye la complementariedad o la cooperación y que, de la competencia y la competición mismas pueden surgir, bajo ciertas condiciones, los “controles” y los “intereses de conocimiento” que registra la visión ingenua sin interrogarse sobre las condiciones sociales de su génesis» (RAI:94-95).

Nuevamente, nos enfrentamos a una “pareja epistemológica” entre una visión optimista y una pesimista, sustentadas en la doble naturaleza de este campo científico que, si por un lado es un universo social *como los demás*, al que se aplican los conceptos, de poder, capital, relaciones de fuerza, luchas, estrategias, intereses, es al mismo tiempo «un mundo aparte, dotado de sus leyes propias de funcionamiento que hacen que ninguno de los rasgos designados por los conceptos utilizados para describirlo dejen de revestir una forma específica, irreducible a cualquier otra» (RAI: 96).

Este es el significado de la “doble ruptura” que es imperativo producir en el nuevo estado del campo: ni candidez mertoniana, ni cinismo blooriano. Como toda pasión, la *libido sciendi* puede ser el principio de toda clase de acciones contrarias a las normas ideales, «pero también puede encontrarse en el principio de todas las virtudes científicas cuando, de acuerdo al modelo maquiaveliano, las leyes positivas de la Ciudad científica son tales que los ciudadanos de la ciencia tiene interés en la virtud» (RAI: 97).

Si en el fragmento anterior se menciona todavía al *interés*, este concepto ya es por el de *libido*, el que está jugando realmente: «las pulsiones de la *libido dominandi* científica no pueden satisfacerse sino a condición de plegarse a la censura específica del campo. Este

²⁰² «Para Bloor, el sociólogo se ocupa del conocimiento, incluso del conocimiento científico, como de un fenómeno natural (...) el conocimiento es cualquier cosa que la gente tome como verdadera» (Bloor, 1998)

requiere adoptar las vías de la razón científica y del diálogo argumentativo (...) esto es, sublimarse en una *libido sciendi* que no puede triunfar sobre sus adversarios más que *dentro de las reglas del arte*, oponiendo un teorema a un teorema, una refutación a una demostración, un hecho científico a otro hecho científico. Tal es el principio que transforma el apetito de reconocimiento en un “interés de conocimiento”» (RAI: 97).

Ya en *Homo Academicus* (1984), Bourdieu se había enfrentado al problema empírico de trabajar con indicadores del capital científico de los profesores de la Sorbona en 1968. Aunque oponiéndose siempre a «la búsqueda de una escala única y de índices sumatorios» (HOM: 30), Bourdieu se vio naturalmente llevado a una mayor especificación de su concepto de autoridad científica: «el trabajo de acumulación y de mantenimiento del capital social necesario para tener una vasta clientela asegurándole las ganancias sociales que se esperan de un “patron”, participación en comités, en comisiones, en jurados, etc., supone un gran gasto de tiempo y entra por lo tanto en competencia con el trabajo científico que es la condición necesaria para la acumulación y el mantenimiento del capital propiamente científico» (HOM: 78).

Luego en “*The Peculiar History of Scientific Reason*”, Bourdieu produce la distinción entre un *capital de autoridad estrictamente científica*, basado en el reconocimiento otorgado por los pares, y un *capital de autoridad social* en materia de ciencia, basado en la delegación a partir de una institución (1991c: 7).

Es esta misma distinción que Bourdieu desarrolla con más detalle en su conferencia sobre *Los usos sociales de la ciencia* (1997), cuando diferencia «dos formas de poder, que corresponden a dos especies de capital científico: por un lado un poder que se puede llamar temporal (o político), poder institucional e institucionalizado que está ligado a la ocupación de posiciones eminentes en las instituciones científicas, direcciones de laboratorios o de departamentos, pertenencia a comisiones, a comités de evaluación, etc. y al poder sobre los medios de producción (contratos, subsidios, puestos, etc.) y de reproducción (poder de realizar nombramientos y de hacer las carreras) que asegura; y por otra parte, un poder específico, “prestigio” personal que es más menos independiente del anterior y que descansa casi exclusivamente sobre el reconocimiento, poco o mal objetivado, e

[1971]: 35).

institucionalizado, del conjunto de los pares o de la fracción más consagrada de ellos (en particular, con los “colegios invisibles” de científicos unidos por relaciones de mutua estima)» (USA: 28-29).

Mientras que en 1975 se hablaba solamente de una autoridad científica de la que se podían reconocer dos dimensiones diferentes, se llega ahora a *dos formas contrapuestas de capital científico*. Es que, en efecto, la acumulación de cualquiera de esas dos formas demanda *tiempo*, al punto que es difícilmente imaginable que un agente esté en condiciones de perseguirlas simultáneamente: «Las dos especies de capital tienen leyes de acumulación diferentes: el capital científico “puro” se adquiere principalmente por las contribuciones reconocidas al progreso de la ciencia, las invenciones o los descubrimientos (las publicaciones, en especial en los órganos más selectivos y los más prestigiosos (...) siendo su mejor índice); el capital científico de institución se adquiere esencialmente mediante estrategias políticas (específicas) que tienen todas ellas en común el demandar *tiempo* —participación en comisiones, en jurados (de tesis, de concurso), en coloquios más o menos ficticios en el plano científico, en ceremonias y reuniones, etc.» (USA: 29-30).

El capital científico “puro” es en gran medida carismático y por ende sólo resulta transmisible en su parte más formalizada a través de un lento trabajo de formación, mientras que el institucional tiende a funcionar como cualquier otro capital burocrático. El conflicto entre los dos principios es observable típicamente en las instancias de cooptación: mientras que los “capitalistas institucionales” «tienden a organizar los procedimientos — los concursos, por ejemplo— según la lógica de la nominación burocrática, los que detentan el capital científico “puro” tienden a situarse en la lógica “carismática” del “descubridor”» (USA: 31).

El campo aparece ahora como basándose en dos principios irreductibles el uno al otro, y en gran medida contradictorios. El resultado es que habrá que tomar cuenta de esta mayor complejidad para encarar el análisis de un campo científico, caracterizando a los investigadores «por la posición que ocupan en esta estructura, es decir por la estructura de su capital científico, o, más precisamente, por el peso relativo de su capital científico “puro” y de su capital “institucional”» (USA: 32) Se ve como Bourdieu razona por analogía con la descripción de la estructura del espacio social elaborada en *La distinción*, sin que tampoco se trate de una simple reducción a ese espacio. En efecto, no queda

definida *a priori* cual de las dos formas del capital científico sería la dominante, y se puede pensar que la cuestión permanece abierta a la espera de ser resuelta empíricamente caso por caso.

Tampoco queda claro cómo se debería valorar esta situación de dualidad de poderes: «¿Sería más eficiente el campo si los más prestigiosos fueran también los más poderosos? Y suponiendo que fuera más eficiente, ¿sería necesariamente más vivible? Todo lleva a pensar que todo el mundo (o casi) encuentra satisfacción en esta conciliación bastarda que evita lo de espantoso que podría tener una suerte de teocracia epistemocrática de los “mejores” o, a la inversa, un cisma completo de los dos poderes que condenara a los mejores a la más completa de las impotencias. Pero no se puede más que lamentar, lo funcional que puede ser, no para el progreso de la ciencia, sino para la comodidad de los investigadores menos activos y productivos, el hecho que el poder temporal sobre el campo científico recaiga las más de las veces sobre una tecnocracia de la investigación, o sea sobre investigadores que no son necesariamente los mejores desde el punto de vista de los criterios científicos.» (USA: 33-34).

Se puede interpretar que la solución estaría en la consecución de una mayor autonomía para los campos científicos, que permitiría que finalmente se imponga el capital científico “puro”; y es sabido que Bourdieu tendía a considerarse como una “víctima” del poder temporal en el campo científico²⁰³. Pero más bien el pasaje citado abre la puerta a un “realismo”²⁰⁴ desde el cual sería ingenuo esperar la consecución definitiva de la *cité* como utopía realizada.

Por cierto Bourdieu propone algunas medidas en favor de consolidar la hegemonía del capital científico “puro”: «Para hacer progresar la científicidad, en estos universos, hay que hacer progresar la autonomía y, más concretamente, las condiciones prácticas de la autonomía, elevando la barreras a la entrada, excluyendo la introducción y utilización de armas no específicas, favoreciendo formas reguladas de competición, sometidas como únicos requisitos a la coherencia lógica y la verificación experimental» (USA: 36).

²⁰³ Como se observa en sus manifestaciones acerca de su propia posición “marginal”, “carente de poder temporal” (en su entrevista con Delsaut, ya citada), y como lo atestigua también J.-C. Passeron.

²⁰⁴ Aunque Bourdieu se refiere a sí mismo como un optimista *Aufklärer*, definiendo su visión como «realista

A la vez Bourdieu es consciente de las dificultades para llevar este programa a su término, la principal de las cuales es el hecho de que el principal garante de la autonomía científica es el Estado: «Una de las grandes paradojas de los campos científicos, es que deben en gran parte su autonomía al hecho de ser financiados por el Estado, y que por lo tanto están colocados en una situación de dependencia de un tipo particular, con respecto a una instancia capaz de sostener y de tornar posible una producción que no se encuentre sometida a la sanción inmediata del mercado (...) el Estado que asegura las condiciones mínimas de la autonomía a la vez tiene la capacidad de imponer imposiciones generadoras de heteronomía y de convertirse en la expresión o en el retransmisor de la imposición de fuerzas económicas» (USA: 48).

Sabido es que para Bourdieu el Estado es antes que un mero *aparato*, un campo de luchas, y que, por lo menos desde *La miseria del mundo* (1993) en adelante, se refirió a «la mano izquierda y la mano derecha del Estado». En su “mano derecha”, el Estado es una amenaza para la autonomía de los campos científicos: «Nada es más funesto que la “politización” en el sentido ordinario del término, del campo científico y de las luchas que en él se libran, es decir la importación de modelos políticos en el campo científico» (USA: 61). La razón para ello es evidente: «la “politización” es casi siempre el hecho de quienes, ya se trate de dominantes temporales (y temporarios) o de dominados, son los más débiles según las normas específicas, y tienen por ende interés en la heteronomía (lo que denomino la ley de Jdanov)» (USA: 61).

La noción de campo permite dar cuenta de la relativa autonomía de la ciencia, pero sin dejar de recalcar en todo momento que éste es *también* un espacio de conflicto y de lucha por un capital específico. En esto reside la paradoja de los campos científicos que producen a la vez «pulsiones asesinas» —por ansia de ser el primero en llegar, de ser el mejor— y el control de estas pulsiones (USA: 25).

Por ejemplo, en un campo científico no es lícito hacer desaparecer físicamente a los adversarios, como sucedió en la URSS a partir de 1937, cuando los genetistas “neo-mendelianos” fueron liquidados en nombre de una “ciencia proletaria de la herencia” (Cf. Lecourt, 1978; 2001: 600-602). El caso permite ver al campo científico funcionando como

no desencantada» (USA: 59).

un criterio de demarcación distinto de los de Kuhn o Popper. Así, de acuerdo al criterio de la existencia de una tradición de ciencia normal propuesto por Kuhn²⁰⁵, la genética lysenkista —al igual que la astronomía de Ptolomeo— merecería ser considerada como un paradigma científico²⁰⁶. Por su parte, Popper diría que los lysenkistas no eran científicos porque no se comportaban de acuerdo al imperativo de la crítica racional. En cambio, para Bourdieu, la genética rusa en épocas de Stalin y de Krutschev, dada su absoluta —y trágica— carencia de autonomía, sería un ejemplo de campo científico degenerado, convertido en un mero apéndice del campo político.

Ciencia de las ciencias de la ciencia

En su último curso en el *Collège de France*, Bourdieu eligió nuevamente desarrollar una «reflexión de ambición científica sobre la ciencia» (SCI: 9). En *Ciencia de la ciencia y reflexividad* (2001), nos encontramos con una exposición por completo original; si las ideas que allí se presentan no son totalmente nuevas, sí lo es el modo sistemático en que son expuestas.

Se trata de realizar una «sociología de la sociología de la ciencia» (SCI: 19), tomando como objeto de estudio, en una primera aproximación, «el campo de las disciplinas y de los agentes que toman la ciencia por objeto, filosofía de las ciencias, epistemología, historia de las ciencias, sociología de las ciencias, campo de fronteras mal definidas (...) atravesado por controversias y conflictos que, sorprendentemente, ilustran de manera ejemplar los mejores análisis de las controversias propuestas por los sociólogos de la ciencia (atestando así la escasa reflexividad de este universo del que se podría esperar que utilice sus logros para controlarse» (SCI: 21).

²⁰⁵ Este era el criterio que defendía Kuhn en su polémica con Popper, en el marco del Coloquio de Londres de 1965. Así los astrólogos —al igual que los psicoanalistas hoy en día, según Kuhn— «no tenían ningún rompecabezas [*puzzle*] que resolver y por tanto ninguna ciencia que practicar» (Kuhn, 1975 [1970]: 90). Antes de predicar el anarquismo metodológico (*anything goes...*), Feyerabend observaba con alguna inquietud: «cada afirmación que hace Kuhn acerca de la ciencia normal sigue siendo cierta si sustituimos “ciencia normal” por “crimen organizado”» (Feyerabend, 1975 [1970]: 349). Es decir: ¿qué es lo que hace que la “ciencia normal” sea *ciencia*?

²⁰⁶ Esta no es más que una interpretación libre, ya que desconozco si Kuhn se refirió al caso Lysenko en alguna ocasión.

Lo que se plantea no es producir una nueva epistemología, sino una reflexión *sociológica* sobre la ciencia que hará las veces de lo que otros buscan en la filosofía. Bourdieu caracteriza a ese campo como «dominado por la filosofía (...) el público destinatario es siempre visiblemente el de los filósofos» (SCI: 21). Se trata de una «región bastarda en la que todos los sociólogos son filósofos y los filósofos sociólogos» (SCI: 22).

Bourdieu se dedica a describir a grandes rasgos las distintas regiones que componen este campo, comenzando por el *logicismo*. Este término, con el que se conoce el programa de Frege y Russell de reducción de las matemáticas a la lógica, es utilizado por Bourdieu para referirse a una tradición de la epistemología que «plantea que hay reglas generales *a priori* para la evaluación científica y un código de leyes inmutables para distinguir entre la buena y la mala ciencia» (SCI: 12). El logicismo engloba al positivismo lógico del Círculo de Viena, así a como sus continuadores anglo-sajones (incluyendo a Popper). Bourdieu, en total coherencia con la postura que defendía ya en el *Oficio*, repudia el logicismo, en el que ve ahora «una manifestación ejemplar de la tendencia típicamente escolástica a describir no a la ciencia haciéndose sino a la ciencia ya hecha, a partir de la cual se extraen las leyes de acuerdo a las cuales sería hecha» (SCI: 12).

Por otra parte, está la “visión encantada” de la sociología de la ciencia mertoniana, a la que se le debe reconocer el mérito de romper, «a pesar de todo, con la visión oficial de los epistemólogos norteamericanos» (SCI: 25). Entiéndase bien : se trata de sociología, ya no de filosofía logicista. El problema es que esta sociología mertoniana de la ciencia, en tanto es solidaria de una teoría general errada, no es buena sociología. Así, «el estructural-funcionalismo piensa el mundo científico como una “comunidad” que se ha dotado (...) de instituciones justas y legítimas de regulación, y en la que no hay luchas —en todo caso, no hay luchas acerca del objeto (*enjeu*) de las luchas» (SCI: 28).

En tercer lugar aparece Kuhn, al que Bourdieu le concede más méritos que los reconocidos anteriormente²⁰⁷. La principal contribución de Kuhn es haber mostrado que, lejos de la visión positivista de un proceso continuo, el desarrollo de la ciencia está hecho de una serie de rupturas y de la alternancia de períodos de ciencia normal y de

²⁰⁷ «Tengo conciencia de haberle prestado a Kuhn, a través de esta reinterpretación, lo esencial de mi representación de la lógica del campo y de su dinámica», dice Bourdieu (SCI: 36-37), quien ya no plantea

revoluciones. A la vez, al introducir la idea de una comunidad científica unida en torno a un paradigma, Kuhn muestra bien como la definición de los problemas de investigación tanto como de los métodos que les son aplicables devienen de la formación en una matriz disciplinar. Equivalente a una cultura o a un lenguaje, el paradigma «determina las cuestiones que pueden ser planteadas y las que son excluidas, lo pensable y lo impensable» (SCI: 35), con lo que lo asimila a la noción bachelardiana de *problemática*²⁰⁸. Pero lo que más rescata Bourdieu de Kuhn es su anti-logicismo: «las reglas del método científico tales como las explicitan los lógicos no se corresponden con la realidad de las prácticas» (SCI: 35).

Con todo, algunas ideas de Kuhn siguen mereciéndole reparos. Así, debido a su perspectiva casi durkheimiana —dominada por una norma central— de la comunidad, Kuhn falla en proporcionar un modelo coherente del cambio científico: su representación es *internalista*. En Kuhn la idea de la autonomía de la comunidad científica está llevada al extremo de un universo que sería por completo independiente de la necesidad social y que escaparía por ende a la ciencia social²⁰⁹.

De acuerdo a Kuhn, en las situaciones de cambio científico revolucionario se llega a poner en cuestión al marco de trasfondo mismo, el paradigma, y se plantea la lucha entre paradigmas en competencia, los que son vistos como incommensurables, en la ausencia de criterios transcendentales de racionalidad. Por lo que la emergencia de un nuevo consenso sólo puede basarse en factores irracionales, o sea no propiamente científicos. Ya en 1975 Bourdieu había observado que en realidad no se puede entender a la revolución científica como un proceso no científico, cuando es llevado adelante no por los más dominados o desprovistos de capital, sino por «los más ricos entre los nuevos ingresantes» al campo (1975: 107). Continuando con esta línea de razonamiento, Bourdieu reinterpreta libremente

que se trate esencialmente de las ideas de Bachelard.

²⁰⁸ Bachelard hablaba de la necesidad «de una problemática antecedente a cualquier experiencia que se quiera instructiva» (Bachelard, 1986 [1949]: 56). La categoría de “problemática” fue luego apropiada y desarrollada por Althusser (1996 [1965]).

²⁰⁹ En realidad el pensamiento de Kuhn es bastante más matizado; por ejemplo, cuando afirma que «En los primeros momentos del desarrollo de un nuevo campo (...) las necesidades y los valores sociales son el determinante principal de los problemas en los cual sus practicantes se concentran» (Kuhn, 1977 [1968]: 143), está señalando la importancia de la “historia externa”.

la paradoja que describía el mismo Kuhn a propósito de la *tensión esencial*²¹⁰, planteando que «el revolucionario es necesariamente alguien que posee capital (...) es decir, un gran dominio de los recursos colectivos acumulados, y que, por ello, conserva necesariamente aquello que está sobrepasando» (SCI: 39).

Para Bourdieu, la noción de paradigma es un retorno a «la tradición kantiana del *a priori*, aunque tomada en un sentido relativizado, o, más exactamente, sociologizado, como en Durkheim» (SCI: 39)²¹¹. Pero mientras que Kuhn se negaba a cualquier visión evolucionista del conocimiento²¹², Bourdieu parece más próximo a admitir la existencia de un progreso científico.

Por último, Bourdieu plantea que, aunque haya sido la afinidad entre el tema principal de la obra de Kuhn y el *mood* “revolucionario” de la época el motivo de su reivindicación como ídolo contracultural por los estudiantes de 1968 en lucha contra la autoridad académica, hay que rescatar como un resultado positivo de esa revolución malograda el haber alcanzado a conmover «las estructuras cognitivas del orden académico y científico» (SCI: 40), incluyendo a la ortodoxia en ciencias sociales basada en «la tríada capitolina de Parsons, Merton y Lazarsfeld (que nunca se repuso de sus efectos)» (SCI: 41). Es innegable que el estado de la epistemología ha sido otro luego de la obra de Kuhn, que quedó colocada en el centro de la discusión.

Ahora bien, tanto el logicismo, como la sociología mertoniana —que cumple la función de «falsa clausura y de coronamiento reflexivo (SCI:41), y hasta las mismas ideas de Kuhn podrían verse como formando parte de una misma configuración. Ello se infiere de la continuación del texto de Bourdieu: «Pero la principal fuerza de resistencia al *paradigma americano* aparecerá en Europa, con, en el campo anglófono, la escuela de

²¹⁰ Kuhn describía así la tensión esencial : «Sólo las investigaciones cimentadas firmemente en la tradición científica contemporánea tienen la probabilidad de romper esa tradición y de dar lugar a otra nueva. (...) el científico que logra el éxito debe mostrar simultáneamente, las características del tradicionalista y del iconoclasta» (Kuhn, 1977 [1959]: 250).

²¹¹ «Soy un kantiano con categorías móviles», declaraba Thomas Kuhn (2000: 264).

²¹² La visión de Kuhn sobre el progreso científico era escéptica. Siendo que una revolución implica el enfrentamiento entre dos grupos rivales que sostienen paradigmas alternativos, y concluye con la victoria total de uno de los bandos, «¿Dirá alguna vez ese grupo que el resultado de su victoria ha sido algo inferior al progreso?», se preguntaba Kuhn (1971 [1962, 1970]: 257).

Edimburgo, David Bloor y Barry Barnes, el grupo de Bath, Harry Collins, y en Francia mi artículo de 1975 sobre el campo científico» (SCI: 41, mis itálicas-db). Esta referencia al paradigma “americano” señala una solidaridad de hecho en la que el aparente poder de ruptura de la obra kuhniana termina neutralizado al incorporarse a una nueva «pareja epistemológica constituida por el dogmatismo logicista y el relativismo que parece inscripto en la crítica historicista» (SCI: 13)²¹³.

Bourdieu se extiende luego sobre esas otras “fuerzas de resistencia”, que conforman el vasto campo de los *New Studies of Science*, los que sin embargo no logran sustraerse al polo “relativista” de esa misma pareja epistemológica. Comenzando por el “programa llamado fuerte” de David Bloor y Barry Barnes, pasando por Harry Collins y varios más, hasta llegar a las excentricidades de Bruno Latour y Steve Woolgar, y las de Michel Callon, Bourdieu pasa revista a los principales contribuyentes al campo. Este es un “campo” en el sentido bourdieusiano, atravesado por múltiples oposiciones, y que demandaría por sí solo un análisis mucho más sistemático.

Bourdieu descrea globalmente de toda esta producción. Ya sea, por que no aporta nada nuevo, como en el caso de Bloor y Barnes, con su recuperación de la tesis de Quine de la “subdeterminación de la teoría por los hechos” y de la idea de que “la observación está orientada por la teoría”, «una banalidad para la epistemología continental» (SCI: 43). Ya sea porque hace desaparecer totalmente la especificidad del objeto. Así, por ejemplo, en Collins y Pinch, «la convicción depende menos de la fuerza de la idea verdadera que de la fuerza social del verificador» (SCI: 45). También Bourdieu repudia la apropiación incorrecta que hace Karin Knorr de sus ideas de 1975: «se desliza de la afirmación (...) del carácter *inseparablemente científico y social* de las estrategias de los investigadores, a la afirmación de una construcción simbólica y *política* fundada sobre “*técnicas de persuasión*” y “*estratagemas*” dirigidas hacia la formación de alianzas. Las estrategias a la

²¹³ «Sabido es, ya lo observaba Pascal, que es la idea o el ideal dogmático de un conocimiento absoluto que conduce al escepticismo: los argumentos relativistas no adquieren toda su fuerza sino es en contra de una epistemología dogmática e individualista» (SCI: 13).

vez científicas y sociales del habitus científico son pensadas y tratadas como estratagemas conscientes, por no decir cínicas, orientadas hacia la gloria del investigador» (SCI: 54)²¹⁴.

Posiblemente *Laboratory Life* de Latour y Woolgar (1995 [1986]) sea el texto más emblemático de este sub-campo, y por ello Bourdieu le dedica algunos de sus dardos más afilados. Para Latour y Woolgar «el trabajo científico es en lo esencial una actividad literaria e interpretativa» (SCI: 58). Latour y Woolgar «se colocan en el punto de vista de un observador que ve lo que sucede en el laboratorio sin adherir a las creencias de los investigadores. *Haciendo de necesidad virtud*, describen lo que les parece inteligible en el laboratorio: los rastros, los textos, las conversaciones, el material extraño» (SCI: 58, mis itálicas-db).

Lo que Bourdieu no admite en Latour y Woolgar es su puesta en cuestión de la objetividad científica: «atribuyen el status privilegiado del que gozan las ciencias naturales, no a la particular validez de sus descubrimientos, sino al costoso equipamiento y a las estrategias institucionales que transforman los elementos naturales en textos prácticamente inatacables, siendo el autor, la teoría, la naturaleza y el público otros tantos efectos de texto» (SCI: 59).

Para Bourdieu, Latour y Woolgar comparten con los antropólogos George Marcus o Clifford Geertz, una misma *visión semiológica* del mundo que los conduce «a esta forma paradigmática de la desviación escolástica que es el textismo (...) Así la ciencia no sería más que una ficción entre otras pero capaz de ejercer un “*efecto de verdad*” (...) el universo de la ciencia es un mundo que consigue imponer universalmente la creencia en sus ficciones» (SCI: 59).

En esta parte de la exposición es dónde más se hace notar el carácter de *curso* de las reflexiones de Bourdieu, que consisten en anotaciones sobre aspectos puntuales sin terminar de dar cuenta de la estructura de este sub-campo²¹⁵, por lo demás un objetivo que demandaría llevar a cabo una investigación *empírica*. Pero lo fundamental es que esta

²¹⁴ Muchas de las críticas de Bourdieu a los *New Studies of Science* lo son a la filosofía de la acción en que se fundan más que a su aspecto epistemológico.

²¹⁵ Cf. Gingras (2000), texto en el que se basa parcialmente Bourdieu (SCI: 42), y en el cual por ejemplo se opone el “idealismo” de Collins al “materialismo” de Bloor, Barnes y Henry. En otro artículo de Gingras (1995) hay también valiosos elementos para aproximarse a este campo en una perspectiva bourdieusiana.

sociología del conocimiento científico posterior a Merton adolece para Bourdieu de *la falta de una auténtica teoría sociológica* (SCI: 26). Y por esa misma razón, aun cuando puede llegar a conclusiones parcialmente válidas²¹⁶, no alcanza a dar cuenta de la ciencia como tal, o sea de lo que hace que la ciencia sea ciencia, es decir distinta de otra práctica social cualquiera.

Bourdieu piensa que el éxito social de esta retórica es totalmente desproporcionado con sus méritos reales, y encuentra su explicación en la posición peculiar que ocupa la sociología de la ciencia dentro de la sociología, situada «en la frontera borrosa entre sociología y filosofía, de modo tal que permite hacer la economía de una auténtica ruptura con la filosofía y con todos los beneficios sociales asociados al hecho de decirse filósofo en ciertos mercados» (SCI:65)²¹⁷.

Básicamente lo que Bourdieu no acepta es el constructivismo *radical* y el *relativismo*, más o menos solapados²¹⁸, que unifican este sub-campo: «El sometimiento a los intereses económicos y a las seducciones mediáticas amenaza conjugarse con las críticas externas y las denigraciones internas, de las que ciertos delirios “post-modernos” son la última manifestación, para socavar la confianza en la ciencia y muy especialmente

²¹⁶ Por ejemplo, para Bourdieu, «Collins tiene el inmenso mérito de recordar que el hecho es una construcción colectiva (...) [pero] permanece preso de una visión interaccionista» (SCI: 46).

²¹⁷ En otra ocasión el ataque es más violento: «La invocación de la autoridad filosófica de Wittgenstein abre las puertas de esta especie de “paraíso fiscal” en que se convirtió la “sociología-filosofía de la ciencia”: los filósofos encuentran en él todos los grandes y viejos problemas de su tradición, dogmatismo y escepticismo, idealismo y realismo, relativismo y racionalismo, etc., y no tienen las armas para percibir las debilidades o las carencias propiamente científicas propuestas por los sociólogos; éstos encuentran en sus excursiones filosóficas el modo de sustraerse a las disciplinas elementales de la práctica científica — las de la observación etnográfica o del análisis estadístico, por ejemplo—, y los más intrépidos de ellos — que presentan la particularidad, pero no se trata de un azar, de ser franceses— se aseguran al menor costo grandes beneficios simbólicos al jugar con los prestigios de la ambigüedad y los prodigios del tono radical» (2002e: 347).

²¹⁸ Como observaba Jean-Marie Berthelot acerca de la corriente de los *New Studies of Science*, «Proclamados o sugeridos, el constructivismo y el relativismo no se asumen jamás en su consecuencia final: la pareja inanidad de todo discurso, desde que se le prohíben la referencia a lo real y la justificación racional; el golpe de fuerza simbólico representado por una sociología que, reduciendo todo enunciado a la expresión de una relación de fuerza, pretende *convencer* a su auditorio, como si milagrosamente pudiera sustraerse a ese destino común» (Berthelot, 2000: 230). Un argumento tan antiguo como el relativismo mismo: si todo es relativo, también habrá de serlo el relativismo.

en la ciencia social» (SCI: 5-6)²¹⁹. Bourdieu ve en el relativismo post-moderno una fuerza que contribuye a debilitar la autonomía del campo científico. La elección de la ciencia como tema de su último curso, es para él una cuestión de salud pública.

En las ciencias naturales la puesta en cuestión de la autonomía ya tiene de por sí efectos alarmantes, por cuanto tiende a borrar la diferencia entre investigación básica y aplicada, subordinando cada vez más la investigación a la lógica de los intereses económicos. Y mucho peores aún son las consecuencias para las siempre inseguras ciencias sociales, poco aptas para producir resultados comercializables, pero siempre solicitadas, y con frecuencia solícitas, para ser puestas al servicio de la visión dominante. «La ciencia social está en peligro y, por ello mismo, se convierte en peligrosa» (SCI: 6), debido a que la insuficiencia científica es por sí sola suficiente para servir a la visión dominante.

2. Prueba empírica y objetividad científica

Para superar todas estas tentativas malogradas de dar cuenta de la ciencia, Bourdieu propone «asociar una visión realista del mundo científico y una teoría realista del conocimiento» (SCI: 13). Son éstos dos “realismos” distintos: mientras que el primero se opone a la idealización característica de la visión “encantada” mertoniana, el segundo se liga una defensa de la objetividad del conocimiento científico²²⁰. A la vez, es evidente que el camino es estrecho para conciliar los dos imperativos que plantea Bourdieu: cuanto más “realista” sea la descripción de la práctica científica, menos accesible será la consecución de la objetividad. Sobre la base de una crítica de la epistemología positivista ya realizada en gran medida en el *Oficio*, se verá como Bourdieu encontrará en su concepción del campo científico la única posibilidad de fundamentar la objetividad del conocimiento.

²¹⁹ Ya en 1992 Bourdieu lamentaba el resurgir de «la vieja crítica filosófica de las ciencias sociales (...) en el mundo de las ciencias sociales norteamericanas, cuyas defensas inmunizadoras han sido aniquiladas, paradójicamente, por varias generaciones de “metodología” positivista» (REPO: 215).

²²⁰ Según su discípulo y amigo Jacques Bouveresse (2004: 132), Bourdieu coincidía con él en «la necesidad de rehabilitar, de ser necesario aun en contra de los sociólogos, una filosofía de las ciencias y una teoría del conocimiento del tipo realista».

Círculo lógico y prueba empírica

Junto con el logicismo, es toda la concepción asociada a éste acerca de lo que significa la evidencia empírica, que es rechazada por Bourdieu. Conviene retornar aquí a una cuestión sobre la cual el *Oficio* ya sentaba una posición, con la inclusión de un “texto de ilustración” en el cual el historiador del arte y filósofo Edgar Wind, a su vez discípulo de Panofsky y Cassirer, planteaba un problema metodológico caro a Bourdieu. Para Wind, el historiador del arte caía en una suerte de *círculo lógico* originado en una «dialéctica del documento» que caracterizaba así: «la información que se busca lograr con la ayuda del documento debe estar planteada *a priori* si se quiere captar todo el sentido de este documento» (Wind, en MET: 325)²²¹. Y continuaba observando que la misma paradoja se da en las ciencias de la naturaleza: «El físico intenta deducir leyes naturales con la ayuda de instrumentos ellos mismos sometidos a esas leyes. Se emplea como patrón de medida del calor un fluido, el mercurio, y se nos asegura que este se dilata regularmente a medida que se eleva la temperatura. ¿Pero como sostener esta afirmación sin conocer la leyes de la termodinámica?» (Wind, en MET: 325). De ahí el *círculo metódico* común tanto a las ciencias sociales como a las naturales: «Cada instrumento, cada documento, participa de la estructura que se le solicita que haga aparecer» (MET: 326).

Por cierto, esta idea va bastante más allá del hecho banal de que “la observación está determinada por la teoría”²²², hecho que el mismo Popper no tenía problema alguno en admitir²²³, mientras se conviniera en aceptar la existencia de una *base empírica* apta, en asociación con el mecanismo falsador del *modus tollens*, para dirimir entre hipótesis y teorías enfrentadas. La idea del “círculo” avanza algo más en dirección a concebir esa

²²¹ Edgar Wind, “Some points of contact between History and Natural Science”, en *Philosophy and History : Essays presented to Cassirer*, Oxford, Clarendon Press, 1936, pp. 245-257.

²²² «Es antes que nada al invertir la relación entre la teoría y la experiencia que el racionalismo aplicado rompe con la epistemología espontánea. La más elemental de las operaciones, la observación, que el positivismo describirá como un registro tanto más fiel cuanto menos presupuestos teóricos se encuentren implicados en ella, será tanto más científica cuanto más conscientes y sistemáticos sean los principios teóricos con los que se ha armado» (MET: 91).

²²³ «No es posible verificar el enunciado “aquí hay un vaso de agua” por ninguna experiencia con carácter de observación, por la mera razón de que los universales que aparecen en aquél no pueden ser coordinados a ninguna experiencia sensorial concreta (toda “experiencia inmediata” está “dada inmediatamente” *una sola vez*, es única)» (Popper, 1967 [1934]: 90).

famosa base empírica de la ciencia como residiendo, más “*dentro*” de la teoría que “fuera” de ella, cuando se plantea que los procedimientos de verificación empírica de cualquier hipótesis presuponen ya su aceptación.

Por esta vía se llega rápidamente a la conocida “tesis de Duhem-Quine”, de acuerdo a la cual es imposible verificar una hipótesis aislada, y toda verificación lo es siempre del sistema teórico en su conjunto (MET: 96-7)²²⁴. Desde este punto de vista, la prueba sólo puede residir «en la coherencia entera del sistema completo de los hechos creados por —y no para— las hipótesis teóricas que se trata de validar» (MET: 97; y 1968: 686). Los hechos son creados *por* la teoría, en el sentido de que corresponden a observaciones sólo realizables dentro del marco provisto por la teoría; pero esto no significa que los hechos sean creados *para* la teoría, lo que supondría producirlos selectivamente como casos favorables.

El texto de Wind daba pie a los autores del *Oficio* para introducir la idea de una «prueba por la coherencia del sistema de pruebas», que oponían a la «definición analítica de la verificación» característica del positivismo (MET: 98). Así, «la fuerza probatoria de una relación empíricamente comprobada no es solamente función de la fuerza de la ligazón estadística: la probabilidad compuesta de la hipótesis puesta a prueba es función del sistema completo de las proposiciones ya establecidas (...) porque la validez de un tal sistema de pruebas se evalúa no sólo por la simplicidad y por la coherencia de los principios puestos en obra, sino también por la extensión y la diversidad de los hechos tomados en cuenta y además por la multiplicidad de las consecuencias imprevistas a las que conduce» (MET: 98)²²⁵.

A esto venía a sumarse un fragmento del *Origen de las especies* en que el Darwin argumenta en favor de su hipótesis de que todas las especies de palomas descienden de la *Columbia livia*. Darwin venía a ilustrar «los riesgos y los recursos de una discursividad

²²⁴ «Como Duhem lo mostró, hace mucho tiempo ya, para la física, y también Quine luego, la ciencia no conoce más que sistemas de leyes», sostiene Bourdieu en 1992 (REPO: 72).

²²⁵ Esta frase es una buena ilustración de la postura “polifilosófica” asumida a sabiendas por los autores. Se condensan en ella argumentos para todos los gustos: desde la acumulación positivista de “proposiciones ya establecidas”, pasando por el criterio duhemiano de la “simplicidad”, hasta incluir al falsacionismo con la “multiplicidad de las consecuencias imprevistas” (que suponen una ampliación del contenido como criterio popperiano para la eliminación de las hipótesis *ad hoc*).

artesanal, tal vez más próxima a los caminos laboriosos de la búsqueda de la prueba en sociología, que los programas impecables, pero raramente aplicables, de la metodología pura» (MET: 328). Tanto esta idea como el pasaje de Darwin estaban tomados directamente de Abraham Kaplan en *The Conduct of Inquiry* (quien a su vez se inspiraba en la idea de Reichenbach de “una concatenación de pruebas”)²²⁶, para plantear que «una cadena de inferencia probable bien puede ser más fuerte que su eslabón más débil, más fuerte aun que su eslabón más fuerte» (Kaplan, 1964: 245). Pero mientras Kaplan desembocaba en el análisis de los errores estadísticos de tipo I y de tipo II (Kaplan, 1963: 247), en el *Oficio* se retornaba una vez más a Bachelard y al espectro epistemológico (texto nº 60)²²⁷.

En 1989, Bourdieu continuaba sosteniendo la misma argumentación acerca de la circularidad de la prueba empírica, presentada como la consecuencia inevitable de toda construcción de objeto: «la epistemología inseparablemente constructivista y realista que se impone a toda ciencia exige subordinar la elección de las técnicas de encuesta o de los métodos de análisis a la preocupación por construir el objeto estudiado conforme a sus articulaciones (lo que implica inevitablemente una forma de *círculo lógico*, puesto que *los datos producidos para validar el modelo propuesto son el producto de la construcción de lo dado implicada en este modelo*)» (NOB: 186, mis itálicas-db).

Y aunque en su última obra el argumento del *círculo metódico* no se presenta bajo ese nombre, se lo vuelve a encontrar cuando Bourdieu hace suya «la idea de Ian Hacking según la cual hay una correspondencia entre una teoría y los instrumentos que ella emplea: “Creamos un aparato que engendra los datos que confirman las teorías; juzgamos al aparato de acuerdo a su capacidad para producir datos que encajen”²²⁸» (SCI: 146).

²²⁶ La expresión retomada por Kaplan pertenece a *Experience and Prediction* (Chicago, 1938) de Hans Reichenbach, cabeza de la Escuela de Berlín, y muy próximo al positivismo lógico vienés (Cf. Ayer, 1965).

²²⁷ Estos tres textos de Wind, Darwin y Bachelard forman parte del *hard core* del *Oficio*, cuyas sucesivas ediciones continuaron integrando.

²²⁸ La cita de I. Hacking es de “The Self-Vindication of Laboratory Sciences”, en A. Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p.54.

En el texto de 2001, además de la circularidad propia de la prueba empírica, Bourdieu resucita el argumento de Henri Poincaré sobre las geometrías no-euclidianas que viene a complicar todavía más la posibilidad de fundar objetivamente el conocimiento científico: «Poincaré introduce el lobo sociológico en el aprisco matemático y en la visión siempre algo pastoral que alienta, con este término de “convención”, del que no desarrolla en absoluto las implicaciones sociales» (SCI: 156). Para la misma época en que Einstein —trabajando dentro de la geometría de Riemann— elaboraba su teoría de la relatividad, Poincaré, al considerar la validez de la geometría euclidiana como materia de *convención*²²⁹, asestaba un golpe mortal a una concepción inmovilista de la razón. Que la máxima expresión de la razón quedara supeditada a la decisión de adoptar uno u otro conjunto de axiomas, en base a su mayor o menor “comodidad”, era algo que atentaba directamente contra la idea kantiana de la existencia marcos categoriales fijos, consustanciales a la razón humana; plantearse como posible el cambio de geometría, era un paso importante en dirección hacia una historización de la razón.

En el mismo sentido, Bourdieu trae a colación a Carnap, quien no estaba muy lejos de Poincaré, al plantear que las nociones de “racionalidad” o de objetividad son “relativas” a la elección de tal o tal lenguaje o marco lingüístico, siendo que «la elección entre diferentes marcos no puede ser más que el efecto de una libre convención gobernada por criterios pragmáticos y no racionales» (SCI: 157).

Queda claro que para Bourdieu la objetividad de la ciencia no puede fundarse en una base empírica que exista de modo totalmente independiente a los sujetos, ni tampoco en una facultad racional inmanente a éstos, ya sea por algún designio de origen divino o por una determinación natural, inscripta en su conformación biológica. Todos los elementos concurren a acentuar el carácter histórico, y por lo tanto *relativo*, no plenamente racional, del conocimiento científico. Y sin embargo, Bourdieu se define como un anti-relativista.

²²⁹ «Qué pensar de esta pregunta: ¿Es verdadera la geometría euclidiana? Carece totalmente de sentido (...) Una geometría no puede ser más verdadera que otra; sólo puede ser *más cómoda*» (Poincaré, 1968 [1902]: 76).

Campo científico y objetividad

Para Bourdieu, las verdades científicas se caracterizan por estar asentadas en «el veredicto de la experiencia, es decir, de lo “real” (USA: 26). Pero esta “realidad objetiva”, lejos de ser considerada como preexistente al sujeto, es —en un sentido epistemológico, no ontológico— solamente aquello a lo que «todo el mundo se refiere de manera explícita o tácita, nunca es más, en definitiva, que aquello que los investigadores en un momento dado acuerdan considerar como tal, y no se manifiesta en el campo más que a través de las *representaciones* que de ella producen quienes invocan su arbitraje» (USA: 26).

Los criterios de realidad a los que remite la ciencia son también una *construcción* producto del acuerdo de los mismos científicos: «Lo que funda la especificidad del campo científico es que los competidores se ponen de acuerdo sobre los principios de verificación de la conformidad a lo "real", sobre métodos comunes de validación de las tesis y de las hipótesis, en suma sobre el contrato tácito, inseparablemente político y cognitivo, que funda y rige al *trabajo de objetivación*» (USA: 27)

Las raíces de la concepción bourdieusiana de la objetividad científica pueden encontrarse en el pensamiento de Bachelard acerca de la ciudad científica, categoría a la que se le adjudicaba una doble función. Por un lado la *cit * cumplía con el papel de preservar a la empresa científica, protegiéndola de las influencias externas; por el otro la autonomía, lejos de ser la expresión de un privilegio arbitrario, encontraba su justificación en el hecho de constituir el único modo posible de consecución de la objetividad científica.

Al control objetivo no se llega más que por la vía del control social, sostenía Bachelard: «aunque nos acusen de círculo vicioso, proponemos fundar la objetividad en el control del otro (...) solamente en este circuito, aparentemente insensato, puede brindarnos alguna seguridad de que hemos hecho por completo abstracción de nuestras visiones primeras (...) toda doctrina de la objetividad termina siempre por someter el conocimiento del objeto al control de un otro (...) La ciencia moderna trabaja sobre materiales experimentales y con cuadros lógicos socializados desde hace tiempo, y por lo tanto ya controlados. (...) *Toda medición precisa es una medición preparada*. El orden de precisión creciente es un orden de instrumentalización creciente, por ende de socialización creciente» (Bachelard, 1972 [1938]: 241).

Fuera de la *cit *, o del paradigma, no hay datos que merezcan ser considerados como tales, y tampoco existen conceptos propiamente científicos. Como observaba Mary Tiles en su estudio sobre Bachelard: «la vida de los conceptos científicos es esencialmente una vida social. Los principios que determinan la legitimidad o no de las inferencias son los principios que gobiernan las prácticas científicas y éstas son prácticas sociales (...) el pensamiento científico no es una actividad en la que un científico solitario pueda implicarse sin introducir (al menos en su imaginación) sus colegas científicos como interlocutores. Los conceptos científicos de Bachelard hacen su vida dentro de comunidades de científicos» (Tiles, 1984: 146). Superando el racionalismo clásico, Bachelard concebía a la ciencia como un *interracionalismo*, una «unión de los trabajadores de la prueba», y sostenía la necesidad de colocar en el lugar del *cogito* individual un *cogitamus* (Bachelard, 1986 [1949]: 57).

Esto no difiere tanto de lo que planteaba Popper en 1934, al sostener que «la *objetividad* de los enunciados científicos descansa en el hecho de que pueden *contrastarse intersubjetivamente*» (Popper, 1967 [1934]: 43)²³⁰. Bourdieu, para justificar que «es la naturaleza social de la ciencia la responsable de su objetividad» (SCI: 162), recurre justamente a una cita de la *Sociedad abierta...*: «La objetividad se halla íntimamente ligada al *aspecto social del método científico*, al hecho de que la ciencia y la objetividad científica no resultan (ni pueden resultar) de los esfuerzos de un hombre de ciencia individual por ser “objetivo”, sino de la cooperación de muchos hombres de ciencia. Puede definirse la objetividad científica como la intersubjetividad del método científico» (Popper, 1991 [1945]: 386; citado en SCI: 162). En suma, para Bachelard como para Popper, la objetividad sólo es definible como intersubjetividad en el seno de la comunidad cient fica²³¹.

²³⁰ En una nota agregada a la edición inglesa de su *Logik der Forshung*, Popper aclaraba que posteriormente generalizó esta formulación entendiendo la contrastación «como un aspecto muy importante de la idea más general de la *crítica intersubjetiva* (1967 [1935]: 43n*1). Esta nota ya era mencionada en el *Oficio* (MET: 110n1).

²³¹ Todo el argumento de Popper en “La lógica...” está construido en contra de este dogma fundamental del positivismo, al decir de Quine: «la creencia de que cada enunciado con sentido es equivalente a alguna suerte de construcción lógica sobre términos que se refieren a la experiencia inmediata» (Quine, 1980 [1953]: 20). Pero Popper se queda a mitad del camino, al plantear que el elemento convencional juega

Del mismo modo, para Bourdieu, «el conocimiento descansa no sobre la evidencia subjetiva de un individuo aislado sino sobre la experiencia colectiva, regulada por normas de comunicación y de argumentación» (SCI: 143). De ahí entonces que el campo científico pase a ser concebido como el auténtico sujeto del conocimiento : «El sujeto de la ciencia no es el científico singular, sino el campo científico, como universo de relaciones objetivas de comunicación y de competencia reguladas en materia de argumentación y de verificación (...) La ciencia es un inmenso aparato de construcción colectivo colectivamente utilizado» (SCI: 138-139).

¿Pero sobre qué base se construye este campo? Sobre la misma base social que ya se insinuaba en el principio popperiano de la “crítica intersubjetiva”²³², y que Kuhn historizaba limitándolo al ámbito de una “subcultura” disciplinar. Bourdieu vuelve a enunciar, casi en los mismos términos de 1975, la llamada por él *ley fundamental del funcionamiento de la ciudad científica*: «el hecho de que los productores tienden a tener como únicos clientes a sus competidores más rigurosos a la vez que los más vigorosos, los más competentes y los más críticos, por lo tanto los más *inclinados* y los *más aptos* a darle toda la fuerza a su crítica, es para mí el *punto de Arquímedes* sobre el cual es posible fundarse para *dar cuenta científicamente de la razón científica*, para arrancar la razón científica a la reducción relativista y explicar que la ciencia puede avanzar siempre hacia una mayor racionalidad sin estar obligado a apelar a una suerte de milagro fundador» (SCI: 108).

Así, continua Bourdieu, «no es necesario salirse de la historia para comprender la emergencia y la existencia de la razón en la historia. El cierre sobre sí mismo del campo autónomo constituye el principio histórico de la génesis de la razón y del ejercicio de su normatividad. (...) al haberlo constituido, muy modestamente, en un problema histórico, (...) he podido *resolver el problema* de las relaciones entre la razón y la historia o de la

apenas en la aceptación de los “enunciados básicos” (1967 [1934]: 106).

²³² «Un hombre de ciencia expone su teoría con la plena convicción de que es inexpugnable, pero esto no convence necesariamente a sus colegas, sino que más bien, tiende a desafiarlos. En efecto, ellos saben que la actitud científica significa criticarlo todo y no se arredran ni aun ante las personalidades más autorizadas» (Popper, 1991 [1945]: 386).

historicidad de la razón, problema tan viejo como la filosofía, que, muy particularmente en el siglo XIX, obsesionó a los filósofos» (SCI: 108).

La sustitución del concepto sociológicamente indiferenciado de *comunidad* por el de *campo*, es lo que le permitió a Bourdieu avanzar en una fundamentación realista de la objetividad científica: «La objetividad es un producto social del campo (...) Las reglas epistemológicas no son otra cosa que las reglas y las regularidades sociales inscritas en las estructuras y/o en los habitus, especialmente en lo que concierne a la manera de llevar adelante una discusión (las reglas de argumentación) y de zanjar un conflicto» (SCI: 141).

«El conocimiento científico es lo que ha sobrevivido a las objeciones y que puede resistir a las objeciones por venir. La opinión validada es la que se reconoce, al menos negativamente, porque ya no suscita objeciones pertinentes o porque no hay una explicación mejor (...) lo verdadero es el conjunto de las representaciones consideradas como verdaderas porque han sido producidas según las reglas que definen la producción de lo verdadero; es aquello sobre lo que concuerdan competidores que concuerdan sobre los principios de verificación, sobre métodos comunes de validación de las hipótesis» (SCI: 142). Sin duda, Popper podría suscribir en gran parte a esta conclusión, excepto en lo que hace a “las reglas que definen la producción de lo verdadero”: el *método científico* tiende a ser pensado por Popper no como la expresión de una razón histórica, sino de la *razón* a secas.

«La astucia de la razón científica consiste en fabricar necesidad con contingencia, con azar, y en hacer de necesidad social virtud científica» (SCI: 152). Y para que este proceso pueda operar es esencial «evitar de denunciar la regla sobre la que se funda la creencia (*illusio*) del grupo ratificando las prácticas, sin embargo frecuentes, que la transgreden y la contradicen. La ciencia funciona, en una gran medida, porque se logra hacer creer que funciona como se dice que funciona, en especial en los libros de epistemología, y porque esta ficción colectiva colectivamente mantenida continúa constituyendo la norma ideal de las prácticas» (SCI: 153). En el mismo movimiento en que el campo científico permite dar cuenta de la objetividad, también se explica cómo la epistemología juega un papel indispensable para su funcionamiento. Popper es una necesidad explicada: si no existiera habría que inventarlo.

No es a partir de consideraciones filosóficas que se puede llegar a dar cuenta del conocimiento científico sino tomándolo como un objeto sociológico más, como la expresión de un campo social que funciona de acuerdo a ciertas normas: «Las reglas epistemológicas son las convenciones establecidas en materia de solución (*règlement*) de las controversias: rigen la confrontación del científico con el mundo externo, es decir entre la teoría y la experiencia, pero también con los otros científicos (...) Los criterios llamados epistémicos son la formalización de “reglas del juego” que deben ser observadas en el campo, es decir de las reglas sociológicas de las interacciones en el campo, especialmente de las reglas de argumentación o de las normas de comunicación» (SCI: 163-164).

La verdad científica, producto del funcionamiento del campo, por el mismo proceso a través del cual es generada se independiza de sus productores individuales y de sus motivaciones: «una verdad que fue sometida a la prueba de la discusión en un campo en el que intereses antagonistas, y hasta estrategias opuestas de poder, se enfrentaron con relación a ella, en nada se ve afectada por el hecho de que quienes la descubrieron tenían un interés en descubrirla» (SCI: 164-165).

Así, la noción de campo permite dar cuenta de la relativa autonomía de la ciencia, pero sin dejar de recalcar en todo momento que éste también es un espacio de conflicto y de lucha por un capital específico.

3 . *Socioanálisis y objetivación participante*

Si, como se afirmaba en el *Oficio*, los obstáculos a la ciencia social son simplemente sociales, ¿qué necesidad de una teoría del conocimiento de lo social? Lo que se requiere es la disolución de aquellos obstáculos sociales. Pero entonces, ya no se trata propiamente de epistemología, ni tampoco de psicoanálisis, sino de una tarea sociológica. Es mediante la aplicación terapéutica de la sociología, el socioanálisis, que será posible sobreponerse a los obstáculos sociales.

Tomar al campo científico como el verdadero sujeto del conocimiento no implica desentenderse de lo que ocurre con los científicos individuales. Para superar las dificultades en su práctica científica, se plantea la necesidad de un socioanálisis. En Bourdieu, la fundamentación social del conocimiento científico coexiste con la idea del

socioanálisis que, haciendo una tímida aparición en el *Oficio*, resurgirá posteriormente con mayor fuerza.

El científico social no es un sujeto que pueda trascender espontáneamente los condicionamientos y limitaciones que devienen de la propia posición que ocupa dentro del espacio social. De ahí la necesidad de un socioanálisis, que se propone para cumplir una función análoga a la del psicoanálisis que propugnaba Bachelard. El socioanálisis puede verse como la forma que debe adoptar en las ciencias sociales el psicoanálisis bachelardiano, o como una dimensión más de éste. Pero con la diferencia que, en tanto *socio*, este análisis no remite a una teoría distinta, sino que consiste estrictamente en la aplicación de la teoría sociológica al esclarecimiento de la posición social del sociólogo. Aun así, de lo que se trata, todavía, es de “hacer consciente lo inconsciente”.

Las raíces del socioanálisis

Introducida en el *Oficio*, la idea del socioanálisis hay que vincularla con el psicoanálisis del espíritu científico que planteaba Bachelard en 1938. Contrariamente a una epistemología que sólo tomaba en cuenta los valores de la ciencia, o que se limitaba a descalificar a la anti-ciencia —i.e. el Círculo de Viena— Bachelard partía de esta idea de que «la razón nunca termina de ser irrazonable para intentar volverse cada vez más racional» (Canguilhem 1957, en MET:122). De ahí la necesidad de «que el espíritu sea visión para que la razón sea revisión, que el espíritu sea poético para que la razón sea analítica en su técnica, y el racionalismo, psicoanalítico en su intención (Canguilhem 1957, en MET:123).

Poco tenía que ver el psicoanálisis planteado por Bachelard con una recuperación ortodoxa de las tesis freudianas. Lecourt remarcó bien la extrema libertad con que Bachelard trataba los conceptos psicoanalíticos: «la extravagante multiplicación de “complejos” en la *Psychanalyse du feu* —complejo de Prometeo, de Empedocles, de Novalis, de Hoffman...: nociones evidentemente inencontrables en los textos de Freud, aparte de impensables en sus conceptos» (Lecourt, 1975: 106). Bachelard no hacía ninguna discriminación entre las escuelas, heterodoxas o no (Jung, Adler...), y se separaba de Freud al no compartir el papel atribuido por éste a la sexualidad en la génesis de los fenómenos psíquicos.

Sin embargo, había una suerte de disociación entre las actitudes de Bachelard hacia la “teoría” analítica por una parte y la “terapia” analítica por la otra (Lecourt, 1975: 107). Hasta en su última época, más fenomenológica, cuando hablaba de epistemología Bachelard continuaba siempre reafirmando su proyecto de 1938: la necesidad de “psicoanalizar el conocimiento objetivo”.

En el primer capítulo de la *Formación...* Bachelard afirmaba: «la opinión piensa mal; no piensa: traduce necesidades en conocimientos. Al designar a los objetos por su utilidad, se prohíbe conocerlos. Nada puede fundarse sobre la opinión: ante todo es necesario destruirla. Ella es el primer obstáculo a superar» (Bachelard [1938]: 16). Así, la noción de “obstáculo epistemológico” era el punto preciso en el que se insertaba el psicoanálisis en el dispositivo de Bachelard, para sobreponerse a la muy positiva realidad de la *opinión*. Pero esta era una opinión que se sustentaba en última instancia en la realidad de las “necesidades” o de los “instintos”; en definitiva, lo que Bachelard retenía de la teoría analítica era la explicación de «la eficacia inconsciente de algunas representaciones» (Lecourt, 1975: 109).

Para Bachelard, el psicoanálisis debía intervenir en todos los niveles del conocimiento y en todas las épocas. La primitividad no era propia de una etapa, sino que era inherente a la naturaleza humana, que sueña mediante imágenes y palabras. Así, los obstáculos epistemológicos no devienen de factores externos sino que remiten a «detenciones del proceso de objetivación provocadas por la intervención de valores subjetivos inconscientes. Si el conocimiento consiste en la implantación de relaciones entre el sujeto y el objeto, y si la objetividad es una conquista sobre la subjetividad original, toda ciencia en estado naciente y todo espíritu en vías de formación encontrarán obstáculos en su marcha hacia la objetividad (...) La primera objetividad, el contrato espontáneo e inmediato que el espíritu establece con el objeto, en una palabra el conocimiento sensible, es un acercamiento cargado de proyecciones individuales. El papel del psicoanálisis es hacernos tomar conciencia de este hecho». (Denis, 1973: 79).

Según el joven Dominique Lecourt, el psicoanálisis tenía para Bachelard el interés de ofrecerle una explicación “naturalista” de la ideología. Allí donde la *Formación...* veía un “impulso de la naturaleza”, habría que ver más bien «la resonancia “afectiva” de una representación ideológicamente determinada de la naturaleza» (cf. Lecourt; 1975: 109-

112). En esto Lecourt no hacía más que seguir los pasos de Althusser, quien intentaba articular el inconsciente freudiano con su propia versión del concepto marxista de ideología (Althusser, 1977 [1970]: 111).

Es plausible que los autores del *Oficio*, escribiendo en un contexto intelectual teñido de althusserismo, compartieran tanto la visión de Bachelard como la interpretación que de ella brindaría Lecourt. En una época en que la categoría de la ideología seguía pesando fuertemente en su pensamiento²³³, Bourdieu y Passeron debían verse casi naturalmente llevados a expandir los límites del psicoanálisis bachelardiano. Y con mayor razón teniendo en cuenta que Bachelard pensaba en las ciencias naturales, sin plantearse los problemas específicos que podían suscitarse para las ciencias sociales.

Así, en la conclusión del *Oficio*, luego de negarle a la sociología un status epistemológico de excepción, se relaciona la epistemología con la sociología del conocimiento, para interrogarse sobre las condiciones sociales que posibiliten la ruptura con la sociología espontánea y la ideología: «Es en la sociología de la sociología que el sociólogo puede encontrar el instrumento que permita darle toda su fuerza y su forma específica a la crítica epistemológica» (MET: 103).

Pero en el *Oficio* esta sociología de la sociología es sobre todo una sociología de la comunidad sociológica más que de sus efectos en el sociólogo individual; a lo sumo se plantea analizar «lo que la relación que cada sociólogo mantiene con la imagen de la cientificidad de su propia práctica le debe al campo global en el que tiene lugar» (MET: 105). Aunque la sociología de la sociología realizada por el sociólogo sobre las condiciones de su práctica no constituye una reflexión epistemológica, se la puede ver como «la condición previa para la explicitación de los presupuestos inconscientes y, al mismo tiempo, para una interiorización más completa de una epistemología más acabada» (MET: 107).

Al abordar la cuestión de las raíces sociales del sociólogo, y al hacer mención del etnocentrismo —y del “etnocentrismo de clase”—, es cuando se le da mayor cabida al

²³³ El mismo Canguilhem reconocía que su idea de “ideología científica”, introducida a partir de 1967-68, había sido influida por los trabajos de Michel Foucault y de Louis Althusser, ellos mismos inspirados en el pensamiento de Bachelard, más allá de «las libertades que se tomaron con él» (Canguilhem, 2000 [1988]: 9).

socioanálisis: «el sociólogo que no hiciera la sociología de la relación a la sociedad característica de su clase de origen arriesgaría reintroducir en su relación científica al objeto los presupuestos inconscientes de su experiencia primera de lo social, o más sutilmente, las racionalizaciones que le permiten a un intelectual reinterpretar su experiencia de acuerdo a una lógica que siempre le está debiendo alguna cosa a su posición en el campo intelectual» (MET: 108).

Sin embargo, los autores del *Oficio* terminaban con una fuerte limitación del alcance de este socioanálisis: «el sociólogo no puede esperar sustraerse a la relativización mediante un *esfuerzo, necesariamente ficticio*, para despegarse de todas las determinaciones que definen su situación social y para acceder a ese sitio social del conocimiento verdadero en el que Mannheim situaba a sus “intelectuales sin ataduras ni raíces”. Hay que revocar la *esperanza utópica* de que cada uno pueda liberarse de las ideologías que pesan sobre su investigación por la única virtud de una reforma decisoria de un entendimiento socialmente condicionado o de un “auto-socio-análisis” que no tuviera otro fin que el de autorizar la auto-satisfacción en y por el socio-análisis de los otros. *La objetividad de la ciencia no podría descansar en un fundamento tan incierto como es la objetividad de los científicos*» (MET: 109, mis itálicas-db).

Este socioanálisis cuyo alcance los autores ponían en duda, tanto por su insuficiencia como por la imposibilidad de ser llevado hasta su término²³⁴, parecía encontrar sus raíces en la *Wissensoziologie* de Karl Mannheim, a su manera también un descendiente de Marx, junto a su maestro y amigo Georgy Luckács²³⁵. Aunque Bourdieu mencionara a Mannheim en escasas oportunidades, y siempre para desacreditar su idea del “intelectual sin ataduras” (e.g., MED: 158), no es arriesgado suponer que conocía sus ideas por la vía de Raymond Aron.

²³⁴ También Bachelard era consciente de la dificultad del psicoanálisis que propugnaba: «Esta catarsis previa, no podemos realizarla solos, y es tan difícil emprenderla como lo es psicoanalizarse a sí mismo». De ahí que imaginara un ejercicio colectivo de esta función: «serían necesarias sociedades científicas complejas, sociedades científicas que redoblaran el esfuerzo lógico con un esfuerzo psicológico» (Bachelard, 1972 [1938]: 243).

²³⁵ En un comentario retrospectivo de su primera obra de 1935, *La sociología alemana contemporánea*, R. Aron observaba que «la “autosociología” del sociólogo, originada en la reflexión marxista, inquietaba mucho más a los sociólogos alemanes que a sus colegas franceses» (1983: 109).

Mannheim había sido criticado por Popper en 1945, casualmente en el capítulo 23 de *La sociedad abierta...*, el mismo citado por Bourdieu para fundamentar el carácter intersubjetivo de la objetividad científica. Allí, Popper desacreditaba totalmente la idea del socioanálisis expresada por Mannheim: «La sociología del conocimiento cree que puede alcanzarse el mayor grado de objetividad mediante el análisis, a través de la inteligencia libremente equilibrada, de las diversas ideologías ocultas y de su arraigo en lo inconsciente. El camino hacia el verdadero conocimiento parece consistir en la revelación de los supuestos inconscientes, una suerte de psicoterapia, por así decirlo, o mejor aun, si se me permite, de socioterapia. Sólo aquel que ha sido socioanalizado o que se haya socioanalizado a sí mismo, habiéndose liberado de ese complejo social, es decir, de su ideología social, puede alcanzar la síntesis superior del conocimiento objetivo» (Popper, 1991 [1945]: 383).

Aunque Popper reconocía que todos somos víctimas de nuestro propio sistema de prejuicios, sostenía que no era mediante el socioanálisis que se podría producir una indispensable limpieza de las mentes, sino que a ésta se llegaría por *el aspecto social del método científico* (Popper, 1991 [1945]: 385-386), precisamente en ese pasaje que Bourdieu reproduciría más de medio siglo después (SCI: 162).

Popper rechazaba la posibilidad de un socioanálisis y colocaba el fundamento de la objetividad en la intersubjetividad del método científico: «el medio de eliminar el irracionalismo de la ciencia social no es, en modo alguno, la tentativa de separar el conocimiento de la “voluntad” (...) La idea de que un estudio sociológico, psicológico, antropológico, o de cualquier otro tipo, de los prejuicios puede ayudarnos a librarnos de ellos, es totalmente errónea; en efecto, muchísimos cultores de estos estudios están repletos de prejuicios y no sólo en nada les ayuda el autoanálisis a vencer esa determinación inconsciente de sus opiniones, sino que a veces los lleva a engañarse a sí mismos en forma más sutil» (Popper, 1991 [1945]: 390).

Aunque *La sociedad abierta...* no aparece citada en el *Oficio*, la estructura de la argumentación es en un todo similar: esto es, se considera la posibilidad de un socioanálisis, para concluir que su aplicación al nivel de los científicos individuales sería

una base espúrea para la ciencia, cuya objetividad sólo puede fundarse en la crítica intersubjetiva²³⁶.

Y en el final de su comentario, Popper citaba este fragmento de *Ideologie und Utopie* de Mannheim: “Quienes temen que el mayor conocimiento de los factores determinantes llegue a paralizar nuestras decisiones amenazando nuestra ‘libertad’, pueden cejar ya en su inquietud. En efecto, sólo se halla verdaderamente determinado aquel que no conoce los factores determinantes más esenciales, sino que actúa inmediatamente bajo la presión de los determinantes cuya existencia ignora”. A lo que Popper replicaba: «esto no es sino una clara y exacta reiteración de una idea favorita de Hegel que Engels repitió ingenuamente cuando dijo: “la libertad es la apreciación de la necesidad”. Y éste es un prejuicio reaccionario pues, ¿acaso aquellos que actúan bajo la presión de determinantes perfectamente conocidos, por ejemplo, una tiranía política, se ven liberados por su conocimiento?» (Popper, 1991 [1945]: 390-391).

Habría que contestarle a Popper “por supuesto que no”, sin dejar de tomar nota de como desplazaba la cuestión. El problema de Bourdieu es más bien el liberarse de “determinantes *no* perfectamente conocidos”, de las determinaciones del habitus, es decir del inconsciente social corporizado dentro de cada individuo. A riesgo de caer en un error simétrico al de Popper, hay que recordar su escaso aprecio tanto por el psicoanálisis como por la tradición marxista, y pensar que es por estas mismas razones que desacreditaba al socioanálisis.

Popper da por resuelto el problema suponiendo un científico que actúa de por sí moralmente, sin ahondar en los fundamentos objetivos de su ética racionalista. El científico ideal —el único del que Popper nos habla— guiado por la evidencia de su razón, estaría, por así decirlo, naturalmente adaptado a cumplir con su papel dentro del campo. Para Bourdieu, en cambio, «como la moral, el método no funciona más que si logra inscribirse en los mecanismos de un universo social» (REPO: 205). El método no es más

²³⁶ Sobre este punto, J.-C. Passeron me manifestó que, en lo que a él respecta, no había leído *La sociedad abierta...* en aquella época; y que en cuanto a Mannheim, sí había leído con atención la traducción inglesa de *Ideology and Utopia*, aunque sin reparar en la idea del socioanálisis. En lo que hace a Bourdieu, en principio no tenía mayor estima por quienes constituían, en sus propias palabras, una «infantería (*piétaille*) de pequeños semi-sociólogos alemanes», sobre los que trataba el seminario de R. Aron (comentario personal de JCP del 23-6-03).

que el campo incorporado en un habitus: «un científico es un campo hecho hombre» (SCI: 84).

El socioanálisis: teoría y práctica

En los años inmediatamente posteriores el *Oficio*, la idea del socio-análisis parece haber sido dejada de lado por Bourdieu, y ni se la menciona en el artículo sobre el campo científico. Sin embargo es en esa época que hace su reaparición en una conferencia de 1975: «habría que prohibirse hacer sociología, y sobre todo sociología de la sociología sin hacer previa o simultáneamente su propio socioanálisis (si es que hay alguna posibilidad de realizarlo completamente)» (QSO: 79-80).

La necesidad del socio-análisis se presenta de un modo análogo a la exigencia que demanda al psicoanalista el haberse psicoanalizado previamente, argumento que era objeto de la ironía popperiana. Bourdieu define como una de las condiciones fundamentales para la construcción del objeto «saber cómo objetivar la relación al objeto de modo tal que el discurso sobre el objeto no sea una simple proyección de una relación inconsciente al objeto» (QSO: 84-85). Retorno, pues, a la terminología del psicoanálisis, para plantear, ahora con mayor fuerza, un socioanálisis que adquiere visos de *interminable*.

Luego, en una entrevista de 1980, Bourdieu expresa que el sociólogo debe esclarecer lo que su práctica le debe a su posición social, en cuanto a lo que ve y no ve, lo que hace y no hace, por ejemplo, los objetos que elige estudiar; concluyendo: «Es por ello que la sociología de la sociología no es para mí una “especialidad entre otras, sino una de las condiciones primigenias para una sociología científica»(QSO: 22).

Ya en 1984, la idea del socioanálisis, aunque no mencionada por su nombre, aparece mucho más desarrollada, cuando Bourdieu se refiere «al trabajo sobre sí mismo que el investigador debe realizar para intentar objetivar todo lo que lo liga a su objeto (...) So pena de universalizar un punto de vista particular y de entregar una forma más o menos racionalizada del inconsciente asociado a una posición en el espacio social, habrá que abrir sucesivamente todas las cajas en las cuales el investigador —y la mayoría de sus lectores— se encuentran encerrados, y ello más seguramente cuanto menos quieren saberlo» (HOM: 48).

En 1988, el prefacio a la edición inglesa de *Homo Academicus* es la ocasión para

retomar el tema. Así como el etnólogo debe “domesticar lo exótico”, el sociólogo está obligado a “exotizar lo doméstico”. «No es posible ahorrarse el trabajo de objetivación del sujeto objetivante. Es tomando por objeto las condiciones históricas de su propia producción, y no mediante una forma cualquiera de reflexión trascendental, que el sujeto científico puede darse un cierto dominio teórico de sus estructuras e inclinaciones así como de las determinaciones de las que son el producto, asegurándose en este mismo movimiento el medio concreto de redoblar sus capacidades de objetivación. Únicamente un socioanálisis tal, que nada debe ni concede a la complacencia narcisística, puede contribuir realmente a que el investigador esté en condiciones de arrojar sobre el mundo familiar la mirada distante que el etnólogo lanza espontáneamente sobre un mundo al cual no está ligado por la complicidad inherente que deviene de la pertenencia a un juego social» (HOM2: xii).

De esta manera la sociología puede reivindicar útilmente «un privilegio epistemológico: el que le asegura el hecho de poder reinvertir en la práctica científica sus propias ganancias científicas, bajo la forma de un redoblamiento sociológico de la vigilancia epistemológica» (HOM2: xiii). El instrumento del socioanálisis es la propia teoría sociológica, pero ya no concebida únicamente como un recurso colectivo del campo, sino en la posibilidad de su aplicación a la práctica de cada científico individual, conminado a poner en cuestión su propio *interés* individual en el conocimiento.

Ya en una conferencia de 1984, “Objetivar al sujeto objetivante”, Bourdieu anticipaba otra dimensión adicional del socioanálisis, planteando que podría también tener «una función clínica, hasta terapéutica: la sociología es un instrumento de análisis extremadamente poderoso que permite a cada uno comprender mejor lo que es, al brindarle una comprensión de sus propias condiciones sociales de producción y de la posición que ocupa en el mundo social» (CDI: 115-116).

Pero es en 1991, en un número de *Actes* dedicado al “Sufrimiento”, que Bourdieu termina de darle este giro terapéutico a la idea de socioanálisis, al propugnar la puesta en obra de una forma de entrevista basada en una *escucha activa y armada*, que dé lugar a una suerte de *auto-análisis asistido* (1991d: 3). De ser simplemente un instrumento metodológico, el socioanálisis pasa a asumir una función terapéutica, la cual se extiende, además, del investigador a sus informantes. Para éstos, la entrevista abrirá «alternativas

que incitan o autorizan a expresar malestares, carencias y demandas que descubre al expresarlas, el encuestador contribuye a crear las condiciones de aparición de un discurso extra-ordinario, que podría no haber sido sostenido jamás y que, empero, ya se encontraba allí, a la espera de sus condiciones de actualización» (MIS: 914).

Sobre todo los informantes encontrarán una ocasión «de *explicarse*, en el sentido más completo del término, es decir de construir su propio punto de vista sobre ellos mismos y sobre el mundo y de tornar manifiesto el punto, en el interior de ese mundo, a partir del cual se ven a sí mismos y al mundo, y se convierten en comprensibles, justificados, y ante todo para sí mismos» (MIS: 915).

Así, Bourdieu propone un *auto-análisis provocado y acompañado*: «en más de un caso, hemos tenido el sentimiento de que la persona interrogada aprovechaba la oportunidad que se le ofrecía de interrogarse sobre ella misma, y la licitación o la solicitud que le aseguraban nuestras preguntas y sugerencias (siempre abiertas y múltiples y a menudo reducidas a una espera silenciosa) para operar un trabajo de explicitación, gratificante y doloroso a la vez, y para enunciar, a veces con una extraordinaria *intensidad expresiva*, experiencia y reflexiones largamente reservadas o reprimidas» (MIS: 915).

El optimismo de Bourdieu en cuanto a los beneficiosos efectos de la objetivación participante sobre los informantes del científico social suena algo exagerado. Sin excluir la posibilidad de que, en casos puntuales, el proceso de liberación del entrevistado pueda llegar a tener lugar a resultas de la entrevista, la perspectiva de que el efecto terapéutico se convierta en un objetivo sistemáticamente perseguido y logrado es poco realista. Tal posibilidad está dependiendo de condiciones tan excepcionales —en lo que hace al entrevistador, al informante y a la relación establecida entre ambos²³⁷— que a lo sumo

²³⁷ Bourdieu es consciente de que esta posibilidad demanda un entrevistador dotado de un habitus muy particular, de «un "oficio", producto incorporado de todas las investigaciones anteriores, que nada tiene que ver con un saber abstracto y puramente intelectual: este oficio es una auténtica "disposición a perseguir la verdad" (*hexis tou alêtheuein*, como dice Aristóteles en la *Metafísica*), que dispone a improvisar en el acto, en la urgencia de la situación de entrevista, las estrategias de presentación de sí y las réplicas adaptadas, las aprobaciones y las preguntas oportunas, etc., de modo de ayudar al encuestado a librar su verdad o, mejor, a liberarse de su verdad» (MIS: 920). J. Lewandowski observa (2000: 55), «dada la escasa reflexividad interpretativa que Bourdieu concede a los actores sociales, tal vez resulte algo sorprendente escucharlo demandar de parte de los científicos sociales una reflexividad metodológica

cabe considerarla como una suerte de límite ideal. En realidad una “liberación” semejante a la planteada por Bourdieu se parece demasiado a la mítica “toma de conciencia” que él mismo ponía en cuestión.

Más relevante en cambio es la implicación ética en lo que atañe a los efectos de la relación de entrevista, lo que se engarza con el combate librado por Bourdieu en contra de la concepción positivista de trabajo de campo: «Todo opone esta forma de mayéutica a la imposición de problemática que operan, en la ilusión de la neutralidad, numerosas encuestas por sondeo cuyas preguntas forzadas y artificiales producen por entero los artefactos que creen registrar» (MIS: 917)²³⁸.

Al proponerse desarrollar una *comunicación no violenta*, Bourdieu no piensa solamente en lograr una situación de entrevista menos traumática en lo inmediato para el informante, sino en la totalidad del proceso de comunicación, incluyendo sus efectos mediatos. Se trata de luchar contra los *efectos de imposición* como una manera de combatir la alienación que producen las encuestas de opinión llevadas a cabo por los “doxósofos” en un modo en un todo análogo al que denunciaba Marx en su manuscrito de 1844. Así como el trabajo enajenado producía permanentemente al capital, es decir al instrumento de su propia explotación (en esto residía su enajenación), así la opinión de las encuestas supone con demasiada frecuencia una desposesión de sentido que se convierte en un instrumento de dominación.

Bourdieu llegó a afirmar: «La sociología no es una moral. En cambio, puede cumplir la función que se le asigna generalmente al psicoanálisis» (2002b). Sin embargo es obvio que era perfectamente consciente de la diferencias entre estas dos formas de “análisis”: ya en *Homo academicus* se planteaba que el socioanálisis se diferenciaba del psicoanálisis «por la lista finita de las propiedades eficientes, de las variables actuantes que retiene...» (HOM: 36).

Bourdieu alcanzó a codificar en qué consiste su socioanálisis: «Este trabajo de

en un grado de rigurosidad tan elevado».

²³⁸ En *La miseria del mundo* Bourdieu ha procedido violando a sabiendas todos los preceptos normalmente aceptados para la recolección de datos. Así, por ejemplo, inspirándose en la técnica utilizada por William Labov para estudiar el habla de los negros en Harlem, los entrevistadores fueron incitados a seleccionar los informantes entre sus amigos o conocidos con el propósito de reducir al mínimo la distancia social y la violencia simbólica (MIS: 907; cf. la crítica de Nonna Mayer, 1995).

objetivación del sujeto de la objetivación debe ser realizado en tres niveles: [1] primero hay que objetivar la posición en el espacio social del sujeto (...) [2] luego hay que objetivar la posición ocupada en el campo de los especialistas (y la posición de este campo, de esta disciplina, en el campo de las ciencias sociales) (...) [3] hay que objetivar todo lo que está ligado a la pertenencia al universo escolástico, atendiendo particularmente a la ilusión de la ausencia de ilusión, del punto de vista puro, absoluto, “desinteresado”» (SCI: 183).

En el socioanálisis, importan en primer lugar, claro está, las determinaciones atinentes a un habitus de clase y/o de género, asociadas a una cierta posición y a una trayectoria anterior en el espacio social. En segundo lugar, hay que tomar cuenta de que estas características no juegan directamente sino que están mediadas por propiedades de campo²³⁹, entendidas en su doble aspecto de posición del científico dentro de un campo disciplinar, como de la posición de la disciplina en el campo de las ciencias sociales. Por último, hay que hacer consciente la desviación teorcionista o intelectualista, o sea el epistemocentrismo —o etnocentrismo científico— «que consiste en ignorar todo lo que el analista proyecta en su percepción del objeto por el hecho de ser exterior al objeto, al que observa de lejos y desde lo alto» (REPO: 50).

No cabe enredarse en la terminología móvil de Bourdieu: “socioanálisis”, “objetivación del sujeto objetivante”, “reflexividad” u “objetivación participante” son todas expresiones que hacen referencia básicamente a la misma cuestión. Si se quiere, la reflexividad es el medio de llevar a cabo el socioanálisis cuyo resultado será la objetivación del sujeto objetivante. Pero esta reflexividad, como se ha visto, no remite a una función puramente introspectiva, y nada tiene que ver con la reflexividad narcisística de los antropólogos postmodernos, invariablemente desacreditada por Bourdieu²⁴⁰. Antes

²³⁹ Suponer lo contrario sería incurrir en «el error del cortocircuito, error que consiste en poner en relación dos términos muy alejados, anulando una mediación muy importante, el espacio en el interior del cual la gente produce» (CDI: 113).

²⁴⁰ Por lo menos desde *Respuestas* en adelante, Bourdieu se desmarca claramente del postmodernismo antropológico: «Tampoco me reconozco en la “reflexividad” entendida como esta suerte de observación del observador, hoy en día tan de moda en algunos antropólogos americanos (p.ej., Marcus y Fisher, 1986; Geertz, 1987; Rosaldo, 1989) quienes, habiendo aparentemente agotado los encantos del trabajo de campo, se han puesto a hablar de ellos mismo más que de su objeto de estudio. Cuando se convierte en un fin en sí mismo, esta suerte de denuncia falsamente radical de la escritura etnográfica como “poética y política” (Clifford et Marcus, 1986) abre la puerta a una forma de relativismo nihilista a penas velado, el

bien, el socioanálisis es propiamente “sociología de la sociología” tanto como del sociólogo, y por lo tanto supone aplicar los conceptos sociológicos a estos objetos.

Aparentemente es en 1978 que Bourdieu comienza a tematizar la *objetivación participante*. La expresión aparece en un artículo de *Actes*, agregado recientemente a la edición francesa de *Langage et pouvoir symbolique*²⁴¹, en el que plantea que «sólo la alternativa ordinaria entre la “observación participante”, inmersión necesariamente mistificada, y el objetivismo de la mirada absoluta, prohíbe percibir la posibilidad y la necesidad de una *objetivación participante* (1978c: 67).

Recientemente, en su Conferencia Huxley, al ingresar a «esta suerte de Panteón de la antropología que constituye la lista de los beneficiarios anteriores²⁴²» (2003b: 43), Bourdieu encontraba la oportunidad perfecta para retornar a esta terminología, destacando como la *observación participante* —el método antropológico por antonomasia, desde Malinowski en adelante— es de por sí una postura problemática: «¿Cómo ser a la vez sujeto y objeto, aquel que actúa, y aquél que de algún modo se contempla actuando?» (2003b: 43). La objetivación participante le agrega a la dificultad propia de esta doble tarea —observar y participar— una tercera, la de objetivarse observando y participando.

La objetivación participante se define como «la objetivación del sujeto de la objetivación, o sea, del propio investigador». Aunque, como aclara Bourdieu a continuación, lo que hay que objetivar, «no es el antropólogo haciendo el análisis antropológico de un mundo extraño, sino el mundo social que ha hecho al antropólogo y la antropología consciente o inconsciente que pone en juego en su práctica antropológica» (2003b: 44-45).

Va de suyo que este socioanálisis exigente no puede ser suplido simplemente por una explicitación de los valores del investigador, limitada a una mera declaración de

cual, mucho me temo, sostiene también diversas formas del “programa (llamado) fuerte” en sociología de la ciencia y se sitúa en exacta oposición a una ciencia social verdaderamente reflexiva» (REPO: 52).

²⁴¹ Esta es la versión francesa, publicada en 2001, de *Language and Symbolic Power* (1991), que a su vez retomaba el original francés de 1982, *Ce que parler veut dire* (CQP).

²⁴² Comenzando con los eugenistas Galton y Pearson, pasando por Tylor y Frazer, Kroeber y Linton, Mauss y C. Lévi-Strauss, hasta llegar a C. Geertz, S. Mintz, J. Goody y M. Sahlins, esta lista de los *antropólogos* premiados con la medalla Huxley del *Royal Anthropological Institute* constituye una sugerente aproximación a la evolución de la casi totalidad de la disciplina (cf. URL: <<http://www>.

intenciones. «Contrariamente a lo que exige el imperativo de la *wertfreiheit*, la experiencia ligada al pasado social puede y debe ser movilizada en la investigación, a condición de haber sido previamente sometida a un examen riguroso. La relación al pasado que permanece presente y actuante bajo la forma de habitus debe ser socioanalizada. Por la anamnesia liberadora que favorece, el socioanálisis permite racionalizar, sin cinismo, las estrategias científicas. Permite comprender el juego en vez de padecerlo o de sufrir por él e incluso, hasta un cierto punto, “extraer enseñanzas de él» (SCI: 218).

En muchas ocasiones, Bourdieu ha descrito su evolución intelectual como un trayecto iniciático a través de cuyas sucesivas etapas se iba acercando más y más a su propia realidad. Luego de la experiencia etnológica argelina, su artículo de 1962, “Celibato y condición campesina”, siempre es presentado por Bourdieu como un modo de objetivar, exotizándola, la sociedad de su infancia²⁴³, mientras los trabajos sobre la universidad y las *Grandes Écoles* deben ser vistos como un modo de asomarse más y más hacia su propia situación social. Como Bourdieu relataba en su conferencia Huxley: «el objeto real era, más allá del objeto declarado y visible, el sujeto de la objetivación, o incluso, más precisamente, los efectos de conocimiento de la postura objetivante » (2003b).

El socioanálisis que proponía, Bourdieu lo aplicó recurrentemente a su persona, enfatizando más y más sus virtudes auto-terapéuticas. Por ejemplo, a quienes habían visto un ejercicio extemporáneo de reflexividad crítica, una derogación a las buenas costumbres, en su *Leçon sur la leçon*, pronunciada para satisfacer al rito de ingreso al Collège de France, les contestaba que «esa era la condición para tornar soportable la experiencia» (SCI: 215)²⁴⁴. «Para mí, la sociología jugó el rol de un socioanálisis que me ayudó a comprender y a soportar cosas (comenzando por mí mismo) que me resultaban insostenibles anteriormente» (REPO: 182).

rai.anthropology.org.uk/honours/prior_huxley.html>).

²⁴³ «La etnología y la sociología me permitieron reconciliarme con mis experiencias primigenias y asumirlas sin perder nada, creo yo, de lo que adquirí posteriormente (...) La investigación que realicé en 1960 en esta aldea me permitió descubrir más cosas acerca de mí que cualquier forma de introspección» (REPO: 177).

²⁴⁴ No es un azar si Bourdieu produjo su artículo sobre “Los ritos como actos de institución” (1982)

Sobre el psicoanálisis propiamente dicho, se puede asumir que Bourdieu tenía el conocimiento propio de cualquier intelectual francés, y que probablemente lo consideraba con alguna desconfianza, según nos sugería J.C. Passeron. Sin embargo, en su última etapa, Bourdieu dejó traslucir en numerosas ocasiones la posibilidad de una complementariedad entre su propia idea del socioanálisis y el psicoanálisis freudiano: «El pasado social es particularmente embarazoso cuando se trata de hacer ciencias sociales. Y éste, ya sea popular o burgués, masculino o femenino. *Siempre entrelazado con el pasado que explora el psicoanálisis*, es particularmente pesado y embarazoso cuando se trata de hacer ciencias sociales» (SCI: 211, mis itálicas-db). De ahí que afirmara la importancia de «desarrollar la reflexión sobre la articulación entre el Psicoanálisis y la Sociología» (2000c: 49).

En todo caso, ésta no fue nunca una tarea que Bourdieu estuviera dispuesto a asumir personalmente. Cómo declaraba ya en 1989: «el rol de la sociología es analizar el trabajo que los espacios sociales realizan sobre la libido que analiza el psicoanálisis, de la cual la sociología no tiene que ocuparse, porque no es su trabajo. Ya me reprochan suficientemente que me ocupo de todo, así que si además... Por lo tanto, me detengo en la puerta y recibo gente de la que supongo que tiene pulsiones cuyos principios no me propongo conocer, y estudio cómo el mundo social canaliza, orienta, manipula, constituye, instituye estas pulsiones, las trabaja, las transforma. Cómo se transforma una libido, en el sentido freudiano, en libido *académica*, eso es muy interesante, y pienso justamente que no hay ningún antagonismo de frontera...» (2001: 36).

La idea de campo no es solamente un componente fundamental de la teoría de Bourdieu, en ella se encuentra también la clave de la dimensión epistemológica de su pensamiento. En este nivel, el campo juega un doble papel: si por una parte la dinámica propia del campo científico conduce a la producción de verdades universales, por la otra el conocimiento sobre el campo es también —reflexivamente— la posibilidad de un mejoramiento de su funcionamiento, mediante un análisis del campo en términos de campo.

precisamente en la época de su unción en el *Collège de France* (REPO: 181).

CONCLUSIÓN

¿UNA CIENCIA “COMO LAS DEMÁS”?

«los campos científicos más avanzados son el lugar de una alquimia por medio de la cual la *libido dominandi* científica es necesariamente transformada en *libido sciendi*. Tal es el fundamento de mi resistencia al consenso blando que, a mis ojos, es la peor de las situaciones científicas posibles: si no podemos ser otra cosa, ¡tengamos al menos conflictos!» (REPO: 153-4).

Bourdieu nos dice que los campos científicos por su misma conformación están dispuestos para dar lugar a la producción de lo universal, es decir a lo universalmente verdadero en un período determinado. Al mismo tiempo afirma que, en definitiva, la verdad no es más que lo que el campo establece como tal. Sin embargo, en lo que hace al campo de las ciencias sociales, no nos dice cómo determinar de las múltiples “verdades” que coexisten en él cuáles son las verdaderas.

Más allá de las lamentaciones de Bourdieu por la mayor dificultad de llevar a cabo una ruptura con la doxa y por la ausencia de “derechos de entrada” que, siendo lo suficientemente elevados, funcionen como tales, no hay un criterio positivo de demarcación de las teorías sociológicas científicas. Y si incluso se tratara de reconocer como la única teoría científica a la propia, no hay un criterio más allá de su propia declaración —y es dudoso que pueda haberlo— en el que encuentre un fundamento esta pretensión.

En el final, más que dedicarme a recapitular de modo sintético los principales resultados alcanzados, trataré de hacer ver algunas de sus implicaciones. Esto me lleva a retornar sobre el tema principal de este trabajo: el de la especificidad de la sociología como ciencia del conocimiento de lo social.

Creo haber argumentado suficientemente que no es en el *Oficio del sociólogo* donde se puede encontrar la epistemología de Bourdieu, ni tampoco su metodología. Retrospectivamente, los *Preliminares epistemológicos* se nos aparecen con toda claridad

como un proyecto en gran medida contradictorio y fechado. Por un lado, ha quedado establecido que Bourdieu, luego de 1971, nunca volvió a plantear la posibilidad de una teoría del conocimiento de lo social —de una T1, como diría J.-C. Passeron— entendida como una instancia diferente de lo que es la propia teoría sociológica.

Considerablemente más ambigua se nos aparece la cuestión de la significación que hay que darle al *naturalismo* de Bourdieu: la idea de que las ciencias sociales son ciencias “como las demás”, de que son tan científicas como las ciencias naturales. ¿Pero científicas en qué sentido? Es aquí donde reside el problema.

En su último curso, Bourdieu habla de «las ciencias sociales, de las que me ocurrió en el pasado negar la particularidad» (SCI: 167). Esta frase parecería reconocerles a las ciencias sociales una “particularidad”, un status epistemológico propio, que estaría más allá de las mayores dificultades *sociales* para su constitución como disciplinas científicas.

Sin embargo, Bourdieu agrega inmediatamente: «Ello, no por una suerte de científicismo positivista, sino porque la exaltación de la singularidad de las ciencias sociales a menudo no es más que una manera de decretar la imposibilidad de comprender científicamente su objeto» (SCI: 167), con lo que vuelve a la casilla de partida, planteando la cuestión en los exactos términos en que se lo hacía en el *Oficio*: “ni hermenéutica inspirada, ni positivismo ramplón”.

Luego el texto persiste en esta misma línea, y comienza repitiendo casi puntualmente la argumentación del *Oficio*. Crucialmente importante, el objeto de las ciencias sociales las expone en mayor grado a la heteronomía, porque la presión externa de la sociedad es demasiado fuerte. Unido esto al hecho de que, como decía (aproximadamente) Gramsci, “todos los hombres son sociólogos”, el resultado es que «las condiciones internas de la autonomía son muy difíciles de instaurar (en especial por la imposición de un derecho de entrada)» (SCI: 170).

Dada esta escasa autonomía de la sociología respecto a la sociedad, continúa Bourdieu, «una muy grande autonomía es dejada, en el interior mismo del campo, a quienes contradicen el *nomos* mismo del campo» (SCI: 171). Puedo compartir esta afirmación, como una cuestión de hecho, de la que la realidad social y sociológica nos proporciona cotidianamente innumerables ejemplos.

Excepto porque da por resuelto el único problema importante: el de la existencia de un *nomos* reconocible para la sociología. Porque, si efectivamente existiera el tal *nomos* o paradigma universalmente compartido, y si Bourdieu nos proporcionara los criterios que permitieran su identificación, entonces no se plantearía ningún problema epistemológico. No está de más recordar que Bourdieu ya en 1975 criticaba precisamente a Kuhn por su insistencia en el paradigma único como criterio de cientificidad.

Bourdieu termina argumentando que «en el caso de las ciencias sociales, lo “real” es sin duda exterior e independiente del conocimiento, pero es él mismo una construcción social (...) lo que hace que la sociología, quiéralo o no (y lo más a menudo, lo quiere) es parte implicada en las luchas que describe. La ciencia social es por lo tanto una construcción social de una construcción social» (SCI: 172). Con lo que Bourdieu apunta a una característica de la cual bien se puede pensar que mantiene alguna relación con la proliferación de paradigmas divergentes.

Pero la conclusión que Bourdieu extrae de este hecho se queda corta: «La sociología es socialmente débil, y tanto más, sin duda, cuanto más científica» (SCI: 173). La verdad sociológica, en ruptura con el sentido común, será la que más dificultades encuentre para imponerse, debido a las oposiciones que genera en razón de su misma verdad. En una situación de competencia entre una diversidad de pretendientes al título, se carece de la fuerza suficiente para imponer al verdadero *nomos*. El problema entonces no es epistemológico, sino *político*.

Todo lo que nos ha dicho Bourdieu, se podría sintetizar en una única diferencia con respecto a las ciencias de la naturaleza, diferencia que consiste en una resistencia activa del objeto y que lleva a una exigencia propia en cuanto al sujeto. En las ciencias sociales, «hay que dar un paso más, del que las ciencias de la naturaleza pueden dispensarse (...) hay que historizar el sujeto de la historización, objetivar el sujeto de la objetivación, es decir el trascendental histórico» (SCI: 168). La necesidad de un socioanálisis sería finalmente la única especificidad del conocimiento científico de lo social.

Podemos acordar con la necesidad de “objetivar el sujeto”; pero la cuestión es: ¿desde dónde se lo objetiva? Para Bourdieu la respuesta es evidente: desde su propia concepción del espacio social y de los campos, con lo que no dejamos de girar en redondo.

¿Pero por qué poner toda la carga sobre el sujeto y no sobre el objeto? Sin que esto signifique renunciar a un conocimiento científico de lo social, sin recaer en la ilusión hermenéutica, cabe considerar la posibilidad de que existan características propias de este objeto que demanden abordarlo de un modo distinto del que lo hacen “las demás” ciencias con los suyos. Dentro de esta segunda alternativa, la solución podría hallarse en la concepción de J.-C. Passeron acerca del status argumentativo de la sociología como ciencia de un mundo histórico (cf. *supra*: cap. 2). Sin embargo, Bourdieu, aun reconociéndole sobre el final algún mérito a este enfoque²⁴⁵, no se avino nunca a dar este paso.

Sin duda Bourdieu, se propuso realizar *ciencia empírica*, e hizo gala de una singular maestría para producir datos y para analizarlos. Al menos esto es lo que he pretendido mostrar en los capítulos 3 y 4. Allí también quedó en claro el papel privilegiado que Bourdieu le hizo jugar a la técnica estadística del ACM para hacer visible las estructuras tanto del espacio social como de los campos y sub-campos que lo componen.

Empero, no todos están dispuestos a dejarse convencer por este tipo de datos. Cuando se critica a Bourdieu aduciendo que sus datos no muestran realmente lo que él pretende que muestran²⁴⁶, se ve claramente por qué la falsación popperiana no tiene chance alguna de operar como se supone que debería hacerlo. La situación multiparadigmática de las ciencias sociales lleva a que no exista el mínimo consenso comunitario que se encontraba en la base misma de la “metáfora de los pilotes” de Popper²⁴⁷.

²⁴⁵ En *Science de la science...* Bourdieu llega a hacer mención del *Razonamiento sociológico* y de «Jean-Claude Passeron mostrando los modos particulares bajo los cuales el lenguaje teórico se articula sobre protocolos empíricos» (SCI: 146).

²⁴⁶ Es lo que ocurre también con Jeremy Lane: «El ejemplo de la construcción que hace Bourdieu del “campo del poder” en *La nobleza de Estado* (...) no equivale más que a una muestra nacionalmente seleccionada de profesionales» (Lane, 2000: 198).

²⁴⁷ Con esta metáfora Popper ilustra el carácter convencional de los “enunciados básicos”: «La base empírica de la ciencia objetiva, pues, no tiene nada de “absoluta”; la ciencia no está cimentada sobre roca: por el contrario, podríamos decir que la atrevida estructura de sus teorías se eleva sobre un terreno pantanoso, es como un edificio levantado sobre pilotes. Estos se introducen desde arriba en la ciénaga, pero en modo alguno hasta alcanzar ningún basamento natural o “dado”. Cuando interrumpimos nuestros intentos de introducirlos hasta un estrato más profundo, ello no se debe a que hayamos topado con terreno firme: paramos simplemente porque nos basta que tengan firmeza suficiente para soportar la estructura, al menos por el momento.» (Popper, 1967 [1935]: 106). El concepto de Bourdieu es algo más amplio: «Lo que hace la especificidad del campo científico, es que los competidores acuerdan sobre principios de verificación de la conformidad a “lo real”, sobre métodos comunes de validación de las tesis y de las

En este sentido, las objeciones de un Alain Caillé (1994) o de Bernard Lahire (1996) evocan irresistiblemente a los adversarios de Galileo cuando argumentaban que las imágenes de las lunas de Júpiter eran el producto de aberraciones en las lentes de su telescopio (cf. Chalmers, 1982 [1976]: 91). La discrepancia no es una cuestión que se pueda resolver en términos de epistemología o de lógica, sino que es apenas histórica: *sabemos* ahora que Galileo era quien estaba en lo cierto (y es claro que si lo sabemos es solamente desde un paradigma por todos compartido...). En suma, si no está demostrado que la teoría de Bourdieu es la única verdadera, tampoco están dadas las condiciones para que los criterios de construcción de la prueba que reclama Lahire resulten aplicables.

Pero si ello es así, hay que resignarse a aceptar, en un grado mucho más importante que el reconocido por Bourdieu, que las ciencias sociales no funcionan “como las demás” ciencias. Y no lo hacen, precisamente, debido a la inexistencia de un *nomos* unificado. En realidad, ni siquiera es seguro que la misma teoría de Bourdieu, en el supuesto de que gozara de una aceptación universal, lo cual obviamente no es el caso, reúna todas las condiciones que se suelen demandar para un *nomos* científico.

En el campo de las ciencias naturales, es habitual concebir al desarrollo científico como algo muy estrechamente asociado con el descubrimiento de leyes. Con respecto a este punto, Bourdieu tenía consciencia de que el problema se plantea diferentemente para las ciencias sociales. Para Bourdieu, las leyes sociales son solamente *tendenciales*, de modo tal que su conocimiento permite jugar políticamente para derogarlas en sus efectos, logrando de este modo el advenimiento de «posibles menos probables» (1976c: 54). Para Bourdieu, «la ley social es una ley histórica, que se perpetúa mientras se la deja jugar (...) apenas se la enuncia, la ley puede convertirse en un objeto de luchas (...) así como desnaturaliza, la sociología desfataliza» (QSO: 45-46)²⁴⁸.

Interesa considerar cuáles pueden ser estas leyes sociales tendenciales. Por ejemplo, Bourdieu habla de «la ley social que hace que la posición geográfica y social de origen juegue un rol determinante en las prácticas en relación con los espacios sociales en cuyo

hipótesis, en suma, sobre el contrato tácito, inseparablemente político y cognitivo, que fundamenta y rige el *trabajo de objetivación*» (USA: 27).

²⁴⁸ Sin embargo, esta no es una diferencia fundamental, ya que tampoco las leyes naturales son “ineluctables” en sus consecuencias; por ejemplo, conociendo la ley de gravedad, puedo agenciarme de

interior se actualizan las disposiciones que ella favorece» (SCI: 211). No parece apropiado hablar de *ley* para calificar un enunciado que, además de tendencial, resulta ser tan inespecífico como éste, y es plausible imaginar que Popper, por ejemplo, no estaría de acuerdo con una atribución semejante. Esto no significa que el enunciado que propone Bourdieu carezca de sentido: en realidad, la explicación sociológica difícilmente es concebible en ausencia de algún principio metodológico de este tipo, que nos dice qué hay que buscar y dónde hay que hacerlo.

Sin embargo, en alguna época, hacia 1990, Bourdieu llegó a hablar de una “teoría general de los campos” (RAR: 257)²⁴⁹. Y si no fue mucho lo que pudo avanzar en esta dirección, ello no le impidió referirse a «las leyes que rigen tendencialmente el funcionamiento de todos los campos» (REPO: 55). Pero es difícil imaginar como se podría haber ido mucho más allá de afirmaciones del tipo de que todo campo tiene «sus dominantes y sus dominados, sus conservadores y su vanguardia, sus luchas subversivas y sus mecanismos de reproducción» (RAI: 160). Sobre todo porque Bourdieu no dejaba de destacar que cada uno de estos fenómenos revestía en cada campo una forma por completo específica: «la homología puede ser descripta como un parecido en la diferencia» (RAI: 160).

También observaba Bourdieu que «las leyes fundamentales de los campos son con frecuencia tautologías» (RAI: 159). Esto es visible claramente en afirmaciones del tipo “los negocios son los negocios”, o cuando se habla del “arte por el arte mismo”. Partiendo de la idea de que cada universo social tiene su *nomos* fundamental, irreductible al de cualquier otro campo, Bourdieu podía llegar a formular algo parecido a una ley: «hay tantas formas de *libido*, tantas especies de “interés”, como hay campos» (RAI: 160). Pero en realidad éste es un “invariante” bastante peculiar, puesto que se trata apenas de un invariante de las variaciones, sin que se alcance mínimamente a dar cuenta de los mecanismos por los cuales las segundas devendrían del primero.

un paracaídas antes de saltar del avión, y será “menos probable” que me estrelle al tocar tierra.

²⁴⁹ Ya en 1980, Bourdieu se refería a «La existencia de principios invariantes de la lógica de los campos» (SPR: 86n31). Y antes aún, en 1976, manifestaba que «el proyecto de una teoría general no es insensato» (QSO: 113).

En definitiva, lo más semejante a una ley es la hipótesis a la que recurre Bourdieu cada vez que analiza un campo específicamente: la relación de homología postulada entre la estructura de las posiciones y la estructura de las tomas de posición²⁵⁰. Pero ésta es todavía una expresión —más elaborada— del principio metodológico anteriormente enunciado: no se trata propiamente de una ley.

Sin embargo, antes que atenerse a las declaraciones explícitas de Bourdieu sobre la cuestión de la científicidad de la sociología, tal vez resulte más conducente atender a como resolvió la cuestión en su propia práctica científica. En esta perspectiva, propongo que a la definición de Bourdieu que hace de la sociología “una ciencia como las demás”, se le adjudique el valor de un enunciado *performativo*, tomando esta definición como la expresión de una “voluntad de ciencia”, sino de poder. Y si lo propio del performativo es “hacer diciendo”, es invirtiendo la perspectiva que será posible entender lo que Bourdieu ha logrado “decir haciendo”. En suma, podemos pensar en un habitus epistemológico cuyos efectos serían identificables en las tomas de posición de Bourdieu tanto en relación a la teoría como en su política científica dentro del campo.

Comenzando por la teoría, la idea del campo, con sus sucesivas transformaciones al aplicarla a realidades siempre diversas, es lo que le permitió a Bourdieu superar lo que él mismo planteaba como «la antinomia mortal de la monografía ideográfica y de la teoría formal y vacua» (QSO: 113). Si la historia “historizante” no es evidentemente el camino para una sociología científica, con idéntico énfasis Bourdieu rechaza la elaboración de la “gran teoría”, rechazo que, si estamos dispuestos a considerarlo en toda su dimensión, no puede más que incluir a su propia tentativa de una “teoría general de los campos”. El conocimiento sociológico debe situarse en algún punto, ubicado entre esos dos extremos y, por ende, a la “teoría de los campos” hay que concebirla por su naturaleza misma, como algo inacabado, en permanente estado de construcción y de rectificación.

Al campo, en definitiva para Bourdieu el objeto por antonomasia, se lo piensa alternativamente como una noción, un concepto, «una estenografía conceptual de un modo de construcción del objeto» (REPO: 200), un modelo o una teoría: todas estas son

²⁵⁰ Así, por ejemplo, afirmaba en *Respuestas*: «tanto a nivel de los productores como de los consumidores, las tomas de posición artísticas (las preferencias, los gustos) corresponden a las posiciones ocupadas en el

denominaciones —creo no haber olvidado ninguna— a las que recurre Bourdieu, y muchas veces en un mismo texto o frase. Esta pluralidad de apelaciones denota bien la incomodidad de Bourdieu cuando debe pronunciarse sobre cual podría ser exactamente el alcance de la teoría sociológica tal como él la concibe.

Cuando Bourdieu no se reconoce en el programa de una *teoría de alcance medio* a la Merton, aduce que ésta sería una manera más de satisfacer la expectativa positivista de construir la ciencia mediante la compilación de leyes parciales (REPO: 72). Bourdieu, además, se rehusa explícitamente a «producir discursos generales sobre el mundo social en general» (REPO: 134). O, en todo caso, piensa que este no puede ser el punto de partida: «La función de los conceptos que empleo es antes que nada la de designar, de manera estenográfica, una toma de posición teórica, un principio de elección metodológica, negativo tanto como positivo. La sistematización viene necesariamente *ex post*» (REPO: 136-137).

Los conceptos de Bourdieu no son susceptibles de ser definidos en un sentido aristotélico, en base a un conjunto finito de propiedades. También en este nivel más general, sus conceptos tienden a denotar configuraciones de rasgos que presentan un cierto “parecido de familia”, a la manera del Wittgenstein de las *Investigaciones*, cuando mostraba la dificultad de producir una definición exhaustiva la idea de *juego*. En este sentido, me inclino a considerar que las definiciones de Bourdieu acerca de sus conceptos teóricos tienden a ser «implícitamente indexicales», como propone William Earle (1999: 178). Y si ello es así, si no se cuenta con un repertorio de conceptos estabilizados, válidos para todo tiempo y lugar, resulta imposible la formulación de leyes transhistóricas.

Si esta interpretación es correcta, hay que concluir que, a despecho de su discurso epistemológico “legalista” y naturalista, Bourdieu ha producido en realidad un conocimiento que, en su naturaleza típico-ideal, nunca deja del todo de ser contexto-dependiente. En este sentido, en la concepción de ciencia que está obrando en su manera de investigar, Bourdieu no estaría tan alejado del planteo de J.-C. Passeron, cuando nos habla de la naturaleza *polimorfa* de los conceptos sociológicos, a los que califica como semi-nombres propios: «los conceptos de la teoría sociológica, de teoría antropológica o de

campo de producción para los primeros o en el espacio social para los segundos» (REPO: 63).

la *síntesis* histórica son *semi-nombres propios* (...) conceptos no integralmente definibles por “descripción definida”» (Passeron, 1994b: 121)²⁵¹.

También en sus movimientos dentro del campo de las ciencias sociales, y en particular en las relaciones que mantuvo con otros miembros de la profesión sociológica, Bourdieu manifestó una amplitud que no se compadece con sus formulaciones epistemológicas explícitas. Más allá de su aspecto sorprendente, lo que hay que retener del episodio del acercamiento a James Coleman (cf. *infra*: Anexo), es la imagen de Bourdieu luchando en el campo de la sociología —sin concesiones, sin renunciar a sus ideas a las que reconoce como totalmente distintas, y hasta opuestas— para generar algo más semejante a una *cité* sociológica.

Análogamente, Bourdieu puede haber criticado duramente, como se ha visto, el interaccionismo de Goffman, pero nunca lo denunció como un impostor o un usurpador que estuviera dedicado a hacer *seudociencia*. Todo lo contrario: fue él quien lo hizo conocer en Francia al publicar sus principales obras en *Le sens commun*, la colección que dirigía en *Les éditions de minuit*²⁵².

Lo mismo ocurrió con Aaron Cicourel, cuyos orígenes ligados a la etnometodología de Garfinkel nunca fueron un obstáculo para que Bourdieu lo reconociera como un par, y se ocupara recientemente —junto a Yves Winkin— de elaborar una compilación de sus textos y dedicarle un prefacio más que elogioso (2002f). En suma, si por un lado Bourdieu parecía decretar que la única verdaderamente científica era su propia teoría, por el otro reconocía *de hecho* la existencia de una situación de pluralismo teórico.

Igualmente hay que computar en favor de la hipótesis de una sociología que no es “como las demás ciencias”, la posición que asumía Bourdieu en defensa de *una ciencia social*, aunque una vez más se tratara de una aspiración. Con su negativa a entronizar epistemológicamente las diferencias de estilo entre la historia, la antropología y la sociología, Bourdieu tendía a destacar la existencia de un horizonte epistemológico común

²⁵¹ J.-C. Passeron (1991: 37) sostiene que «los conceptos sociológicos los más generales no pueden ser desindexados de la serie completa de los efectos de conocimiento y de inteligibilidad a los que totalizan virtualmente».

²⁵² En la necrológica que le dedicó en *Le monde*, Bourdieu calificaba a la obra de Goffman como «el producto más cabal de una de las maneras más originales y más raras de practicar la

a estas disciplinas. Un examen rápido de los contenidos de *Actes de la recherche* alcanza sin duda para sustentar esta afirmación, mostrando que su territorio excedía largamente las ya amplias fronteras de la disciplina sociológica.

Además, por supuesto, están sus innumerables declaraciones al respecto. Por ejemplo, entre muchas otras: «la separación de la sociología y de la historia me parece desastrosa y totalmente desprovista de justificación epistemológica: toda sociología deber ser histórica y toda historia sociológica» (REPO: 67). O bien: «Todo mi trabajo, desde hace más de veinte años, apunta a abolir la oposición entre la etnología y la sociología» (CDI: 92)²⁵³. Epistemológicamente, en el lugar de la ciencia social coexisten en un cierto desorden varias disciplinas, de las que la sociología es solamente una. Y esta es otra peculiaridad que hace que, a mi entender, difícilmente se pueda ver en ella “una ciencia como las demás”, cuando los límites del campo se encuentran en permanente movilidad.

En suma, si se toma en consideración el tipo de conocimiento que Bourdieu elaboró, a la vez que su modo de concebir a la propia disciplina y el reconocimiento de hecho que prestaba a los competidores que participaban de ella, hay que concluir que, en un sentido práctico, para Bourdieu la sociología *no* es exactamente una ciencia como las demás. Pero entonces es evidente que se plantea un problema: explicar por qué Bourdieu en numerosas ocasiones se creyó obligado a intentar convencernos de lo contrario.

En uno de sus últimos artículos en *Actes*, Bourdieu oponía, como dos tipos ideales contrapuestos, el campo político y el científico: de un lado «la forma más puramente política del campo político en el que la fuerza de las ideas dependería esencialmente de la fuerza de los grupos que las reconocen porque en ellas se reconocen (...); por el otro, la forma más puramente científica de los campos científicos en los que la fuerza de las ideas dependería en lo esencial de su *fuerza intrínseca*, como decía Spinoza, es decir de la

sociología» (1982b). Y hasta en su último libro lo consideraba un «gran investigador» (SCI: 200).

²⁵³ Bourdieu le reconocía a Lévi-Strauss la habilidad de haber logrado producir una imagen de marca, con la elección de la palabra *antropología* (en vez de la más tradicional *ethnologie*), que le permitía acumular los beneficios simbólicos tanto de las ascendentes ciencias humanas como de la filosofía (sobre todo cuando Foucault acababa de traducir la *Antropología filosófica* de Kant). Se podría pensar que Bourdieu persiguió un objetivo similar en cuanto a la sociología y la etnología: un mismo texto, producido en el Seminario de París, inicialmente publicado bajo el título de “la práctica de la sociología reflexiva” en su edición en portugués (1989b), al ser incluido en *Respuestas* se convierte en “antropología reflexiva” (REPO).

conformidad de las proposiciones o de los procedimientos a las reglas de la coherencia lógica y de la compatibilidad con los hechos» (2002: 9, mis itálicas-db).

Pero en la continuación de este texto Bourdieu marcaba claramente como esta última posibilidad tiene el carácter de un *límite*, de una aspiración tan utópica como la misma *cité* de Bachelard: «En la realidad histórica no hay campo científico, por “puro” que sea, que no comporte una dimensión política, ni campo político que no haga un lugar a *enjeux* acerca de la verdad. Dicho esto, mientras que en los campos científicos no se zanja un debate mediante un enfrentamiento físico o por un voto, en los campos políticos, y en particular en los que están sometidos a reglas democráticas, lo que triunfa, son las proposiciones que Aristóteles denominaba “endóxicas”, es decir aquellas con las cuales hay que contar obligatoriamente porque la gente que importa quisiera que fueran verdaderas y también porque, participando de la doxa, de la visión ordinaria, que es también la más difundida y la más ampliamente compartida, son aptas para recibir la aprobación y el aplauso de la mayoría» (2002d: 9).

La autonomía del campo científico, al igual que la de otros campos de producción cultural, es el producto de ciertas condiciones históricas. En los inicios de los años 90, esta autonomía ya es valorada por Bourdieu como una conquista de la civilización, conquista que no es jamás definitiva, sino que demanda continuar luchando permanentemente por ella²⁵⁴: «La ciencia es histórica de cabo a rabo, sin ser por ello reducible a la historia (...) No pienso que la razón esté inscrita en la estructura del espíritu humano o en el lenguaje. Reside más bien en ciertos tipos de condiciones históricas, en ciertas estructuras sociales de diálogo y de comunicación no violenta. La historia es el lugar, de lo que se debería llamar, deformando una expresión de Elias, un proceso civilizatorio científico» (REPO: 162). Si la razón tiene una historia, el habitus científico aparece como un trascendental bastante peculiar, puesto que se trata de «un *transcendental histórico*, ligado a la estructura y la historia de un campo» (REPO: 163)²⁵⁵.

²⁵⁴ «La autonomía no es algo dado, sino una conquista histórica, que siempre hay que recomenzar» (SCI: 96).

²⁵⁵ Cuando Bourdieu se refiere a la producción de *lo universal*, es difícil no evocar al *Mundo 3* del que nos hablaba Popper en *Conocimiento objetivo* (1988 [1972]). Sin embargo, Bourdieu acentúa mucho más la naturaleza histórica de ese tercer mundo: «la historización libera de esta forma de fetichismo que es la

A partir de esa época, Bourdieu toma cada vez más partido por un *corporativismo de lo universal* que abarca, además, la literatura y el arte²⁵⁶, y aboga por una *Realpolitik* —una política “realista”— de la razón²⁵⁷. Bourdieu no deja nunca de reivindicar la tradición del *Aufklärung*, cree en el valor universal de esa cosa llamada ciencia y, en particular, tiene fe en el valor liberador del conocimiento sociológico. El desarrollo histórico de los campos científicos es el que crea la posibilidad de la ciencia así entendida, y hay que considerar como válidos todos los esfuerzos en favor de este desarrollo.

Bourdieu, en suma, está a favor de la ciencia, aunque piense, como se ha visto, que las ciencias sociales jamás podrán alcanzar el grado de autonomía de las ciencias naturales debido a que la lucha interna por la autoridad científica se conecta con las luchas externas entre las clases sociales en el campo político por el poder de producir, imponer e inculcar la representación legítima del mundo social.

La inexistencia de una “fuerza intrínseca de la idea verdadera” es un tema que preocupa a Bourdieu desde el inicio mismo de su reflexión sobre el campo científico²⁵⁸ y que se encuentra en la base de su propuesta de una *Realpolitik* de la razón. Esta es una consecuencia inevitable del carácter “impuro” de los campos científicos reales, y una consecuencia que reviste una especial gravedad en el caso de una disciplina como la sociología cuyo objeto mismo la lleva a enfrentar tantas dificultades para establecer su autonomía.

Imagino a Bourdieu como el heredero de Durkheim, y enfrascado como aquél en la

ilusión platónica de la autonomía del mundo de las ideas (matemáticas en especial, pero también jurídicas o literarias)» (MED: 136).

²⁵⁶ «El campo artístico es el lugar de un proceso objetivamente orientado y acumulativo al término del cual se generan obras que, de depuración en depuración, de refinamiento en refinamiento, alcanzan a niveles de realización que las separan decisivamente de las formas de expresión artística que no son el producto de una historia semejante (...) Es en este sentido que podemos decir que el “gran” arte es más universal. Pero las condiciones de apropiación de este arte universal no están universalmente distribuidas» (REPO: 64).

²⁵⁷ Aparentemente esta expresión fue sido introducida por primera vez en un artículo de 1987: “Für eine Realpolitik der Vernunft, en S. Müller-Rolli (ed.), *Das Bildungswesen der Zukunft*, Stuttgart, Ernst Klett, pp. 229-234 (cf. *Hyper-Bourdieu*).

²⁵⁸ Ya en su primer artículo sobre el campo científico Bourdieu consideraba como propia de una hagiografía científica, la idea de “una competencia pura y perfecta de las ideas, invariablemente zanjada por la fuerza intrínseca de la idea verdadera (1975: 92; y también, QSO: 7; 2001: 29).

interminable tarea de hacer de la sociología una ciencia. Para ello Bourdieu debe librar una lucha que se desarrolla simultáneamente en diferentes niveles. Dentro de los campos de la sociología y de las ciencias sociales, debe defender su propia teoría, frente a paradigmas rivales como el individualismo metodológico y la *RAT*, o el interaccionismo simbólico. En el campo científico, la lucha es por afirmar la científicidad de las ciencias sociales, y en especial de la disciplina sociológica. Por último, en el campo del poder y en el espacio social, se trata de combatir en favor de la ciencia a la vez que por un orden social que haga menos lugar a la violencia física y simbólica²⁵⁹.

La lucha por una sociología científica, ello es evidente, no puede limitarse al único campo de la sociología. Para Bourdieu, existe también un campo científico en general, que puede ser descrito como «un conjunto de campos locales (disciplinas) que tienen en común ciertos intereses (por ejemplo, el interés de racionalidad, en contra del irracionalismo, de la anti-ciencia, etc.) y principios mínimos» (SCI: 130). Aunque este campo científico se fundamenta en la existencia de «un mínimo de unidad de la ciencia», en el Bourdieu maduro ya no es tan importante la unidad epistemológica²⁶⁰ de la ciencia, como el aspecto de su unidad *social*, unidad que resulta ser internamente contradictoria: «las diferentes disciplinas ocupan una posición en el espacio jerarquizado de las disciplinas y (...) lo que sucede en ellas depende en parte de esta posición» (SCI: 130)».

Así, este campo científico general, como cualquier otro campo, tiene también sus dominantes y sus dominados, y en él las ciencias sociales aparecen como las de menor prestigio científico. En la visión estructuralista de Bourdieu, «una disciplina se define no sólo por sus propiedades intrínsecas, sino también por propiedades que devienen de su posición en el espacio jerarquizado de las disciplinas. Entre los principios de diferenciación entre las disciplinas, uno de los más importantes es la importancia del

²⁵⁹ Reconozco mi dificultad para encontrar una formulación satisfactoria de esta última idea. Recientemente, Robert Castel proponía: «construir un mundo social liberado en la mayor medida posible de las relaciones de dominación» (Castel, 2003).

²⁶⁰ Con todo, Bourdieu se refiere también a aspectos epistemológicos de esta unidad «hay que englobar también todas las formas racionalizadas, estandarizadas de pensamiento como las matemáticas, susceptibles de funcionar como un instrumento de descubrimiento, y las reglas del método experimental. Este capital científico de procedimientos estandarizados, de modelos probados, de protocolos reconocidos que los investigadores toman en préstamo y combinan para concebir nuevas teorías o nuevos dispositivos

capital de recursos colectivos que ha acumulado (y en particular, los recursos de tipo teórico-formal) y, correlativamente, la autonomía de la que dispone con respecto a los condicionamientos externos, políticos, religiosos o económicos» (SCI: 131).

También en este nivel aparecen «dos principios de diferenciación/ jerarquización entre las disciplinas, el principio temporal, y el principio propiamente científico» (SCI: 132). Y juzgada por estos criterios, la sociología no puede aparecer sino como una disciplina *pobre*, frente a los logros constantes y crecientes de las ciencias naturales.

En los tres frentes —sociológico, científico, y social— es una necesidad ineludible proclamar la científicidad de la sociología. Dentro del campo sociológico mismo, la lucha no es sólo por imponer la propia teoría, sino al mismo tiempo por reafirmar constantemente la posibilidad de una sociología científica, a pesar de todas las dificultades, frente a todas las desviaciones basadas en todas las variantes de la concepción reaccionaria que sostiene la irreductibilidad de “lo humano” al conocimiento científico.

El estado de la sociología actual es en sí mismo un escándalo, que conspira contra toda posibilidad de desarrollo. El término *escándalo* no es exagerado, como lo demuestran el caso Sokal²⁶¹ o, más recientemente, el *affaire* Teissier²⁶². No se trata de desviar la mirada de esta realidad, ni de barrer la mugre bajo la alfombra, sino simplemente de reafirmar una aspiración: si los propios sociólogos renuncian a creer en la científicidad de su disciplina, ¿cómo podrían pretender convencer a los demás? Una sociología que no aspire a ser una ciencia “como las demás” es un contrasentido o, en el mejor de los casos, un mero pasatiempo intelectual.

Epistemológicamente la sociología no es científica en el mismo sentido en que lo son “las demás ciencias”. De éstas, nótese, tampoco está dicho en realidad que exista un *mismo y*

experimentales (...) actúa como un factor de unificación (SCI: 131)

²⁶¹ Caso que no revestiría ninguna gravedad si se limitara su alcance exclusivamente al vidrioso campo de los *Cultural Studies*, pero sería ingenuo considerarlo así: *de te fabula narratur*.

²⁶² En el año 2001 Elizabeth Teissier, astróloga personal de muchos famosos (entre otros, de François Mitterand) sostuvo con éxito en La Sorbona una tesis de Doctorado en Sociología dirigida por Michel Maffesoli, en la que reivindicaba la científicidad de la astrología. En la entrevista J.-C. Passeron calificó de prevaricato (*forfaiture*) la conducta de los integrantes del tribunal que aprobaron esta tesis con la

único sentido en el que todas sean *científicas*. Bourdieu, formado en la lectura de Bachelard y de Canguilhem, suscribe totalmente a esta idea de que a cada ciencia le cabe elaborar sus propios criterios de cientificidad, lo que incluye, va de suyo, a la sociología. Pero, políticamente, la sociología *debe* ser una ciencia “como las demás”, so pena de no ser nada.

Una *Realpolitik* de la razón sociológica supone entonces no sólo enunciar las verdades que produce la disciplina sino también actuar en el sentido de asegurar las condiciones sociales para que estas verdades puedan imponerse, es decir, que se las reconozca como tales, que adquieran legitimidad, dentro del campo científico en general como en la sociedad toda. Y es evidente que esto es imposible de lograr si no es defendiendo el carácter científico de estas verdades, tan “verdaderas” como las producidas por las demás ciencias. Es en este sentido que hay que explicar la intención performativa de Bourdieu en cuanto a la afirmación de la cientificidad de la sociología.

A este respecto, es muy reveladora la posición de Bourdieu frente a los *New Studies of Science*. Quienes de un modo u otro se encuadran dentro de este campo comparten con Bourdieu la misma idea de sustituir el problema epistemológico por uno sociológico: dentro del campo de las ciencias de la ciencia aparecen en posiciones muy próximas a la suya. Pero Bourdieu constata que quienes adoptan su misma estrategia lo hacen desde una perspectiva distinta, esto es, no se basan en la idea del habitus ni en la filosofía de la acción que subyace a su sociología, lo que les lleva al cinismo del que hacen gala y que le resulta repugnante.

Lector de Max Weber si los hay, Bourdieu no puede haber dejado de reflexionar sobre las dos éticas —la de la convicción y la de la responsabilidad— que éste hacía jugar en *El político y el científico*. Me parece razonable pensar en un Bourdieu que jugaba consecuentemente en las dos dimensiones del campo científico, que perseguía la producción no solo de verdades, de universales, sino también de las condiciones de realización de las mismas. El problema es que el dilema de Weber se planteaba para el

mención “muy honorable”.

político²⁶³, en tanto que Bourdieu lo extiende al científico tanto como a la reflexión sobre la ciencia misma, lo cual lo expone a acusaciones de herejía.

Algunos podrán ver en esto una suerte de doble discurso por parte de Bourdieu, al que tomarán como una manifestación de cinismo²⁶⁴. En un autor que ha hecho gala de una reflexividad tan exacerbada como él, cabe poner en duda si las categorías de su filosofía de la acción corporizada en un habitus le son aplicables como a cualquier mortal. Pero esto ya equivaldría a incursionar en la psicología de Bourdieu, un terreno en el que nunca pretendí avanzar. Con todo, me parece plausible pensar en un Bourdieu que tuvo la honestidad de no engañarse a sí mismo, de extraer las consecuencias del conocimiento que produjo y de asumir una posición “realista”, aun a sabiendas de su naturaleza intrínsecamente contradictoria, frente al problema del conocimiento de lo social.

Tal vez haya que concluir, finalmente, que la ciencia es algo demasiado importante para dejársela a los epistemólogos. En la exposición de sus ideas epistemológicas, pasando de la propuesta de un “historicismo racionalista” (MED: 133) a un “racionalismo realista” (SCI: 151), Bourdieu nos ha llevado de oxímoron en oxímoron. No es una falla de la semántica, sino la expresión un modo arriesgado —dialéctico, si se quiere— de pensar.

²⁶³ «Para el político lo que tiene validez es el mandato propuesto: *has* de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces *responsable* de su triunfo», decía Weber (1967 [1919]: 162).

²⁶⁴ Refiriéndose a la dimensión colectiva de su empresa científica y a la importancia del grupo de trabajo que constituyó, basado en la afinidad afectiva como en la adhesión intelectual, Bourdieu hace referencia a una indispensable realimentación de la *illusio* —«Mi creencia produciendo la creencia apta para reforzar y reasegurar mi creencia» (AUT: 91)— que se debe entender como ubicada en el polo de la lucidez más que del cinismo.

ANEXO: NOTA SOBRE EL ANÁLISIS DE REDES, Y LA NOCIÓN DE CAPITAL SOCIAL EN BOURDIEU²⁶⁵

El campo de las ciencias sociales contemporáneas parece alejarse cada vez más de cualquier tentativa de síntesis totalizadora. Lejos de atenuarse, el proceso de diferenciación paradigmática se recrea permanentemente y lleva a una situación de coexistencia —no siempre pacífica— entre enfoques contrapuestos. Ello no quita que episódicamente puedan producirse acercamientos impensados. Es así como en algún momento tuvo lugar una extraña confluencia entre el pensamiento de Bourdieu y el análisis de redes sociales (ARS). El terreno de encuentro de estas dos vertientes, de entre todas las que conforman el pensamiento sociológico actual, ha sido la noción de capital social. Ello no habría de sorprendernos, si no fuera porque en esta conjunción se unían Bourdieu detractor de larga data del análisis de redes sociales, y el mismísimo James S. Coleman, ubicado en las antípodas, en términos teóricos y epistemológicos, tanto como ideológicos.

1. Estructuras y redes

En lo que hace al ARS, aclaremos que se lo puede concebir de dos maneras alternativas. Por un lado están quienes suponen que el ARS constituye una teoría por derecho propio, llegando a reconocer en él los principales rasgos definitorios del “paradigma” kuhniano. Y es que efectivamente hay una “comunidad científica”, corporizada en una asociación, con sus revistas²⁶⁶, sus reuniones científicas, sus algoritmos y su vocabulario “esotéricos”, etc. Para otros, en cambio, el ARS no pasa de ser una metodología, entendida como un conjunto de instrumentos susceptible de ser utilizados en contextos teóricos variados y para propósitos prácticos de diversa índole. Aunque “teoría” y “técnica” no son términos independientes uno del otro, tampoco es posible establecer una relación de deducción estricta entre ambas: tal vez sea preferible hablar de “afinidades electivas” (Grignon y

²⁶⁵ Versión abreviada y corregida de un artículo ya publicado (Baranger, 2000).

²⁶⁶ En 1978 fue fundada La *International Network for Social Network Analysis*, que publica desde entonces

Passeron, 1991 [1989]: 47), como una cuestión de grado. Aún así, en lo que hace al ARS, es razonable pensar que este conjunto de técnicas no se articulará con la misma facilidad a cualquier tipo de marco teórico.

Parece evidente que el ARS es más afín a teorías del tipo “estructuralista”, y que, en cualquiera de sus versiones, supondrá una superación de la concepción según la cual las propiedades absolutas de los actores son en definitiva el aspecto más importante a tener en cuenta en el análisis de la realidad social. Como dicen Wellman y Berkowitz: «Los análisis de los sociólogos tratan a las personas como autómatas; sus explicaciones dependen del descubrimiento de que personas con atributos similares (e.g., género, residencia urbana) se comportan similarmente en respuesta a normas compartidas. Tales análisis, que se basan en un vocabulario de motivos inferidos, pueden detectar la estructura social sólo indirectamente» (1988:3).

Por lo contrario, continúan Wellman y Berkowitz, el análisis estructural se basa en el reconocimiento de que las estructuras sociales pueden ser representadas como redes — como conjuntos de nodos (o de miembros de un sistema social) y conjuntos de vínculos representando sus interconexiones. De este modo, los analistas estructurales adoptan como punto de partida un conjunto de relaciones, y proceden a derivar a partir de allí mapas y tipologías de las estructuras sociales²⁶⁷.

Sin embargo, es evidente que análisis de redes y estructuralismo están lejos de ser sinónimos. Hay numerosos “estructuralismos” en las ciencias sociales, todos ellos ocupados en la interpretación de procesos basándose en conjuntos de relaciones antes que en esencias individuales: el ARS se distingue de otras formas de estructuralismo «por focalizarse en las *relaciones sociales concretas* entre actores sociales específicos» (Wellman y Berkowitz, 1988: 5). En este sentido el ARS se origina en una definición de Radcliffe-Brown, según la cual la red, entendida como metáfora, quedaba situada en el nivel de las relaciones existentes y observables²⁶⁸.

dos revistas: *Social Networks* y *Connections*.

²⁶⁷ Como apuntan Wasserman y Faust: «...el análisis de redes operacionaliza estructuras en términos de redes de vínculos entre unidades. Las regularidades o patrones en la interacción hacen surgir estructuras. Usualmente las perspectivas “estándar” en ciencia social ignoran la información relacional» (1995: 6-7).

²⁶⁸ «La observación directa nos revela que estos seres humanos están conectados por una compleja red de

Para Bourdieu, nutrido en la tradición estructuralista francesa, el ARS sucumbe junto con el interaccionismo, ya que son *otras* las relaciones que importan: entre *posiciones* y no entre individuos (máxime teniendo en cuenta que la ruptura con la experiencia dóxica supone una preeminencia inicial del momento objetivista sobre el subjetivista).

En la concepción de Bourdieu, hay que apuntar a las estructuras externas e internas, a la historia hecha cosa y la historia hecha cuerpo, que fundamenta la unidad de los campos y los habitus, lo que no deja demasiado espacio para la interacción. En esto Bourdieu es coherentemente estructuralista, cuando establece la distinción entre los dos niveles y determina que es la estructura la que comanda la forma de las interacciones observadas en una coyuntura particular (ETP: 169). Tal argumentación es desarrollada en *El sentido práctico*: «la interacción misma debe su forma a las estructuras objetivas que han producido las disposiciones de los agentes en interacción y que les asignan además sus posiciones relativas tanto en la interacción como en otras partes» (SPR: 98²⁶⁹).

Ahora bien, el problema consiste en que el ARS está planteado precisamente en el nivel de la interacción. Como insisten Galaskiewicz y Wasserman (1993: 9), en el ARS «las posiciones no son constructos sociales de algún tipo existentes en el orden cultural, sino que se fundan en las interacciones cotidianas de los actores en diferentes arenas».

Bourdieu es un crítico del interaccionismo, no porque considere que el estudio de la interacción carezca de interés, sino porque le resulta imposible considerar a la interacción como el fundamento mismo de la vida social, lo que supondría que los actores funcionen como sujetos puros, desprovistos de determinaciones sociales. Así llega a explicitar con toda claridad la distancia que media entre el campo y la red: «la estructura de un campo, como espacio de relaciones objetivas entre posiciones, definidas por sus rangos en la

relaciones sociales. Uso el término ‘estructura social’ para denotar esa red de relaciones realmente existentes» (Radcliffe-Brown, 1956 [1940]: 190).

²⁶⁹ En nota al pie Bourdieu aclara: «En contra de todas las formas de la ilusión ocasionalista que induce a remitir directamente las prácticas a propiedades inscriptas en la situación, hay que recordar que las relaciones “interpersonales” sólo en apariencia son relaciones de persona a persona y que la verdad de la interacción no reside jamás enteramente en la interacción (cosa que se olvida cuando, al reducir la estructura objetiva de la relación entre los individuos agrupados o sus grupos de pertenencia —es decir las distancias y las jerarquías— a la estructura coyuntural de su interacción en una situación y un grupo particular, se explica todo lo que sucede en una situación experimental por las características experimentalmente controladas de la situación, como la posición relativa en el espacio de los participantes, o la naturaleza de los canales utilizados)» (SPR: 98n).

distribución de los poderes o de las especies de capital, difiere de las redes más o menos durables en las cuales puede manifestarse por un período más o menos largo. Es aquella quien determina la posibilidad o imposibilidad (o, más precisamente, la menor o mayor probabilidad) de ver instaurarse los intercambios que expresan y perpetúan la existencia de las redes. La tarea de la ciencia es develar la estructura de la distribución de los recursos (o de las especies de capital) que, a través de los intereses y disposiciones que condiciona, tiende a determinar la estructura de las tomas de posición individuales o colectivas. (...) En el *network analysis*, el análisis de estas estructuras (que debe recurrir a un modo de pensamiento estructural, más difícil de traducir en datos cuantificados y formalizados — salvo que se recurra al análisis de las correspondencias) ha sido sacrificado en aras del análisis de los vínculos particulares (entre agentes o instituciones) y de los flujos (de información, de recursos, de servicios, etc.) en los cuales aquellas se manifiestan» (REPO: 89).

Se ha visto cómo el análisis de correspondencias múltiples (ACM) se convirtió para Bourdieu en la técnica privilegiada, desde *La distinción* en adelante, justamente porque permite representar el tipo de relaciones que le interesan. Las posiciones de los individuos —o de categorías de individuos— en un plano factorial sólo expresan las relaciones que mantienen estos individuos con el conjunto de modalidades que componen las variables que se han utilizado para realizar el ACM. Estas relaciones de proximidad-alejamiento en el plano no representan relaciones interpersonales entre los individuos, sino relaciones *objetivas*, en el sentido de Bourdieu. De este modo, queda claro que en la construcción de su objeto Bourdieu prescinde totalmente de las relaciones interpersonales, de la estructura en el sentido de Radcliffe-Brown.

Así, el plano factorial es considerado como la vía regia para la aprehensión de la estructura: «... a la manera de una carta o de un plano bien construidos, el diagrama es un modelo de la “realidad” (...) puede funcionar como la forma objetivada, codificada, de los esquemas prácticos de percepción y de acción que orientan las prácticas de los agentes mejor ajustadas a la necesidad inmanente del universo» (HOM: 38).

A partir de este análisis, se llega a una visión bastante crítica acerca del valor que pueda tener el ARS, que no iría más allá de una mera formalización de lo que ocurre en el plano epifenoménico de la interacción.

2. Capital social: los avatares de una noción

El problema de la relación entre Bourdieu y el ARS se complica cuando entra a tallar la noción de capital social. En efecto, esta noción se ha convertido prácticamente en un lugar común en la bibliografía del ARS, y son innumerables los trabajos que se han basado en esta idea de cómo las redes sociales pueden ser consideradas como un auténtico “capital social”, susceptible de ser utilizado por los actores en la consecución de sus propios fines e intereses. En especial, James Coleman señalaba que «La función identificada por el concepto de “capital social” es el valor de esos aspectos de la estructura social para los actores, como recursos que pueden ser utilizados por los actores para realizar sus intereses» (Coleman, 1990: 305).

Bourdieu también habla de capital social, pero en su sistema teórico esta noción cobra otro significado, cuyo esclarecimiento involucra volver sobre la relación problemática que mantiene con el pensamiento de Marx. Sin duda, existe una continuidad entre Bourdieu y Marx, más allá de la distancia que Bourdieu ha establecido explícitamente con respecto al marxismo. En realidad, hay en Bourdieu un doble movimiento con relación a Marx: mientras que por un lado se deslinda del economicismo de éste, por el otro extiende la categoría de capital a todos los órdenes de la práctica: Bourdieu plantea una teoría general de la práctica de la cual la práctica económica resultaría ser un caso particular. De este modo, dice Bourdieu, «La teoría general de las prácticas que se desprende poco a poco del análisis de los diferentes campos debería así librarse de todas las formas de reduccionismo, comenzando por la más común y la más conocida, que es el economicismo» (RAR: 258).

Para Bourdieu, hablar de diferentes campos implica necesariamente sostener la existencia de los capitales específicos correspondientes. Por esta vía un tanto paradójica, el antieconomicismo de Bourdieu da lugar, a una multiplicación de las especies de capital: «... el capital se presenta bajo tres especies fundamentales (cada una de ellas teniendo sub-especies), a saber, el capital económico, el capital cultural y el capital social. A estas tres especies se debe añadir el capital simbólico que es la forma que una u otra de esas especies reviste cuando se la percibe a través de categorías de percepción que reconocen su lógica

específica o, si se prefiere, que desconocen lo arbitrario de su posesión y de su acumulación» (REPO: 94).

Bourdieu ejemplifica en base al honor en las sociedades mediterráneas, al que considera como una forma típica del capital simbólico, basada en la reputación, es decir la representación que los otros se hacen de ella, en la medida en que comparten un conjunto de creencias que les permiten percibir y apreciar ciertas propiedades y conductas como honorables y otras como deshonrosas. Más directamente, el capital simbólico es definido como «...un capital de base cognitiva, que se basa en el conocimiento y el reconocimiento» (RAI: 160-161). Todo apunta en Bourdieu a rescatar la distintividad del capital simbólico, como una especie claramente diferenciada: es algo así como un capital-parásito, sin base propia de sustentación.

Lo decisivo en la presentación de las diferentes especies de capital que realiza Bourdieu es que, aún alejándose de cualquier ortodoxia, continúa basándose en una característica definitoria de la concepción marxista: el hecho, evidente para cualquier lector no desprevenido de Marx, de que el capital, antes que como una cosa, debe ser considerado como una relación social. Así Marx afirmaba en *Trabajo asalariado y capital*: «Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital (...) el capital es una relación social de producción» (Marx, 1974: 162-3; idea retomada en varias oportunidades, en los *Grundrisse* como en *El capital*).

Este es precisamente el punto en que se diferencia la noción de capital social de Bourdieu de la acepción otorgada al término por otros autores, y en especial dentro de la tradición del ARS. Y es que la idea de capital en general de Coleman no puede ser más conforme a la *doxa* económica: se trata en definitiva de una "cosa", en el sentido de algo de que se crea y está allí, independientemente de cuál pueda ser su utilización. Simplemente Coleman acota que, mientras el capital físico es totalmente tangible, y el humano ya lo es menos por estar incorporado en las habilidades y el conocimiento adquiridos por un individuo, el capital social es aún menos tangible, al estar incorporado en las relaciones entre las personas (1988: S100-101).

En su artículo inicial sobre la importancia del capital social para la creación del capital humano, Coleman ni siquiera mencionaba a Bourdieu. Dos años después, Coleman

le atribuye la creación del término de capital social a Loury, y sostiene que el uso que le da Bourdieu coincide con el suyo (Coleman, 1990: 300). A esta altura es por lo menos difícil establecer cuáles son las razones del equívoco. Puede tratarse de un simple malentendido, o tal vez de una concesión graciosa en pos de la constitución de un campo de la sociología mundial por el que abogó Bourdieu en su intervención en el Coloquio de Chicago de 1989 —reproducida en la compilación de dicho coloquio que publicara en co-autoría con el mismo Coleman (Bourdieu y Coleman, 1991²⁷⁰).

En este texto, en el que hay que reconocer que Bourdieu no se guarda nada, encontramos esta sorprendente propuesta de una estadística estructural ecuménica: «Uno de los efectos de esta nueva dominación potencial, es que conduciría a ignorar la potencia total de una *estadística estructural*, representada en los Estados Unidos por el *network analysis*, y en Francia, Japón y Holanda por el análisis de correspondencias, disminuyendo así la posibilidad de una sociología cuantitativa que tome como su unidad de análisis no a los individuos sino a las instituciones o, para ser más preciso a las relaciones objetivas entre posiciones institucionales u organizacionales» (1991b: 381).

Esta es la única oportunidad en que Bourdieu se expresa positivamente con relación al ARS, poniéndolo prácticamente en pie de igualdad con el análisis de correspondencias. Es significativo que este pasaje haya desaparecido en “La cause de la science” (1995), artículo en el que Bourdieu retomó en francés su intervención de aquél entonces.

Lo cierto es que bajo el mismo término de *capital social* encontramos en Bourdieu y en Coleman conceptos totalmente disímiles. Lo definitorio en la concepción de Coleman acerca del capital social es su aspecto de *bien público*: se trata en muchas de sus formas de un bien mostrenco, del que todos los miembros de una sociedad podrán beneficiarse por igual. En efecto, el capital social en general no es un recurso fácilmente apropiable e intercambiable; en tanto es un atributo de la estructura social en la que el individuo está inserto, no es propiedad privada de ninguna de las personas que se benefician de él (1990: 315). Y este es un punto que preocupa a Coleman: el que este tipo de capital en su mayor parte esté en una posición distinta de los otros tipos respecto a los intereses individuales de

²⁷⁰ En las referencias, incluí el libro en la tercera sección: “otros autores”

los actores, y que lleve consecuentemente a una inversión subóptima en este rubro (Coleman, 1990: 317)²⁷¹.

Lo que es evidente es que en el concepto estrechamente económico de Coleman no está en absoluto presente la idea de dominación propia a Marx del capital entendido como «poder de gobernar el trabajo y sus productos» (Marx, 1989: 33). Por lo contrario, Bourdieu concibe “sus” capitales exactamente en este sentido marxiano, entendiendo que la distribución del capital en un campo no hace más que reflejar sincrónicamente el estado de su distribución en un instante como resultado de las luchas dentro de ese campo: «El capital es trabajo acumulado (en su forma materializada o en su forma "incorporada", hecha cuerpo) que, al ser apropiado sobre una base privada, i.e. exclusiva, por agentes o grupos de agentes, los habilita para apropiarse de energía social en la forma de trabajo vivo o reificado» (1986 [1983]: 241)».

Es imposible insistir demasiado sobre la importancia del concepto de capital para el sistema teórico de Bourdieu. Así, es esta idea de capital lo que diferencia críticamente al habitus del status como «modelo de organización de las actitudes y la conducta de los individuos de modo que sean congruentes con las de otros individuos» (Linton: 1936: 113-114), y lo que hace que el campo sea algo más que un *pattern*. La tríada conceptual habitus/campo/capital funciona como un sistema de conceptos relacionales, que no pueden ser tomados aisladamente sin resultar desnaturalizados.

Está claro, entonces, que, en oposición a la idea de capital que plantea Coleman, Bourdieu mantiene una concepción del capital que es eminentemente relacional en *todas* sus especies. Y esto es aplicable exactamente a su idea del capital social. El problema es que este capital social no deja de ser relacional en otro sentido, al aparecer basándose primariamente en el *otro* tipo de relaciones que toma en cuenta el ARS. En otras palabras,

²⁷¹ Como señala Alejandro Portes, Coleman «lamenta la desaparición de aquellas estructuras informales familiares y comunitarias que producían este tipo de capital social y aboga por la creación de instituciones formales que tomen su lugar» (Portes, 1998: 10). Portes tiene el mérito de distinguir entre los diferentes sentidos con los que se ha utilizado la expresión en la literatura sociológica reciente, y acierta al señalar que la fuente final del capital social en su acepción colemaniana encuentra su raíz clásica en la teoría de la integración social que formula Durkheim en la *División del trabajo social*, y eventualmente en Simmel. Curiosamente, Portes también considera a Marx entre los antecesores de esta noción, aunque en un sentido totalmente diverso al de Bourdieu: el capital social sería lo requerido por el proletariado para desarrollarse de clase en sí en clase para sí.

mientras el capital de Marx es una relación social de producción —y así, entre posiciones en una estructura—, el capital social viene a ser relacional por partida doble, al basarse en relaciones sociales entre actores que interactúan.

Bourdieu se ocupó específicamente del capital social, bajo la forma de unas escuetas “notas provisionarias” (1980), hoy en día ya convertidas en definitivas. Allí comienza afirmando que se trata de una noción que se ha impuesto como «... el único medio de designar el principio de efectos sociales que (...) no se dejan reducir al conjunto de las propiedades individuales poseídas por un agente determinado: estos efectos, en los que la sociología espontánea gusta de reconocer la acción de las “relaciones”, son particularmente visibles en todos los casos en que los diferentes individuos obtienen un rendimiento muy desigual de un capital (económico o cultural) más o menos equivalente según el grado en que pueden movilizar por procuración el capital de un grupo (familia, ex-alumnos de escuelas de “elite”, club exclusivo, nobleza, etc.) más o menos constituido como tal y más o menos provisto de capital» (Bourdieu, 1980: 2).

Bourdieu parte de un argumento típico del ARS sobre la importancia de las propiedades relacionales de los actores. El capital social es presentado como un simple multiplicador que permitiría explicar diferencias en los rendimientos producidos por el capital económico o el cultural. Sin embargo Bourdieu desacredita esta idea como propia de una “sociología espontánea”, cuyo concepto de “relaciones” —no supera el nivel de las inmediatamente manifiestas en la interacción, y apunta a la vez a la eficacia simbólica y no meramente instrumental de este tipo de capital, a través de esta idea de “movilización por procuración del capital de un grupo”.

El capital económico y el cultural tienen en común el ser capaces de determinar tanto condiciones como posiciones, siendo por lo tanto posible caracterizar a cualquier actor por su capital económico (y/o cultural) a la vez como una propiedad absoluta y como una propiedad relacional. En cambio, el capital social sería en una propiedad relacional (en el sentido lazarsfeldiano), que a la vez funciona como un recurso de poder. En efecto, Bourdieu define: «El capital social es el conjunto de los recursos actuales o potenciales que están ligados a la *posesión de una red duradera de relaciones* más o menos institucionalizadas de interconocimiento o de interreconocimiento; o, en otras palabras, a la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no solamente se encuentran dotados

de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros y por ellos mismos) sino que están también unidos por *vínculos permanentes y útiles*. Estos vínculos son irreductibles a las relaciones objetivas de proximidad en el espacio físico (geográfico) o incluso en el espacio económico y social porque están fundados en intercambios inseparablemente materiales y simbólicos cuya instauración y perpetuación suponen el re-conocimiento de esta proximidad» (1980: 2, itálicas mías-db).

Todo ocurre como si aquí se retornara a lo que un poco antes se repudiaba como un producto de la “sociología espontánea”: ¿Dónde, sino en el nivel de la interacción, podrían tener lugar estos “vínculos permanentes y útiles”? Y además se sostiene que este nivel de intercambios inseparablemente materiales y simbólicos es *irreductible* al de la estructura. La última frase remite el capital social a la existencia de un nivel de relaciones cara-a-cara y de intercambio que dependen del re-conocimiento de una proximidad de posiciones en el espacio social que no necesariamente ha de ser tal; ya no se está tan lejos de las relaciones “informales” a las que se refería Barnes (1954). Bourdieu llega a afirmar: «El volumen del capital social que posee un agente particular depende por lo tanto de la extensión de la red de vínculos que puede efectivamente movilizar y del volumen del capital (económico, cultural o simbólico) poseído propiamente por cada uno de los cuales a quienes se vincula» (1980: 2). Esta hipótesis, compatible con la tradición del ARS, bien puede inducir a confusión acerca de las coincidencias entre esta perspectiva y la de Bourdieu.

Empero, a continuación Bourdieu aclara que la irreductibilidad del capital social no implica independencia absoluta con respecto a la dotación de capital económico y cultural poseído por un agente, ya que los intercambios que instituyen el inter-reconocimiento demandan un mínimo de homogeneidad objetiva: «... la red de vínculos es el producto de estrategias de inversión social consciente o inconscientemente orientadas hacia la institución o la reproducción de relaciones sociales directamente utilizables, a corto o a largo plazo, es decir, hacia la transformación de relaciones contingentes, como las de vecindad, de trabajo o incluso de parentesco, en relaciones a la vez necesarias y electivas, que implican obligaciones durables subjetivamente sentidas (sentimientos de reconocimiento, de respeto, de amistad, etc.) o institucionalmente garantizadas (derechos); todo ello gracias a la alquimia del intercambio (de palabras, de dones, de mujeres, etc.) como comunicación que supone y produce el conocimiento y el

reconocimiento mutuos. El intercambio transforma las cosas intercambiadas en signos de reconocimiento y, a través del reconocimiento mutuo y del reconocimiento de la pertenencia al grupo que implica, produce el grupo y determina a la vez los límites del grupo, es decir los límites más allá de los cuáles el intercambio constitutivo, comercio, comensalidad, matrimonio, no puede tener lugar. Cada miembro del grupo se ve así instituido como guardián de los límites del grupo...» (1980: 2-3)

Esta descripción es compatible con la red concebida como un elemento estratégico, con la cual el actor puede “jugar”, y que por lo tanto no es reducible enteramente a su situación en la estructura, aún cuando dependa en gran medida de ésta. Pero simultáneamente el capital social es concebido como un elemento más de retroalimentación de la estructura en tanto funciona concretamente como mecanismo de unificación de la clase dominante. En *La noblesse d’Etat* se hace patente esta naturaleza del *capital* social, que está a la base de la capacidad del actor de jugar estratégicamente:

«... la pertenencia a una familia de antigua nobleza o de burguesía tradicional implica, por definición, la posesión de un capital social de relaciones (de parentesco u otras), que siempre son parcialmente transmisibles; además, predispone de mil maneras a aumentar ese capital: primero, porque en esta materia, más que en cualquier otra, el capital va al capital y porque la pertenencia a un linaje prestigioso, simbolizada por un nombre famoso, proporciona por sí misma relaciones (casamientos, amistados, relaciones, etc.); después, porque las estrategias explícitas de inversión, como aquellas que llevan a agregarse a grupos del mismo rango y a evitar los grupos inferiores, tienden a favorecer la instauración de relaciones socialmente homogéneas; por último, porque la inserción precoz en un universo que otorga un lugar importante a la vida de “relaciones” (...) es apta para inculcar la propensión y la aptitud (...) a cultivar las relaciones a la vez que el “sentido” de las relaciones decorosas» (1989: 473-475)

Acá el capital social ya se muestra más como *capital* propiamente dicho, como una dimensión incorporada al habitus cuyo ámbito privilegiado de reproducción es la familia. En tanto este capital social es exhibido y reconocido como tal es fácilmente concebible que asuma también la función de capital simbólico.

En suma, la perspectiva de Bourdieu acerca del capital social puede sintetizarse así:
a) el capital social opera como un multiplicador que hace en forma instrumental y directa a

las probabilidades de valorización de las otras especies de capital; b) funcionando como capital simbólico (en cuyos efectos Bourdieu prefiere centrarse, las más de las veces), el capital social concurre “por procuración” a producir la unidad interna de la clase dominante; c) y, correlativamente, a reforzar su distinción respecto del resto del universo social; finalmente d) el capital social existe también bajo la forma de la capacidad incorporada para entablar y mantener relaciones, adquirida en la familia y en instituciones educativas de elite, y por ende es muy semejante en ello al capital cultural.

Las coincidencias con el ARS se limitan exclusivamente al primero de los aspectos señalados, que es justamente aquel en el cual Bourdieu insiste menos. Pero en Bourdieu este aspecto particular no se puede desvincular de los otros componentes de su noción más general de capital social, ni tampoco de su concepción del espacio social en toda sociedad “diferenciada”. No hay lugar en Bourdieu para una teoría del capital social independiente de su teoría de las formas del capital. Querer ver en Bourdieu una *teoría* del capital social, como lo hace Nan Lin (1995: 686) supone prescindir del aspecto propiamente “capitalista” de la noción. Sucede simplemente que no es necesario que los recursos sociales funcionen siempre como capital.

En efecto, no todos los integrantes de una sociedad están en condiciones de capitalizar sus recursos sociales. En otras palabras, no todas las relaciones sociales constituyen *capital* social, exactamente del mismo modo en que no todos los medios de producción han de funcionar necesariamente como capital económico, ni todo propietario de éstos puede ser considerado como un *capitalista*.

Ahora bien, lo que no deja de producirnos alguna extrañeza es la insistencia de Bourdieu en reivindicar la autoría del concepto de *capital social* realimentando constantemente el equívoco. Es así como en uno de sus últimos libros se refería al «concepto de capital social que yo había forjado, desde mis primeros trabajos de etnología en Kabília o en Béarn, para dar cuentas de las diferencias residuales ligadas, grosso modo, a los recursos que pueden ser reunidos, por procuración, a través de redes de “relaciones” más o menos numerosas y más o menos ricas; concepto que, hoy en día con frecuencia asociado al nombre de James Coleman, responsable de su lanzamiento en el mercado altamente protegido de la sociología norteamericana, es utilizado frecuentemente para corregir, a través del efecto de las “social networks”, las implicaciones del modelo

dominante» (SSE: 12). Y agregaba en una nota al pie que las redes sociales de Granovetter evocan los esfuerzos laboriosos de un Tycho Brahe por rescatar al modelo geocéntrico de Ptolomeo: «son estrategias que apuntan a “corregir” las insuficiencias de un paradigma sin cuestionarlo verdaderamente» .

Según Ronald Breiger (reproducido en Borgatti, 1999: 40), las primeras referencias de Bourdieu al capital social, datarían de la *Esquisse*, lo cual no es del todo exacto, aunque más no sea porque el concepto jamás es nombrado en esa obra. En realidad las páginas a las que nos remite Breiger corresponden al apartado sobre el capital *simbólico*, que sí es mencionado por su nombre y que figura en el índice de ese libro. En nuestra interpretación, la confusión sobre el concepto de capital social de Bourdieu no obedece únicamente a una lectura deficiente de su obra, sino que se encuentra en gran medida alimentada por una ambigüedad inicial en el uso del concepto²⁷².

En realidad, en la *Esquisse* el capital social se encuentra presente, pero bajo el nombre de capital simbólico y totalmente confundido con este concepto. Así, remitiéndonos a aquellos primeros trabajos etnológicos de Bourdieu, es evidente que los sistemas de prestaciones de ayuda mutua entre agricultores a los que hace referencia se encuadrarían hoy en día sin problemas bajo la etiqueta de capital social. Pero al mismo tiempo, en esos mismos trabajos, formas del don como la *espérrouquère* —entre los agricultores bearneses (1962: 85)²⁷³—, o la *thiwizi*—en los campesinos kabiles (ETP: 119)— presentan otras características importantes como la de estar fundamentadas en el honor, y la de servir sobre todo a los "grandes hombres".

Ahora bien, sería igualmente posible plantear que lo ausente en esas primeras obras es justamente el concepto de capital simbólico en su acepción actual. Así por ejemplo, en el apartado sobre el capital simbólico de la *Esquisse*, Bourdieu escribe: «En su definición completa, el patrimonio de la familia o del linaje incluye no solamente la tierra y los instrumentos de producción sino también la parentela y la clientela, la *nasba*, red de

²⁷² Curiosamente, Loïc Wacquant no menciona a la *Esquisse* entre los antecedentes del uso del concepto (REPO: 241n).

²⁷³ En este texto la idea de capital social ya está presente —en estado práctico— en su acepción más durkheimiana, al referirse a «la fuerte densidad social ligada a la intensidad de la vida colectiva» (Bourdieu, 1962: 86).

alianzas o, más ampliamente, de relaciones, que se trata de conservar intactas y de mantener regularmente, herencia de compromisos y deudas de honor, capital de derechos y de deberes, acumulado con el correr de las generaciones sucesivas...» (1972: 236). Este pasaje, en el que la red de relaciones es concebida muy claramente como un capital social, se irá diluyendo en la serie de transformaciones que conduce de la *Esquisse* (1972) a *Le sens pratique* (1980).

Si el capital social sólo aparece bajo el nombre de capital simbólico, si un sólo término recubre dos conceptos diferentes, hay que interpretar que ambos conceptos no han alcanzado aún a diferenciarse²⁷⁴. Ello obedece tanto al proceso de rectificación incesante a través del cual se constituyó el dispositivo teórico bourdieuano, como a las características propias de la sociedad kabil en que se basan sus ejemplos. Los trabajos etnológicos en los que Bourdieu "forjó" el concepto de capital social se basan en sus primeras experiencias como científico social en Argelia, y corresponden a materiales de campo recolectados en una época en que su esquema de conceptos recién comenzaba a desarrollarse (posteriormente estos materiales serían objeto de sucesivas reinterpretaciones. A la vez, la sociedad kabil es una sociedad escasamente diferenciada, en la que «el capital económico y el capital simbólico, escribe Bourdieu (1980: 202) [así como el capital social, agregaríamos], aparecen inextricablemente ligados».

Pero hay otras similitudes entre el capital simbólico y el social que contribuyen a la confusión inicial. Bourdieu aclarará que «el capital social siempre funciona como capital simbólico, al estar gobernado tan totalmente por la lógica de conocimiento y del reconocimiento (Bourdieu 1986 (1983): 257). En esta cita el orden se invierte: o sea, el capital social presupone al capital simbólico. No solamente esto. En el sistema de Bourdieu, por definición, todo campo supone una *illusio* en relación con el tipo de capital que lo caracteriza, haciéndolo distinto de los otros campos: no hay campo sin capital. Empero, la inversa no es cierta: no se puede afirmar que todo capital presuponga un campo específico. Vimos ya que esto no ocurría para el capital simbólico, que éste se juega en

²⁷⁴ En otro trabajo apenas anterior a la *Esquisse* el capital simbólico aparece bajo el nombre de capital social: entendido como un «capital de relaciones mundanas que pueden llegado el caso proveer útiles "apoyos", *capital de honorabilidad y de respetabilidad* que es a menudo indispensable para atraerse o asegurarse la confianza de la buena sociedad, y por esa vía, una clientela, y que puede valorizarse por

todos los campos. Y lo mismo ocurre con el capital social: se juega en todos los campos, sin ser propio de ninguno de ellos en particular.

Luego de la *Esquisse*, rápidamente se irá aclarando el concepto de este capital que consiste en lo esencial en la familiaridad con un cierto ambiente y en la cualidad que confiere el hecho de pertenecer a éste. Aparentemente, la primera vez que se lo presenta con su nombre es en “Porvenir de clase y causalidad de lo probable” (1974: 13, 24 y 34). Pero todavía en 1975 se presenta el significado del concepto bajo la forma de una paráfrasis que engloba ambas dimensiones: «paradójicamente, el *capital de autoridad y de relaciones* (por lo menos tanto como de competencia), que ha adquirido frecuentando las casas de moda más antiguas, es lo que le permite al *couturier* de vanguardia estar protegido de la condena que merecerían sus audacias heréticas. *Esto es válido en todo campo*» (1975b: 16; itálicas mías). Y luego, en 1977, escribe: «La proximidad en el espacio físico le permite a la proximidad en el espacio social producir todos sus efectos al facilitar y favorecer la acumulación de capital social (conexiones, vínculos...)» (1977: 37).

Así, es en el período que media entre la *Esquisse* y *El sentido práctico* que progresivamente se fue desgajando la idea del capital social, lo que permitió que desarrollar el concepto de capital simbólico en su forma final, entendido ya como «una dimensión de todo poder» (SPR: 243)²⁷⁵.

3. ¿Un lugar para las redes?

Bourdieu distingue dos niveles de análisis, el de la estructura y el de la interacción, privilegiando claramente el primero. Sin embargo, si en verdad no se quiere recaer en una concepción de la práctica como mera ejecución, fuerza es reconocer que los dos niveles

ejemplo en una carrera política» (1971: 66, itálicas mías-db).

²⁷⁵ Abocándose a esclarecer el concepto, Lahouari Addi desemboca en una solución opuesta a la que propongo. Según Addi, Bourdieu sustituyó la noción de sociedad por el concepto de capital social (Addi, 2002: 110). Coincidimos en que «es el sentimiento del honor (...) que le dió forma a la noción de capital social» (p. 113). Pero para Addi ésta sería la base de lo que denomina «el paradigma antropológico kabil». Partiendo del doble significado del capital social —«la forma genérica de todo capital (económico, cultural, simbólico), pero también el conjunto de las relaciones sociales que permiten a un individuo tener acceso a situaciones favorables que sólo las redes pueden asegurar»(p. 112n1)—, Addi concluye que el capital simbólico es «una forma particular del capital social» (p.120). Me parece mucho más acorde con la forma desarrollada del sistema de Bourdieu plantear lo contrario.

son pertinentes: la interacción tiene lugar dentro de una estructura, pero no es algo que se pueda deducir sin más de ésta²⁷⁶.

La oposición de Bourdieu al ARS deviene de que no se considera posible explicar la interacción por sus características intrínsecas, como si tuviera lugar entre puros sujetos. La interacción está mediada por los habitus, y éstos son el resultado —a la vez que la condición— de la estructura. Por mi parte, pienso que, si se reintroducen en el análisis los elementos que hacen a la estructura objetiva, las técnicas del ARS pueden ser un elemento útil que coadyude a lograr una descripción más adecuada del funcionamiento de una colectividad cualquiera. Asumiendo que la determinación de la estructura no es total, no es posible dar cuenta por completo de los procesos que ocurren en una colectividad concreta sin hacer referencia a tales relaciones interpersonales. Si se quiere agotar la explicación de lo que ocurre en esa colectividad en todos sus niveles, sin limitarse a deducir meramente sus características a partir de la estructura concebida de acuerdo a las categorías de Bourdieu, se torna indispensable hacer referencia al nivel de las relaciones personales como un elemento no redundante respecto a las determinaciones que devienen de la estructura en sentido fuerte. La red no es más que un modo en que se estructura la interacción como el resultado de las estrategias de los agentes, que son a su vez el resultado de los habitus de éstos. Esta estructura emergente de la red no se confunde con la estructura del espacio social ni con la de un campo en particular. Simplemente, esta otra estructura reticular que se sitúa en el nivel de la interacción forma parte del conjunto de condiciones de todo tipo dentro de las cuales los agentes van creando y recreando sus cursos de acción²⁷⁷.

²⁷⁶ No dejan de ser sugerentes estas preguntas de Mouzelis: «Por qué las interacciones existen menos que las relaciones "objetivas"? Y si las interacciones son realmente y sistemáticamente menos importantes, como explicar la transformación de las relaciones objetivas entre posiciones? (Mouzelis, 1995: 194n).

²⁷⁷ Un trabajo de Anheier, Gerhards y Romo ejemplifica como las técnicas del análisis de redes y del análisis de correspondencias pueden ser utilizadas complementariamente. Como punto de partida de su análisis los autores se plantean realizar un mapeo de la estructura objetiva de relaciones. Para ello se basan en el principio matemático de la equivalencia estructural que permite agrupar a los actores de acuerdo a las relaciones que mantienen con otros. Así, los actores que presentan perfiles similares de relaciones con otros actores quedan ubicados en posiciones estructurales equivalentes que se denominan *bloques*. Los autores entienden que, como principio formal, «la equivalencia estructural operacionaliza una parte significativa de la topografía social de Bourdieu» (1995: 861). Pero esto no es así en absoluto, porque los siete *bloques* que descubren en una muestra de escritores alemanes no se basan para nada en las

Por cierto, dentro de la propuesta de articulación que alguna vez propugnó Bourdieu entre los dos enfoques de la estructura social de los que nos hemos ocupado, lo que desaparece es el “programa fuerte” del ARS: la ambición de dar cuenta de la estructura social a partir del análisis de las propiedades formales que revisten los sistemas de relaciones que entablan entre sí los agentes. Pero ello no inhibe la posibilidad de recuperar el arsenal de técnicas que conforman esta metodología para el estudio de situaciones concretas.

Parecería entonces haber espacio para el desarrollo de aquella *estadística estructural* útil para producir una topografía más plenamente descriptiva del funcionamiento de los campos. Es plausible que, en la perspectiva de una historia social de las ideas, por la que abogaba Bourdieu, el curioso episodio de su proximidad-alejamiento a Coleman pueda explicarse como parte de su propuesta de una *Realpolitik* de la razón. Pero la búsqueda de lo universal y su consecución está siempre supeditada a las relaciones de fuerza constitutivas de todo campo científico. El funcionamiento del campo de las ciencias sociales no es ajeno a esta ley —no se trata de una “comunidad”—, y sería entonces otro elemento a considerar para una explicación. El mismo Bourdieu sostenía que, en el campo científico, «El hecho que el capital de autoridad proporcionado por el descubrimiento sea monopolizado por el primero en haberlo realizado, o al menos en haberlo hecho conocer y reconocer, explica la importancia y la frecuencia de las *cuestiones de prioridad*» (1975: 98). En suma: son las reglas del juego.

relaciones que interesan a Bourdieu, sino en las “relaciones” que los escritores mantienen entre sí y que son del tipo de las que generalmente toma en cuenta el ARS: conocimiento, amistad, ayuda, e invitaciones. De ahí que su “topografía social” no es aquella en la que piensa Bourdieu. En suma, proceden “al revés” y, en este sentido, el equivoco perdura.

GLOSARIO

Para evitar repeticiones de aclaraciones, he elaborado esta lista de siglas y de expresiones francesas, que me sirve eventualmente para utilizar el término francés en el texto.

<i>ACM</i>	<i>Análisis de correspondencias múltiples</i> : técnica estadística especialmente adaptada al análisis de encuestas; la más utilizada por Bourdieu (frecuentemente referida por él como “análisis de correspondencias” o “análisis factorial de las correspondencias”). El ACM trabaja sobre una tabla disyuntiva completa de <i>I</i> individuos por <i>J</i> modalidades.
<i>ACP</i>	<i>Análisis de componentes principales</i> , técnica factorial clásica, recuperada por la escuela de la <i>Analyse des données</i> .
<i>Actes</i> o <i>ARSS</i>	<i>Actes de la recherche en sciences sociales</i> , la revista fundada por Bourdieu en 1975 y que dirigió hasta su muerte.
<i>ADD</i>	<i>Analyse des données</i> (literalmente: análisis de datos), escuela francesa de estadística fundada por J.-P. Benzécri, que se basa en un conjunto de técnicas como el AFC, el ACM, el ACP, y diversos métodos de clasificación.
<i>AFC</i>	<i>Análisis factorial de las correspondencias</i> : técnica estadística desarrollada por Jean-Paul Benzécri para el análisis de tablas de contingencia.
<i>Agrégation</i>	Literalmente: “agregación”. Concurso nacional que se realiza anualmente para las diferentes disciplinas, originalmente destinado a cubrir los puestos de profesor en el sistema centralizado francés de la enseñanza secundaria.
<i>Agrégé</i>	Persona que ha obtenido el título de la agregación en una disciplina.
<i>ARS</i>	Análisis de redes sociales (en inglés: <i>Social Network Analysis</i> — <i>SNA</i> —).
<i>Bureau</i>	El <i>Bureau of Applied Social Research</i> , originalmente creado por Lazarsfeld en Newark con el nombre de <i>Radio Research Program</i> , y transferido en 1939 a la Columbia University en la que asumió ese nuevo nombre.

<i>Classement</i>	El término <i>classement</i> es intraducible, en tanto su sentido excede el de una simple “clasificación” (<i>classification</i>). <i>Classement</i> implica también la idea de una posición dentro de un orden, de un ordenamiento jerárquico, o sea la atribución de un rango según el mérito o el valor del individuo. Típicamente, el sistema educativo francés funciona desde la enseñanza primaria hasta los concursos de ingreso a las <i>Grandes Écoles</i> y de la <i>agrégation</i> en base al <i>classement</i> de los individuos en este segundo sentido.
<i>Cité</i>	La mejor traducción es “ciudad”, entendiendo este término en el sentido antiguo de la <i>polis</i> griega o de la <i>civitas</i> romana.
<i>CNRS</i>	<i>Centre National de la Recherche Scientifique</i> .
<i>Collège de France</i>	Institución fundada en el siglo XVI por Francisco 1º destinada a reunir a las personalidades académicas más destacadas. No otorga título alguno. Los profesores tienen la obligación de dar un curso distinto todos los años.
<i>CSE</i>	El <i>Centre de Sociologie Européenne</i> , centro de investigación fundado por Aron en la EPHE. Como consecuencia del mayo francés se produce una escisión en julio de 1969: Aron conserva la dirección del <i>Centre européen de sociologie historique</i> (animado por Raymonde Moulin), y Bourdieu la del <i>Centre de sociologie de l'éducation et la culture</i> (CSEC). Bourdieu dirigió el <i>Centre</i> en forma directa hasta su elección al <i>Collège de France</i> en 1982. En 1985 se volvió a la denominación de <i>Centre de Sociologie Européenne</i> .
<i>CSEC</i>	<i>Centre de Sociologie de l'Éducation et de la Culture</i> (1964-1984). Parte, y luego continuación, del CSE.
<i>CSP</i>	<i>Categorías socio-profesionales</i> , taxonomía multidimensional elaborada por el INSEE, de uso habitual en Francia para la recolección y el análisis de datos en censos y encuestas. Las clases y fracciones de clase mencionadas por Bourdieu se refieren a estas CSP.
<i>EHESS</i>	La Sexta Sección de la EPHE se autonomizó en 1975 bajo el nombre de <i>École des Hautes Études en Sciences Sociales</i> .
<i>ENA</i>	<i>École Nationale d'Administration</i> . Una de las <i>grandes écoles</i> , destinada a formar los cuadros superiores del Estado francés. Según Bourdieu es actualmente la institución dominante que ha suplantado a la ENS en ese rol.

<i>Enjeu</i>	Literalmente, lo que está en juego: lo que se apuesta en una partida y que se llevará el ganador (pero “apuesta” sería una pobre traducción).
<i>Enquête</i>	Este término abarca indiferentemente la encuesta por cuestionario, el trabajo de campo etnográfico, o la investigación histórica.
<i>ENS</i>	<i>École Normale Supérieure</i> , también conocida como <i>la rue d’Ulm</i> por el nombre de la calle en que está ubicada en París. Es una de las <i>Grandes Écoles</i> francesas. La <i>ENS</i> prepara para la <i>agrégation</i> en distintas disciplinas literarias y científicas: filosofía, letras, diversos idiomas, pero también en matemáticas, ciencias, etc.
<i>EPHE</i>	<i>École Pratique des Hautes Études</i> . Creada en 1868, esta institución fue pensada para la formación de investigadores, y no otorgaba diplomas de Licenciatura ni de Doctorado. En 1947 fue fundada por Fernand Braudel y Lucien Fèvre la Sexta Sección, dedicada a las “Ciencias Económicas y Sociales” (ver <i>EHESS</i>). No forma parte de las <i>Grandes Écoles</i> .
<i>Grandes Écoles</i>	Establecimientos de enseñanza superior de elite, que conforman un sistema paralelo al universitario. El ingreso de los estudiantes tiene lugar mediante concursos anuales extremadamente selectivos. Incluyen la <i>ENS</i> , la <i>ENA</i> , la <i>HEC</i> , <i>Polytechnique</i> , etc.
<i>Héritier</i>	“Hereder”, muy especialmente de capital cultural y social. El <i>héritier</i> se opone al <i>boursier</i> , el “becario” (Bourdieu y Passeron fueron <i>boursiers</i> , mientras que R. Aron respondería más bien al tipo del <i>héritier</i>).
<i>Investir</i>	“Invertir”, traducción del alemán <i>bezesten</i> , utilizado en sentido figurado por Freud para designar la <i>inversión</i> (<i>investissement</i>) de energía psíquica en una actividad u objeto.
<i>INSEE</i>	<i>Institut National de la Statistique et des Études Économiques</i> (Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos).
<i>Khâgne</i>	Con dos años de duración luego del bachillerato, este es un ciclo preparatorio de los estudiantes de humanidades para el concurso de entrada a las <i>grandes écoles</i> , y especialmente a la <i>ENS</i> . Bourdieu hizo la <i>khâgne</i> en <i>Louis-le-Grand</i> , Passeron en <i>Henri IV</i> (los dos liceos más selectos de París y de Francia).
<i>NES</i>	Índice de nivel económico-social.
<i>Normalien</i>	Alumno o ex-alumno de la <i>ENS</i> de la rue d’Ulm.
<i>PCF</i>	Partido Comunista Francés.

RAT *Rational Action Theory*, teoría de la acción racional.

T1/T2 Términos introducidos por J.-C. Passeron. *T1* se refiere a lo que en el *Oficio* se denominaba la *teoría del conocimiento de lo social*; *T2* designa cualquier teoría sociológica sustantiva en particular.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Por razones de practicidad, he ordenado las referencias en tres secciones, presentando en primer lugar los libros de Bourdieu, luego sus artículos y entrevistas, y finalmente los textos de otros autores. Habiendo trabajado sobre las versiones originales, no menciono las traducciones de Bourdieu al español, por lo demás fácilmente accesibles desde la HyperBourdieu <http://hyperbourdieu.jku.at/start1.htm>.

1) Obras de Pierre Bourdieu

Las abreviaturas en mayúsculas de los títulos de las obras son las utilizadas en el texto para remitir a estas referencias. Para facilitar su localización, la lista no se presenta cronológicamente sino ordenada alfabéticamente por abreviatura. Cuando la edición consultada no ha sido la original se agrega la fecha de ésta entre corchetes. No se incluyen en esta lista las obras —por cierto muy numerosas— consistentes en compilaciones de artículos y publicadas en lenguas distintas de la francesa.

- A60 1977, *Algérie 60. Structures économiques et temporelles*, París, Minuit.
- AAR (y A. Darbel, con D. Schnapper), 1969 [1966], *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, París, Minuit.
- AMO (y L. Boltanski, R. Castel, J.-C. Chamboredon), 1970 [1965], *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, París, Minuit.
- AUT *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Raisons d'agir.
- BAL 2002, *Le bal des célibataires*, París, Seuil
- CDI 1987, *Choses dites*, París, Minuit.
- CON 1998, *Contrefeux*, París, Raisons d'agir.
- CQP 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, Fayard.
- DAR (bajo el nombre de Darras, adoptado por un colectivo de participantes del Coloquio de 1965 organizado por Bourdieu y A. Darbel en Arras), 1966, *Le partage des bénéfices*, París, Minuit.
- DER (y A. Sayad), 1999 [1964], *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle*, París, Minuit.
- DIS 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit.

- DOM 1998, *La domination masculine*, París, Seuil.
- ETP 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz.**
- ETU (y J.-C. Passeron, con la colaboración de M. Éliard), 1964, *Les étudiants et leurs études*, París/La Haya, Mouton.
- HER (y J.-C. Passeron), 1994 [1964], *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, París, Minuit.
- HOM 1984, *Homo academicus*, París, Minuit.
- HOM2 1988, *Homo academicus*, Cambridge/Oxford, Polity Press-Basil Blackwell.
- INT (F. Poupeau y T. Discepolo, eds.), 2002, *Interventions 1961-2001*, Marsella, Agone.
- LAN 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, París, Fayard.
- LEÇ 1982, *Leçon sur la leçon*, París, Minuit.
- LIB (y H. Haacke), 1994, *Libre-échange*, París, Seuil/ Les presses du réel.
- MED 1997, *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.
- MET (y J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron), 1968, *Le métier de sociologue*, París, Mouton-Bordas.
- MET2 (y J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron), 1973, *Le métier de sociologue*, París, Mouton-Bordas, 2a. edición “aligerada”.
- MET3 (y J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron), 1991, *The Craft of Sociology*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter. (Incluye como postfacio la entrevista con Beate Kraus “Meanwhile, I have come to know all the diseases of sociological understanding”).
- MIS (et al.), 1993, *La misère du monde*, París, Seuil.
- NOB 1989, *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, París, Minuit.
- PPO 2000, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- QSO 1984, *Questions de sociologie*, París, Minuit.
- RAI 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil
- RAP (y J.-C. Passeron, M. de Saint-Martin), 1965, *Rapport pédagogique et communication*, París, Mouton.
- RAR 1992, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire.*, París, Seuil.

- REPO (y L.J.D. Wacquant), 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil.
- REPR (y J.-C. Passeron), 1970, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Minuit.
- SAL 1985 [1958], *Sociologie de l'Algérie*, París, PUF, 7a. edición.
- SCI 2001, *Science de la science et réflexivité*, París, Raisons d'agir.
- SPR 1980, *Le sens pratique*, París, Minuit.
- SSE 2000, *Les structures sociales de l'économie*, París, Seuil.
- TEL 1996, *Sur la télévision, suivi de L'emprise du journalisme*, París, Liber/Raisons d'agir.
- TTA (con A. Darbel, J.P.Rivet y C.Seibel), 1963, *Travail et travailleurs en Algérie*, París /La Haya, Mouton.
- USA 1997, *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, París, INRA.

2) Otros textos de Pierre Bourdieu

La lista se presenta ordenada de acuerdo al año de la edición consultada, agregando, cuando es el caso, la fecha original entre corchetes, y los nombres de los co-autores entre paréntesis .

- 1962 "Célibat et condition paysanne", *Études rurales*, nº 5-6, pp. 32-136.
- 1963 (y J.-C. Passeron), "Sociologie des mythologies et mythologies de sociologues", *Les Temps Modernes*, nº 211, pp. 998-1021.
- 1966 "Champ intellectuel el projet créateur», *Les temps modernes*, nº 246, pp. 865-906.
- 1966b "Condition de classe et position de classe", *Archives européennes de sociologie* , tomo VII., nº 2, pp. 201-223.
- 1967 (y J.-C. Passeron), "Sociology and philosophy in France since 1945: Death and resurrection of a philosophy without a subject", *Social Research*, vol. 34, nº 1, pp.162-212.
- 1968 "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge", *Social Research*, vol. 35, nº 4, pp. 681-706.
- 1970 (y O. Hahn) "La théorie", *VH 101 - Revue trimestrielle*, nº 2, pp. 13-21.
- 1971 "Reproduction culturelle et reproduction sociale", *Information sur les sciences sociales*, 10 (2), pp. 45-79.

- 1972 “Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction”, *Annales*, n° 4-5, pp. 1105-1127.
- 1973 “The Three Forms of Theoretical Knowledge”, *Social Science Information*, 12 (1), pp.53-80.
- 1974 “Avenir de classe et causalité du probable”, *Revue française de sociologie*, XV, pp. 3-42.
- 1975 “La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison”, *Sociologie et Sociétés*, VII (1), pp. 91-118.
- 1975b (y Y. Delsaut) “Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie”, *ARSS*, 1, pp. 7-36.
- 1975c (y L. Boltanski), “Le titre et le poste: rapports entre le système de production et le système de reproduction”, *ARSS*, n° 2, pp. 95-107.
- 1975d (y M. de Saint-Martin), “Les catégories de l’entendement professoral”, *ARSS*, n° 3, pp. 68-93.
- 1975e “La lecture de Marx: quelques remarques critiques à propos de ‘Quelques remarques critiques à propos de Lire le capital’”, *ARSS*, n° 5-6, pp. 65-79.
- 1975f “L’invention de la vie d’artiste”, *ARSS*, n° 2, pp. 67-94.
- 1976 (y M. de Saint-Martin), “Anatomie du goût”, *ARSS*, n° 11, pp.5-81.
- 1976b “Le champ scientifique”, *ARSS*, n° 8-9, pp. 88-104.
- 1976c (y L. Boltanski), “La production de l’idéologie dominante”, *ARSS*, n° 8-9, 3-73.
- 1976d “Un jeu chinois. Notes pour une critique sociale du jugement”, *ARSS*, n° 10, pp.91-101.
- 1977 “La production sociale de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques”, *ARSS*, n° 13, pp. 3-43.
- 1977b “Questions de politique”, *ARSS*, n° 16, pp. 55-89.
- 1978 (y M. de Saint-Martin), 1978, “Le patronat”, *ARSS*, n° 20-21, pp. 3-82.
- 1978b “Classement, déclassement, reclassement”, *ARSS*, n° 24, pp. 2-22.
- 1978c “Sur l’objectivation participante. Réponse à quelques objections”, *ARSS*, n° 23, pp. 67-69.
- 1980 “Le capital social. Notes provisoires”, *ARSS*, n° 31, Janvier 1980, pp.2-3.
- 1981 “Préface”, en P.Lazarsfeld, M. Jahoda y H. Zeisel, *Les chômeurs de Marienthal*, Paris, Minit, pp. 7-12.
- 1982 “Les rites comme actes d’institution”, *ARSS*, n° 43, pp.58-63.

- 1982b “Le découvreur de l’infiniment petit”, *Le monde*, 4-12-1982.
- 1982c La sainte famille. L’épiscopat français dans le champ du pouvoir”, *ARSS*, n° 44-45, pp.2-53.
- 1983 [1971], “Campo intelectual, campo del poder y habitus de clase”, en P. Bourdieu, *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios, pp. 9-35.
- 1984 “Espace social et genèse des classes”, *ARSS*, n° 52-53, pp.3-15.
- 1986 “L’illusion biographique”, *ARSS*, n° 62/63, pp. 69-72.
- 1986 [1983], “The Forms of Capital”, en J.G.Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport CT, Greenwood Press, 241-258 (original en alemán).
- 1989 “Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique”, *Études rurales*, n° 113-114, pp. 15-36.
- 1989b “Introdução a uma sociologia reflexiva”, en P. Bourdieu, *O poder simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, pp. 17-58.
- 1990 (con S. Bouhedja, R. Christin y C. Givry) “Un placement de père de famille”, *ARSS*, n° 81-82, pp. 6-33.
- 1990b (con R. Christin), “La construction du marché. Le champ administratif et la production de la ‘politique du logement’”, *ARSS*, n° 81/82, pp. 65-85.
- 1991 (y B. Krais), “Meanwhile, I have come to know all the diseases of sociological understanding”, en P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon y J.-C. Passeron, *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, Berlín y Nueva York, de Gruyter, pp.247-59. (Trad. cast. en “Conversación: El oficio del sociólogo”, en P. Bourdieu, 1997, *Capital cultural, escuela y capital social*, México, Siglo XXI, pp. 41-64).
- 1991b “On the possibility of a field of world sociology”, en P. Bourdieu y J.S Coleman, *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, San Francisco y Oxford, Westview Press, 373-87.
- 1991c “The peculiar history of scientific reason”, *Sociological Forum*, vol. 6, n° 1, pp. 3-26.
- 1991d “Introduction à la socioanalyse”, *ARSS*, n° 90, pp. 3-5.
- 1992 “Hommage”, *ARSS*, n° 94, pp. 106-107.
- 1993 “Concluding Remarks: For a Sociological Understanding of Intellectual Works”, en C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone, *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 263-275.
- 1993b “À propos de la famille comme catégorie réalisée”, *ARSS*, n° 100, pp.32-36.

- 1993 [1992] (y T.Eagleton), “Doxa y vida corriente”, *El cielo por asalto*, Año III, nº 5, pp. 87-98.
- 1995 “La cause de la science. Comment l’histoire sociale des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences”, *ARSS*, nº 106-7, pp. 3-10.
- 1995b “Sur les rapports entre la sociologie et l’histoire en Allemagne et en France. Entretien avec Lutz Raphael”, *ARSS*, nº 106-7, pp. 108-122.
- 1997 “Le champ économique”, *ARSS*, nº 119, pp. 48-66.
- 1997 [1990], “Profesión: científico”, en P. Bourdieu (comp. de I. Giménez), *Capital cultural, escuela y capital social*, México, Siglo XXI, pp. 65-73.
- 1997 [1995] “En homenaje a Canguilhem”, en P. Bourdieu (comp. de I. Giménez), *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, pp. 203-206.
- 1997 [1996], “Pasaporte a Duke”, en P. Bourdieu (comp. de I. Giménez), *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, pp. 179-188. Coloquio en Duke University en Durham en abril 1995.
- 1999 “Une révolution conservatrice dans l’édition”, *ARSS*, nº 126-127, pp.3-28
- 1999 [1971], “Una interpretación de la sociología de la religión según Max Weber”, en *Pierre Bourdieu: Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 43-65 (orig. Archives Européennes de sociologie, 12,1m pp. 3-21).
- 1999 [1996], “¿Qué es hacer hablar un autor”. A propósito de Michel Foucault”, en P. Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 197-204.
- 2000 (y L.J.D. Wacquant), “Una nueva vulgata planetaria”, *Le Monde Diplomatique- el Dipló*, mayo 2000, 12-13.
- 2000b (y P. Mangeot) “À contre-pente», en *Vacarme*, diciembre. URL: <<http://vacarme.eu.org/article224.html>>.
- 2000c *El sociólogo y las transformaciones recientes de la economía en la sociedad* (teleconferencia), Buenos Aires, Libros del Rojas.
- 2001 “Antoine Spire avec Pierre Bourdieu”, en *Grands entretiens*, París, Editions 00h00 [entrevista realizada en 1989-90].
- 2001 [1972] “Los doxósofos”, en P. Bourdieu, *Intelectuales política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- 2001 [1978] “Post-scriptum: Sur l’objectivation participante”, en P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil, pp. 397-403.
- 2002 (y Y. Delsaut), “Sur l’esprit de la recherche”, en Y. Delsaut y M.-C. Rivière, *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, Pantin, Le temps des cerises, pp. 175-239.

- 2002b “Bourdieu dans le texte”, *Sud-Ouest*, 25-27/01/02 (respuestas a preguntas de estudiantes de ciencias políticas en Bordeaux, el 15-03-01). URL: <<http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/entrevue/so250102.html>>.
- 2002c “Paris-Bourdieu-Marseille. Une classe de première ES d'une lycée de ZEP de Marseille recontre Pierre Bourdieu au Collège de France”, in: *Documents pour l'enseignement économique et social* (DEES; Paris/FRA: CNDP), n° 127 de mars 2002, S. 21-31. URL: <<http://www.cndp.fr/RevueDEES/pdf/127/02103111.pdf>>.
- 2002d «Science, politique et sciences sociales», *ARSS*, n°141-142, pp. 9-10.
- 2002e “Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale”, en J. Bouveresse, S. Laugier y J.-J. Rosat, *Wittgenstein, dernières pensées*, Marsella, Agone, pp.345-353.
- 2002f (e Y. Winkin), “Préface”, en A. Cicourel, *Le raisonnement médical. Une approche socio-cognitive*, Paris, Seuil.
- 2002 [1996], “Por un historicismo racionalista”, *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, N° 23, pp. 11-25.
- 2003 (y F. Schultheis), “Entretien avec Pierre Bourdieu du 26 juin 2001”, en P. Bourdieu, (F. Schultheis y C. Frisinghelli, eds.), *Images d'Algérie. Une affinité élective*, Actes Sud/ Camera Austria/ Fondation Liber.
- 2003b «L'objectivation participante», *ARSS*, n°150, pp. 43-57.

3) Textos de otros autores

- ABBOTT A., 1992, “What do cases do? Some notes on Activity in Sociological Analysis”, en C.C. Ragin y H.S. Becker, *What Is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 53-82.
- ADDI L., 2002, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, La découverte.
- ALEXANDER J.C., 1995, *Fin de Siècle Social Theory*, Londres, Verso.
- ALTHUSSER L., 1965, *Pour Marx*, Paris, François Maspéro.
- ALTHUSSER L. 1969, “Réponse a M. Verret sur ‘mai étudiant’”, *La Pensée*, n° 145, pp. 3-14, junio.
- ALTHUSSER L., 1977 [1970], “Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación)”, en L. Althusser, *Posiciones (1964-1975)*, México, Grijalbo, pp. 75-137.
- ALTHUSSER L., 1985 [1974], *Curso de filosofía para científicos*, Buenos Aires, Planeta-Agostini.
- ALTHUSSER L. et al., 1996 [1965], *Lire le capital*, Paris, PUF.

- ANHEIER H.K., J. GERHARDS y F.P. ROMO, 1995, "Forms of social capital and social structure in cultural fields: examining Bourdieu's social topography", *American Journal of Sociology*, 100, 859-903.
- ANSALDI W. (comp.), 1994, *Historia / Sociología / Sociología histórica*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina..
- ARON R., 1983, *Mémoires*, París, Julliard.
- AYER A.J., 1965, "Introducción", en A.J.Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE.
- BACHELARD G., 1968 [1934], *Le nouvel esprit scientifique*, París, PUF.
- BACHELARD G., 1972 [1938], *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, París, J.Vrin.
- BACHELARD G., 1986 [1949], *Le rationalisme appliqué*, París, PUF.
- BACHELARD G., 1994 [1940], *La philosophie du non*, París, PUF.
- BARANGER D., 2000, "Sobre estructuras y capitales: Bourdieu, el análisis de redes y la noción de capital social", *Revista de Antropología Avá*, septiembre 2000, n° 2, pp. 41-63.
- BARANGER D., 2000b, *Construcción y análisis de datos. Introducción al uso de técnicas cuantitativas en la investigación social*. Posadas, Editorial Universitaria, 2a. edición.
- BARNES J.A., 1954, "Class and Committees in the Norwegian Island Parish", en *Human Relations*, VII, 1, 39-58.
- BAVEREZ N., 1993, *Raymond Aron*, París, Flammarion.
- BENZÉCRI J.-P., 1973, "La place de l' a priori", *Encyclopedia Universalis*, vol. 17, París, Encyclopaedia Universalis France, pp.11-24.
- BENZÉCRI J.-P. et al., 1973, *L'analyse des données. II L'analyse des correspondances*, París, Dunod.
- BENZÉCRI J.-P., 1978, "Définition logique et définition statistique: Notes de lecture sur un chapitre de Ernst Cassirer", *Les Cahiers de l'Analyse des Données*, vol.III, n°2, pp. 239-242.
- BENZÉCRI J.-P., 1992, "Validité des échelles d'évaluation en psychologie et en psychiatrie et corrélations psychosociales", *Les Cahiers de l'Analyse des Données*, XVII, 1, pp. 55-86.
- BERTIN J. et al., 1967, *Sémiologie graphique: les diagrammes, les réseaux, les cartes*, París y La Haya, Mouton./Gauthier-Villars.
- BIDOU C., 1988, "Les classes sociales", en AAVV, *La sociologie en France*, París, La découverte, pp. 63-72.
- BLOOR D., 1998 [1971], *Conocimiento e imaginario social*, Barcelona, Gedisa.

- BLUMER H, 1982 [1956], "El análisis sociológico y la variable", en H. Blumer, *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*, Barcelona, Hora, pp. 97-106.
- BOLTANSKI L., 1973, "L'espace positionnel, multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe", *Revue française de sociologie*, 14 (1), pp.3-26.
- BOLTANSKI L., 1999 [1982], *Les cadres. La formation d'un groupe social*, París, Minuit.
- BOLTANSKI L. y E. CHIAPELLO, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard.
- BONNEWITZ P., 2002, *Bourdieu: vie, oeuvre, concepts*, París, Ellipses.
- BORGATTI S.P. (ed.), 1999, "A SOcNET Discussion on the Origins of the Term Social Capital", *Connections*, 22,2, 37-46.
- BOURDIEU P., y J.S. COLEMAN, 1991, *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, San Francisco y Oxford, Westview Press.
- BOUVERESSE J., 1995, "Règles, dispositions et habitus", *Critique*, nº 579-580, août-septembre, pp. 573-594.
- BOUVERESSE J., 1998, *Le philosophe et le réel. Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, París, Hachette.
- BOUVERESSE J., 2004, *Bourdieu: savant et politique*, Marseille, Agone.
- BRUBAKER R., 1993, "Social Theory as Habitus", en C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone, *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 212-234.
- BRYANT C.G.A., 1985, *Positivism in Social Theory and Research*, Nueva York, Saint Martin's Press.
- BUNGE M., 1999, *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*, Buenos Aires, Sudamericana.
- BUNGE M., 2000, *La relación entre la sociología y la filosofía*, Madrid, EDAF.
- CAILLÉ A., 1994, *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Marx, Platon et quelques autres*, París, La Découverte.
- CALHOUN C y L. WACQUANT, 2002, "In memoriam: Pierre Bourdieu (1930-2002)", Conferencia de Sussex del 24 de mayo, "Homage to Pierre Bourdieu: Interdisciplinary Effects". URL <<http://www.theglobalsite.ac.uk/times/202calhoun.htm>>.
- CALHOUN C. y L. WACQUANT, 2002b, "'Social Science with Conscience': Remembering Pierre Bourdieu(1930-2002)", *Thesis Eleven*, nº 70, August 2002, pp. 1-14.
- CALHOUN C., 1993, "Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity", en C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone, *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 61-88.

- CANGUILHEM G., 1973 [1957], “Sobre una epistemología concordatoria”, en AAVV, *Introducción a Bachelard*, Buenos Aires, Caldén.
- CANGUILHEM G. 1994 [1968], *Études d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, París, J. Vrin.
- CANGUILHEM G., 2000 [1977], *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d’histoire et de philosophie des sciences*, París, J. Vrin.
- CARDOSO de OLIVEIRA R., 1988, *Sobre o pensamento antropológico*, Río de Janeiro, Tempo brasileiro.
- CASTEL R., 2003, “Contrainte sociale et volontarisme politique”, *Le Monde*, 11/07/03, URL: <http://fete.lemonde.fr/imprimer_article_ref/0,5987,3232--327296,00.html>.
- CHALMERS A., 1982 [1976], *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Madrid, Siglo XXI.
- CHAMBOREDON J.-C., 1975, “Sociologie de la sociologie et intérêts sociaux des sociologues”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2, pp. 2-20.
- CHAUVIRÉ C., 1995, “Des philosophes lisent Bourdieu. Bourdieu/Wittgenstein: la force de l’habitus”, *Critique*, n° 579-580, août-septembre, pp. 548-553.
- CIBOIS P., 1981, “Analyse des données et sociologie”, *L’année sociologique*, n° 31, pp. 333-48.
- CICOUREL, A.V., 1964, *Method and Measurement in Sociology*, Nueva York y Londres, The Free Press/ Collier-Macmillan.
- COLEMAN J.S., 1988, “Social capital in the creation of human capital”, *American Journal of Sociology*, 94, S95-121.
- COLEMAN J.S., 1990, *Foundations of Social Theory*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press.
- CONVERSE J., 1987, *Survey Research in the United States. Roots and Emergence 1890-1960*, Berkeley, Los Angeles y Londres, The University of California Press.
- CORCUFF P., 2003, *Lire Bourdieu autrement*, París, Textuel.
- CRIVISQUI E.M., 1993, *Análisis factorial de correspondencias. Un instrumento de investigación en ciencias sociales*, Asunción, Universidad Católica de Asunción.
- CROIZER J., 2002, “Géométrie dans l’espace social”, *Revue Internationale de philosophie*, vol. 56, n° 2, pp.195-225.
- DE IPOLA E., 1970, “Vers une science du texte social. Le (re)-commencement de la sociologie marxiste”, *Sociologie et sociétés*, vol.2, n° 1, pp. 123-43.
- DELSAUT Y. y M.-C. RIVIÈRE, 2002, *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu, suivi d’un entretien sur l’esprit de la recherche*, Pantin, Le temps des cerises.

- DENIS A.-M., 1973, “El psicoanálisis de la razón de Gaston Bachelard”, en AAVV, *Introducción a Bachelard*, Buenos Aires, Caldén.
- DENZIN N.K., 1978, *The Research Act. A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, Nueva York, McGraw Hill.
- DESROSIÈRES A., 1993, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, París, La Découverte..
- DESROSIÈRES A., 1996, “Les apports mutuels de la méthodologie statistique et de la sociologie”, Comunicación a las *Journées de méthodologie statistique* organizadas por el INSEE, 11 y 12 de diciembre de 1996. URL: <<http://www.upmf-grenoble.fr/aded/seminaires/desros/>> .
- DESROSIÈRES A. y L. THÉVENOT, 2002 [1988], *Les catégories socioprofessionnelles*, París, La découverte.
- DOSSE F., 1992, *Histoire du structuralisme. II Le chant du cygne*, París, La découverte.
- EARLE W., 1999, “Bourdieu Nouveau”, en R. Shusterman, *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 175-191.
- ELSTER J., 1988 (1983), *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Península.
- ESCOFIER B. y J. PAGÈS, 1990, *Analyses factorielles simples et multiples. Objectifs, méthodes et interprétation*, París, Dunod (hay trad. castellana, Univ. del País Vasco, Bilbao, 1992) .
- FABIANI J.-L., 1999, “Les règles du champ”, B. Lahire (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*, París, La découverte, pp. 75-91.
- FÉNELON J.-P., 1981, *Qu'est-ce que l'analyse des données?*, París, Lefonen.
- FEYERABEND P., 1975 [1970], “Consuelos para el especialista”, en I. Lakatos y A. Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, pp. 345-389.
- FOLLARI R., 2000, *Epistemología y sociedad. Acerca del debate contemporáneo*, Rosario, Homo Sapiens.
- FOWLER B., 1997, *Pierre Bourdieu and Cultural Theory. Critical Investigations*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage.
- FREUND J., 1998, “Max Weber”, en AAVV, *Dictionnaire de la sociologie*, París Encyclopaedia universalis/Albin Michel, pp. 873-880.
- GALASKIEWICZ J. y S. WASSERMAN, 1993, “Social Network Analysis. Concepts, Methodology, and Directions for the 1990s”, *Sociological Methods and Research*, 22, 1, 3—22.
- GÉRARD VARET L.-A. y J.-C. PASSERON (dir.), 1995, *Le modèle et l'enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

- GIDDENS A., 1976, *New Rules of Sociological Methods*, Londres, Hutchinson.
- GIDDENS A., 1984, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley y Los Angeles: The University of California Press.
- GIDDENS A., 1996, *In defence of sociology. Essays, interpretations and Rejoinders*, Cambridge y Oxford, Polity Press.
- GIL D., 1993, *Bachelard et la culture scientifique*, París, PUF.
- GINGRAS Y., 1995, “Un air de radicalisme. Sur quelques tendances récentes en sociologie de la science et de la technologie”, *ARSS*, n° 108, pp. 3-17.
- GINGRAS Y., 2000, “Pourquoi le “programme fort” est-il incompris?”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 109, pp. 235-255.
- GOFFMAN E., 1991 (1983), “El orden de la interacción”, en Y. Winkin (ed.), *Los momentos y sus hombres*, 169-205 (original en *American Sociological Review*, 48,1, 1-17).
- GRANGER G.G., 1995, “Les trois aspects de la rationalité économique”, en L.A. Gérard-Varet y J.-C. Passeron (dir.), *Le modèle et l'enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 567-580.
- GREENACRE M., 1994, “Correspondence Analysis and its interpretations”, en M. Greenacre y J. Blasius, *Correspondence Analysis in the social Sciences. Recent Developments and Applications*, Londres y San Diego, Academic Press, pp. 3-22.
- GRIGNON C., 1998, “La raison du plus fort”, *Magazine Littéraire*, n° 369, pp. 61-63.
- GRIGNON C., 2002, “Comment peut-on être sociologue?”, *Revue européenne des sciences sociales*, tomo XL, n°123, pp.181-225
- GRIGNON C. y J.-C. PASSERON. *literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- GUTIERREZ A., 1995, *Pierre Bourdieu. Las practicas sociales*, Posadas, Editorial universitaria.
- HAGSTROM W.O., 1980 [1965], “El don como principio organizador de la ciencia”, en B. Barnes (comp.), *Estudios sobre sociología de la ciencia*, Madrid, Alianza, pp. 103-118.
- HENRY N.W., 1999, “Latent Structure Analysis at Fifty”, presentado al *1999 Joint Statistical Meetings*, Baltimore MD, 11 de agosto. URL <<http://www.people.vcu.edu/~nhenry/LSA50.htm>>.
- HONG S.-M., 1999, *Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, París, L'Harmattan.
- JAVEAU C., 2002, “Bourdieu et le relativisme dans la construction des propositions à prétension scientifique”, *Revue Internationale de philosophie*, vol. 56, n° 2, pp. 245-257.
- JENKINS R., 2002 [1992], *Pierre Bourdieu*, Londres y Nueva York, Routledge.

- KAPLAN A., 1964, *The Conduct of Inquiry. Methodology for Behavioural Science*, San Francisco, Chandler Publishing Company.
- KLIMOVSKY G., 1994, *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, Buenos Aires, A.Z. editora.
- KUHN T.S., 1971 [1962, 1970], *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- KUHN T.S., 1975 [1970], “¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?”, en I. Lakatos y A. Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, pp. 81-111.
- KUHN T.S., 1977 [1959], “La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica”, en T. S. Kuhn, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, México, FCE, pp. 248-262.
- KUHN T.S., 1977 [1968], “La historia de la ciencia”, en T. S. Kuhn, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, México, FCE, pp. 129-150.
- KUHN T.S., 1980 [1963], “Los paradigmas científicos”, en B. Barnes (comp.), *Estudios sobre sociología de la ciencia*, Madrid, Alianza, pp. 79-102. [original: “The function of dogma in scientific research”, en A.C. Crombie (ed.), *Scientific Change*, Heinemann, 1963., pp 347-69].
- KUHN T., 1996 [1991], “Paradigmas de la evolución científica”, en G. Borradori, *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*, Santa fe de Bogotá, Norma.
- KUHN T., 2000, (J. Conant y J. Haugeland, eds.), *The Road Since Structure. Philosophical Essays, 1970-1993, with an Autobiographical Interview*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- LABOV W., 1978, *Le parler ordinaire: la langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, París, Minuit.
- LAHIRE B., 1996, “Risquer l’interprétation. Pertinences interprétatives et surinterprétations en sciences sociales”, *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, n° 3, pp. 61-87.
- LAHIRE B., 1996b, “La variation des contextes en sciences sociales, remarques épistémologiques”, *Annales, Histoire, sciences sociales*, n° 2, mars-avril, 381-407.
- LAHIRE B., 1998, *L’homme pluriel. Les ressorts de l’action*, París, Nathan.
- LAHIRE B., 1999, “Champ, hors-champ, contrechamp”, B. Lahire (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*, París, La découverte, pp. 23-57.
- LAKATOS I., 1975 [1970], “La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”, en I. Lakatos y A. Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, pp. 455-509.
- LANE J.F., 2000, *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*, Londres, Pluto Press.

- LATOURET B. y S. WOOLGAR, 1995 [1986], *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*, Madrid, Alianza.
- LAZARUSFELD P. 1968 [1959], “El análisis de relaciones estadísticas”, en M. Mora y Araujo (comp.), *El análisis de datos en la investigación social*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 27-37.
- LAZARUSFELD P.F., 1970 [1959], “Problèmes de méthodologie”, en P. Lazarsfeld, *Philosophie des sciences sociales*, París, Gallimard, pp. 257-300.
- LAZARUSFELD P.F., 1971 [1954], “Una introducción conceptual al análisis de estructura latente”, en M. Mora y Araujo (ed.), *Medición y construcción de índices*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp 29-82.
- LAZARUSFELD P., 1993 [1937,], “Some Remarks on Typological Procedures in Social Research”, en P.F.Lazarsfeld (editado por R. Boudon), *On Social Research and its Language*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, pp. 158-171. (original en *Zeitschrift für Sozialforschung*).
- LAZARUSFELD P.F., 1993 [1959], “The Relevance of Methodology. Methodological Problems in Empirical Social Research”, en P.F.Lazarsfeld (editado por R. Boudon), *On Social Research and its Language*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, pp. 236-254.
- LAZARUSFELD P. y H. MENZEL, 1969 [1961], “Sobre la relación entre propiedades individuales y colectivas”, en F. Korn (ed.), *Conceptos y variables en la investigación social*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 77-103.
- LEBART L., A. MORINEAU y M. PIRON, 1995, *Statistique exploratoire multidimensionnelle*, París, Dunod.
- LECOURT D., 1975, *Bachelard o el día y la noche. Un ensayo a la luz del materialismo dialéctico*, Barcelona, Anagrama.
- LECOURT D., 1978 [1972], *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI.
- LECOURT D., 1978 [1976], *Lysenko. Historia real de una “ciencia proletaria”*, Barcelona, Laia.
- LECOURT D., 2001, *La philosophie des sciences*, París, PUF.
- LECOURT D., 2002 [1968], *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, París, Vrin.
- LECOURT D. (dir.), 1999, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, París, PUF.
- LEWANDOWSKI J.D., 2000, “Thematizing Embeddedness: Reflexive Sociology as Interpretation”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 30, no. 1, pp. 49-66.
- LIN N., 1995, “Les ressources sociales: une théorie du capital social”, *Revue française de sociologie*, vol.36, pp. 685-704.
- LINTON R., 1936, *The Study of Man: An Introduction*, New York and London, D. Appleton-Century Co.

- MAGET M., 1962, *Ethnographie Métropolitaine. Guide D'Étude Directe des Comportements Culturels*, París, Centre National de la Recherche Scientifique.
- MANNHEIM K., 1966 [1929], *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar.
- MANNHEIM K., 1969 [1935], *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, La Pléyade.
- MARÍ E., 1990, *Elementos de epistemología comparada*, Buenos Aires, Puntosur.
- MARTIN O., 2000, “Une sociologie des pratiques scientifiques. Usages des mathématiques en sciences humaines et sociales”, *Cahiers internationaux de Sociologie*, nº 109, pp. 375-392.
- MARX K., 1989 (1844), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo.
- MARX K., 1974 (1849), “Trabajo asalariado y capital”, en K.Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, vol. 1, pp. 145-178.
- MASSON P., 2001, “La fabrication des Héritiers”, *Revue Française de sociologie*, vol. 42, nº 3, pp. 477-507.
- MAYER N., 1995, “L'entretien selon Pierre Bourdieu. Analyse critique de *La misère du monde*”, *Revue française de sociologie*, Nº36, pp. 355-370.
- MERLEAU-PONTY M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.
- MERTON R.K., 1965 [1957], *Teoría y estructura sociales*, México, FCE.
- MERTON R. K., 1995, “The Thomas Theorem and The Mathew Effect, *Social Forces*, 74 nº 2 , pp. 379-424. URL <http://www.garfield.library.upenn.edu/merton_thomastheorem.pdf>.
- MINUJIN A. y J.H. BANG, 2002, “Indicadores de inequidad social. Acerca del uso del ‘índice de bienes’ para la distribución de los hogares, *Desarrollo económico*, vol. 42, nº 165, abril-junio, pp. 129-145
- MÖRTH I. y G. FRÖHLICH, 2000, *HyperBourdieuHTM. Eine umfassende, kontextorientierte und referentielle Bibliographie und Mediendokumentation seiner Werke und Äußerungen* (Una bibliografía comprehensiva, contextual y referencial, y mediografía de los trabajos y pronunciamientos públicos de Bourdieu). URL: <<http://www.iwp.unilinz.ac.at/lxe/sektktf/bb/HyperBourdieu.html>>.
- MOULIN R. y P. VEYNE , 1996, “Entretien avec Jean-Claude Passeron: un itinéraire de sociologue, *Revue européenne des sciences sociales*, tomo xxxiv, nº 103, pp. 275-354.
- MOUNIER P., 2001, *Pierre Bourdieu, une introduction*, París, Pocket/La découverte.
- MOUZELIS N. 1995, *Sociological Theory. What Went Wrong?*, Londres y Nueva York, Routledge.

- NASH R., 1999, "What is real and what is realism in sociology?", *Journal for the theory of social behaviour*, vol.29, nº 4, pp.445-466.
- ONFRAY M., 2002, *Célébration du génie colérique*, París, Galilée.
- PARSONS T., 1968 [1937/61], *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 2 vol.
- PASSERON J.- C., 1991, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, París, Nathan.
- PASSERON J.-C., 1994, "De la pluralité théorique en sociologie: théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques", *Revue Européenne des Sciences Sociales*, tomo XXXII, nº 99, pp. 71-116.
- PASSERON J.-C., 1994b, "Homo sociologicus", *Le débat*, nº 79, pp. 114-133.
- PASSERON J.-C, 2003, "Mort d'un ami disparition d'un penseur", en P. Encrevé y R.-M. Lagrave (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, París, Flammarion, pp. 17-90.
- PERETZ H., 1991, "Post-war philosophy and empirical sociology in France: the connection of the sixties and after", *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 4, nº 4, pp. 549-72.
- PINTO L., 1999, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, París, Albin Michel.
- PINTO L., 2002, "Voir autrement", *Revue Internationale de philosophie*, vol. 56, nº 2, pp. 299-325.
- POLANYI M., 1974 [1958/62], *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- POLLAK M., 1993 [1979], "Paul F. Lazarsfeld fondateur d'une multinationale scientifique", en M. Pollak, *Une identité blessée*, París, Métailié, pp. 319-360.
- POPPER K.R., 1967 [1934], *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos.
- POPPER K.R., 1978 [1969], *La lógica de las ciencias sociales*, México, Grijalbo.
- POPPER K. R., 1981 [1944], *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza-Taurus.
- POPPPER, 1983 [1963], *Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós.
- POPPER K.R., 1988 [1972], *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Madrid, Tecnos.
- POPPER K., 1991 [1945], *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós.
- POPPER K.R., 1997 [1963], "Modelos, instrumentos y verdad", en K.R. Popper, *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, Barcelona, Paidós, pp. 153-179.
- PORTES A., 1998, "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology", *Annual Review of Sociology*, nº 24, pp. 1-24.

- RADCLIFFE-BROWN A.R., 1956 (1940), "On Social Structure", en *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, The Free Press (original en el *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXX).
- RAKHONEN K., 1999, *Not Class but Struggle. Critical Ouvertures to Pierre Bourdieu's Sociology*, University of Helsinki, Department of Social Policy, Research Reports 1/1999.
- ROUANET H., W. ACKERMANN y B. LE ROUX, 2000, The Geometric Analysis of Questionnaires: The Lessons of Bourdieu's *La Distinction*, *Bulletin de Méthodologie sociologique*, nº 65, pp. 5-18.
- RUBY C., 1998, *Bachelard*, París, Quintette.
- SAINT-MARTIN M. de, 2003, "Une inflexible domination", en P. Encrevé y R.-M. Lagrave (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, París, Flammarion, pp. 323-331.
- SAINT-MARTIN M. de, 2005, "Le sens du terrain et la pratique de la recherche", en G. Mauger (dir.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, París, Éd. du Croquant, pp. 69-80.
- SCHORSKE C.E., 1995, "Pierre Bourdieu face au problème de l'autonomie", *Critique*, nº 579-580, août-septembre, pp. 697-703.
- SELVIN H.C., 1968 [1958], "El análisis multivariable en 'El suicidio' de Durkheim", en M. Mora y Araujo (comp.), *El análisis de datos en la investigación social*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 63-73.
- SHUSTERMAN R., 1999, "Bourdieu and Anglo-American Philosophy", en R. Shusterman (ed.), *Bourdieu: a Critical Reader*, Oxford y Malden (MA), Blackwell Publishers, pp. 14-28.
- SILVERMAN D., 1995, *Interpreting Qualitative Data. Methods for Analysing Talk, Text and Interaction*, Londres, Sage.
- SIMEONI D., 2000, "Anglicizing Bourdieu", en N. Brown e I. Szeman (eds.), *Pierre Bourdieu : Fieldwork in Culture*, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 65-86.
- SINGLY F. de, 1998, "Bourdieu: nom propre d'une entreprise collective", *Magazine Littéraire*, 369, octobre, pp. 39-44.
- SWARTZ D., 1997, *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, The University of Chicago Press.
- TAYLOR C., 1993, "To Follow a Rule", en C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone, *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 45-60.
- TAYLOR C., 1997, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- THÉVENOT L., 1995, "Rationalité ou normes sociales: une opposition dépassée?", en L.A. Gérard-Varet y J.-C. Passeron (dir.), *Le modèle et l'enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 149-189.

- TILES M., 1984, *Bachelard: Science and Objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VAN METER K. M, M.-A. SCHILTZ, Ph. CIBOIS y L. MOUNIER, 1994, "Correspondence Analysis. A History and French Sociological Perspective", en M. Greenacre y J. Blasius, *Correspondence Analysis in the social Sciences. Recent Developments and Applications*, Londres y San Diego, Academic Press, pp. 128-137.
- VANDENBERGHE F., 1999, "The real is relational': an epistemological analysis of Pierre Bourdieu's generative structuralism", *Sociological Theory*, March 1999, vol. 17, n° 1, pp. 32-67.
- VERDÈS-LEROUX J., 1998, *Le savant et le politique. Essai sur terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, París, Grasset.
- WACQUANT L.J.D., 1993, "Bourdieu in America: Notes on the Transatlantic Importation of Social Theory", en C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone, *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 235-262.
- WACQUANT L.J.D., 1995, "Durkheim et Bourdieu: le socle commun et ses fissures", *Critique*, n° 579-580, août-septembre, pp. 646-660.
- WACQUANT L.J.D., 1996a, "De l'idéologie à la violence symbolique: culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu", *Actuel Marx*, n° 20, pp. 65-82.
- WACQUANT L.J.D., 1996b, "Notes tardives sur le marxisme de Bourdieu", *Actuel Marx*, n° 20, pp. 83-90.
- WACQUANT L.J.D., 1998, "Pierre Bourdieu", in R.Stones, *Key Sociological Thinkers*, Nueva York, New York University Press, 215-229.
- WACQUANT L., 2002, "The Sociological Life of Pierre Bourdieu", *International Sociology*, vol. 17, n° 4, pp. 549-556.
- WACQUANT L.J.D. y C.J. CALHOUN, 1989, "Intérêt, rationalité et culture. A propos d'un récent débat sur la théorie de l'action", *ARSS*, n° 78, pp. 41-60.
- WARNER W. L., 1960, *Social Class in America. A Manual of Procedure for the Measurement of Social Status*, Nueva York, Harper & Row.
- WASSERMAN S. y K. FAUST., 1995, *Social network analysis: methods and applications*, New York, Cambridge University Press.
- WASSERMAN S. y J. GALASKIEWICZ, 1994, *Advances in Social Network Analysis. Research in the Social and Behavioural Sciences*, Thousand Oaks, Sage.
- WEBER M., 1967 [1919], *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- WEBER M., 1969 [1922], *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 2 vol.

WEININGER E. B., 2002, “Class and Causation in Bourdieu”, en Jennifer Lehmann (ed.), *Current Perspectives in Social Theory*, vol. 21, Amsterdam, JAI Press, pp. 49-114 .

WEININGER E. B., 2003, “Class Analysis and Cultural Analysis in Bourdieu”, *Economic Sociology - European Electronic Newsletter*, vol. 4, nº 2 (March 2003).
<<http://www.siswo.uva.nl/ES/>>.

WEININGER E. B., 2003b, “Pierre Bourdieu on Social Class and Symbolic Violence”, en Erik Olin Wright (ed.), *Alternative Foundations of Class Analysis*, borrador presentado a Cambridge University Press. URL: <<http://www.ssc.wisc.edu/~wright/Found-all.pdf>>.

WELLER S.C. y A.K. ROMNEY, 1990, *Metric Scaling. Correspondence Analysis*, Londres, Sage.

WELLMAN B. y S.D. BERKOWITZ, 1988, “Introduction: Studying Social Structures”, B. Wellman, S.D. Berkowitz, *Social Structures : a Network Approach*, New York, Cambridge University Press, pp. 1-14.

WRIGHT G.H. von, 1987 [1971], *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza.

ZEISEL H., 1962 [1947], *Dígalo con números*, México, FCE.
