

En la Introducción L. Wacquant, denomina a esta obra, una "publicación oral" consistente en un diálogo construido sobre la base de entrevistas introductorias a dos Seminarios de Investigación dados por Bourdieu en Chicago y París respectivamente. En el primero de ellos Bourdieu caracteriza la intención directriz de su práctica de investigación y reflexiona sobre ella presentando resultados de los trabajos de la década del '80 y su visión de las relaciones entre filosofía, economía, historia y política. En la segunda parte de la obra, se transcribe la introducción al Seminario de Investigación presidido por Bourdieu en 1987 donde el propósito es transmitir *una disposición generalizada a la invención sociológica*.

La Introducción, escrita también por L. Wacquant en 1991, destaca la amplia y variada gama de campos de investigación especializada que abarca la obra de Bourdieu, su capacidad para reunir un amplio registro de estilos sociológicos, pero sobre todo su afán por trascender las antinomias: antagonismo entre subjetivista y objetivista; separación entre análisis de lo simbólico y de lo material; entre teoría e investigación empírica; y últimamente el intento de superar otras dos dicotomías teóricas: la de la estructura y el agente y la del micro y macroanálisis.

En efecto, Bourdieu sostiene la posibilidad de una antropología para cuyo logro es necesario un análisis integrador (superador) coherente y de validez universal entre los enfoques fenomenológico y estructural. Esto se puede analizar en la propia definición de sociología de Bourdieu: "revelar las estructuras más profundamente ocultas de los diversos mundos sociales que constituyen el universo social, así como los mecanismos que tienden a asegurar su reproducción o transformación".

Las estructuras que conforman ese universo tienen una suerte de "doble vida" que dan lugar a dos órdenes de objetividad: el primero se refiere a la distribución de los recursos materiales y de los modos de apropiación de bienes y valores; el segundo se refiere a los sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que fungen como matriz simbólica de las actividades prácticas. Una ciencia de la sociedad debe acceder a esa doble lectura.

La primera mirada es "objetivista", da lugar a una "física social" y se obtiene mediante el uso de herramientas tales como la estadística, la descripción etnográfica. Su ventaja es la de romper con las percepciones espontáneas y captar relaciones definidas dentro de las cuales hombres y mujeres participan forzosamente para producir su existencia social. Tiene el peligro de que al no poder generar un principio de generación de las regularidades que describe; al descartar metódicamente la experiencia de los agentes que tienen esa práctica, tiende a deslizarse desde el modelo hasta la realidad y a reificar las estructuras por él construidas. Es decir que el objetivismo de algún modo destruye una parte de la realidad de la que pretende dar cuenta: la visión y la interpretación que los agentes dan a su práctica, las cuales son un componente ineludible de la realidad total del mundo social. Usando expresiones de Schopenhauer, sostiene que la sociedad tiene una estructura objetiva "hecha también de voluntad y representación".

El punto de vista subjetivista o constructivista –Sartre y la etnometodología– sostiene que la realidad es obra contingente e incesante de actores sociales que construyen su mundo social. A la vista de esta "fenomenología social" la sociedad aparece como el producto de las decisiones, acciones y actos de conocimiento de individuos concientes para quienes el mundo resulta inmediatamente familiar y significativo. Es un punto de vista valioso porque reconoce la contribución del saber ordinario y de la competencia práctica en la producción continua de la sociedad; le confiere un lugar de honor al agente

y al sistema en tanto los individuos le encuentran significado como "su mundo vivido". Sin embargo, esa fenomenología social adolece de dos grandes defectos: al concebir las estructuras sociales como mera agregación de actos individuales, se vuelve incapaz de explicar la persistencia del marginalismo social y de las configuraciones objetivas que perpetúan o desafían a esa marginalidad. Tampoco explica por qué y en base a qué principios se lleva a cabo el trabajo mismo de producción de la práctica social. Si bien es cierto que los agentes construyen individual y colectivamente su mundo, conviene no olvidar que en el trabajo de construcción intervienen categorías que ellos no han construido.

La ciencia total de la sociedad necesita superar falsas antinomias entre estructuralismo mecánico e individualismo teleológico a que conducen estas "hipótesis-mundo". Bourdieu toma éstas como momentos de una forma de análisis que restablezca la realidad intrínsecamente doble del mundo social.

El resultado es una *praxeología social*, que en un primer momento deja de lado las representaciones y construye las estructuras objetivas como espacios de *posiciones* que definen coerciones externas limitativas de las interacciones y representaciones. En un segundo momento reintroduce la experiencia inmediata de los agentes a fin de "explicitar las categorías de percepción y apreciación (disposiciones) que estructuran desde adentro sus acciones y representaciones (tomas de posición). La prioridad epistemológica corresponde al primer momento, es decir, el rechazo de las prenociones debe anteceder al análisis de aprehensión práctica del mundo desde el punto de vista subjetivo; esto porque el enfoque de los agentes varía sistemáticamente según el sitio que ocupan en el espacio social objetivo.

Además de la referida superación de fenomenología y estructuralismo mecánico, una ciencia de la práctica humana debe decirnos sobre los esquemas de percepción y evaluación que los agentes introducen en su vida cotidiana; de dónde provienen los procedimientos de interpretación, las tipificaciones, las definiciones de situaciones que hacen los agentes. Surge así la hipótesis según la cual "hay una corespondencia entre la estructura social y las estructuras mentales; entre las divisiones objetivas del mundo social y los principios de visión y división que les aplican los agentes". Bourdieu propone una explicación causal: son estructuras homólogas porque están ligadas genéticamente, ya que las segundas son disposiciones duraderas resultantes de la incorporación de estructuras objetivas.

Una ciencia adecuada de la sociedad tiene que abarcar las regularidades objetivas y "el proceso de interiorización de la objetividad con arreglo al cual se constituyen los principios transindividuales e inconcientes de división que los agentes incorporan a sus prácticas". No se trata sólo de definir nuestra percepción política del mundo social, sino que esto cumple también funciones eminentemente políticas. En tal sentido, los sistemas simbólicos no son sólo instrumentos de conocimiento, sino también instrumentos de dominación que contribuyen a la conservación del orden social puesto que esas estructuras al estar ajustadas al orden dado y al ser comunes a todas las mentes que se hallan estructuradas conforme a esas estructuras, se imponen como datos naturales y necesarios y no como productos históricos contingentes de una determinada relación de fuerzas entre grupos sociales (clases, etnias, sexo). El hecho de que los sistemas simbólicos contribuyen a construir o a reforzar relaciones sociales permite inferir que es posible, dentro de ciertos límites, transformar el mundo al transformar su representación. Los sistemas de clasificación constituyen la *postura de las luchas* que opone a los individuos y a los grupos sociales tanto en las interacciones rutinarias de la vida cotidiana como en la contienda en el campo de la política y la producción cultural. Esta correspondencia entre estructuras sociales y cognoscitivas ofrece así una de las garantías más sólidas de dominación social.

El método bourdesiano otorga primacía a las relaciones, superando alternativas dualistas entre estructura y agentes, sistema y actores, colectivo e individual. Estos dualismos se corresponden más bien con la percepción que tiene de lo social el sentido común, el cual expresa más fácilmente los estados que los procesos y las cosas que las relaciones. Estos usos que obligan a elegir un polo se ven reforzados por la competición entre los distintos especialistas en representación del mundo social (políticos, comunicólogos), que por su misma profesión están comprometidos con este modo de pensamiento. Pero las ciencias sociales no tienen por qué hacerlo.

Los conceptos centrales de *habitus* y *campo* designan nudos de relaciones: un campo está integrado por un conjunto de relaciones históricas objetivas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder; *habitus* es un conjunto de relaciones históricas depositadas en los individuos en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción.

Cada campo tiene sus propios principios regulativos y prescribe sus propios valores; los principios definen los límites de un espacio social en que los agentes luchan en función de la posición que ocupan en ese espacio, ya sea para modificarlo o para conservar sus fronteras o configuración. Un *campo* es similar a un campo magnético, es decir es una configuración relacional dotada de una gravedad específica, capaz de imponerse a todos los agentes y objetos que penetran en él; refracta las fuerzas externas en función de su estructura interna. Los efectos generados en el campo no son efectos de una mera agregación mecánica de individuos, ni el resultado de una intención concertada. Un campo es un espacio de conflictos y competición. Se presenta como una estructura de probabilidades, recompensas, ganancias o sanciones y tiene siempre un cierto grado de indeterminación.

Por su parte, el *habitus* es un mecanismo estructurante que opera desde adentro de los agentes permitiéndoles generar estrategias y hacer frente a diversas situaciones. Es producto de la interiorización de múltiples estructuras externas que le permiten al agente reaccionar en forma a grandes rasgos coherente y sistemática. El *habitus* no es una invariante antropológica, sino una matriz histórica constituída y con arraigo en las instituciones. Es un operador de racionalidad práctica, immanente a un sistema histórico de relaciones sociales y trascendente al individuo. Si bien las estrategias del *habitus* son sistemáticas, también son ad hoc y creativas porque se desencadenan en el encuentro con un campo particular.

Habitus y *campo* son conceptos relacionales, funcionan el uno en relación con el otro: un campo no es una estructura de lugares vacíos, sino un espacio de juego que existe en la medida que existen jugadores que participen en él. A la vez la teoría del *habitus* permanece inacabada si la noción de estructura no deja lugar a la improvisación organizada de los agentes.

La teoría del *habitus* restablece el cuerpo como fuente de intencionalidad práctica, como principio de una significación intersubjetiva arraigada en la experiencia a nivel preobjetivo. La relación del agente social y su mundo no es una relación sujeto(conciencia)-objeto; mediante el sentido práctico el agente sabe reconocer en los estados presentes, los posibles estados futuros del campo, ya que pasado, presente y futuro interpenetran al *habitus* y se alojan en los cuerpos. Con los conceptos de *habitus* y *campo* Bourdieu quiere deshacerse del falso problema de la espontaneidad personal y la coerción social; la libertad y la necesidad; la elección y la obligación; la sumisión y la resistencia, que conllevan una ontología social dualista. De algún modo hay colaboración de los dominados a su propia exclusión, siendo las disposiciones que los lleva a esto, efectos incorporados de la dominación: hay una

correspondencia inconciente entre sus habitus y el campo dentro del cual operan, en una suerte de "somatización de las relaciones sociales de dominación". Esto explica en parte el ajuste de las disposiciones a las condiciones objetivas y que haya mayor sumisión entre los dominados que la que se imaginan los intelectuales. Existen disposiciones para resistir, pero frecuentemente a los dominados (etnias, clases, sexo) les toca elegir entre dos opciones que son igualmente malas y las más de las veces esas opciones confirman a los dominados en su subordinación y a los dominantes en su dominación.

Preocupación constante en la metodología de B es la **reflexividad** y la autoaplicación de los métodos de su ciencia, es decir el autoanálisis y una reflexión acerca de las posibilidades históricas de una ciencia de la sociedad. Tres tipos de parcialidades pueden oscurecer la mirada sociológica: la primera concierne al origen y las coordenadas sociales del investigador (clase, sexo, etnia); es la más patente y la más difícil de controlar mediante la autocrítica. La segunda tiene que ver con la posición del analista en el campo académico y por extensión en el campo del poder. La tercera es la parcialidad intelectualista, la que más le preocupa, y que nos lleva a percibir el mundo como un espectáculo más que como problemas que demandan soluciones prácticas. Esta es la más profunda y peligrosa en sus efectos pues lleva a la confusión entre la lógica práctica y la lógica teórica. Estas premisas se inscriben en las operaciones prácticas de la investigación (codificación, depuración de datos), por lo que la reflexividad no requiere tanto de una introspección teórica, sino un control sociológico de la práctica.

La reflexividad no es una reflexión del sujeto acerca del sujeto. Supone una exploración sistemática de las "categorías de pensamiento no pensados que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento guiando la práctica del trabajo". Existe un inconciente colectivo inscripto en las teorías, en los problemas, en las categorías que debe ser constantemente examinado y neutralizado al construir el objeto. El mismo sujeto de reflexión debe ser "campo" de las ciencias sociales. Es fundamental que la práctica reflexiva se intitucionalice para producir y fomentar habitus científicos reflexivos, mecanismos críticos de formación, diálogo y evaluación con el objeto de que conduzcan a una práctica transformadora.

La reflexividad es también una política en el sentido que permite transformar los principios mismos de visión a través de los cuales construimos el mundo social. La reflexividad cuestiona a los intelectuales su proclividad a considerarse a sí mismos libres de cualquier tipo de determinación social, poniendo lo social en el meollo de la individualidad y lo universal en lo íntimo y lo particular, poniendo de relieve el carácter genérico de sus experiencias sociales más formativas. Lo más personal de las personas es la *personificación* de las exigencias real o potencialmente inscriptas en la estructura del campo, es decir en la posición que ocupan ellos mismos en dicho campo.

La reflexividad epistemológica abre camino a la superación del eje de discusión *deconstrucción posmoderna-racionalismo modernista*, es decir, Derrida-Habermas, porque permite historizar la razón sin disolverla; reconcilia deconstrucción y universalidad, razón y relatividad.

Con Habermas, Bourdieu cree en la posibilidad y necesidad de la verdad científica. A diferencia de él, piensa que el intento de anclar la razón en estructuras transhistóricas de la conciencia o del lenguaje obedecen a una ilusión trascendentalista de la que es preciso que se liberen las ciencias históricas.

También al igual que Derrida y Foucault, Bourdieu considera que el conocimiento debe ser deconstruido y que las categorías son derivaciones sociales contingentes, instrumentos simbólicos eficaces para la constitución de la significatividad política.

Pero dado que él reconstruye el reconocimiento desde el campo de la sociología, se cuida de no confundir la política de las ciencias (saber) con la política de la sociedad (poder) y de preservar la autonomía del campo científico.

Propone, en cambio, la deconstrucción del deconstructivismo a fin de que éste descubra que también presupone criterios de verdad y de diálogo racional arraigados en la estructura social del universo intelectual. La razón es un producto histórico paradójico en tanto dentro de ciertos límites "escapa" a la historia. Por eso es preciso un trabajo de preservación de las *bases institucionales del pensamiento racional*, es decir, de arraigo de la racionalidad científica en la historia, en las relaciones productoras del conocimiento; destacar la red de posiciones en que se produce el conocimiento y cómo éste se subjetiva en disposiciones (*habitus*) que en su conjunto constituyen a su vez el campo científico. Esta idea de Bourdieu es expresada también en su concepto de *violencia simbólica*, definida como "aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste" y que se ejerce en la medida que sea desconocida por los agentes como violencia dando lugar a la aceptación de postulados del mundo social que no se cuestionan y que no requieren ser inculcados porque los agentes, al aplicarles estructuras cognoscitivas surgidas de su mundo social, las consideran autoevidentes, las encuentran "naturales".

No escapa a Bourdieu la preocupación por la significatividad moral y política de la sociología. Aunque no se dedica a ello, la obra transmite un mensaje moral en dos planos: desde el punto de vista del individuo, forja herramientas para que éstos puedan distinguir zonas de necesidad y de libertad. Mientras los individuos actúen sobre la base de una subjetividad que es la interiorización incontrolada de la objetividad, de algún modo "son actuados por la exterioridad que habita en ellos". El socioanálisis puede sacar a luz el *inconciente social* inscripto tanto en las instituciones como en nuestro propio ser para liberarnos de lo que dicho inconciente nos impone, y ser sujetos reflexivos, con dominio reflexivo de sus categorías de pensamiento y acción. Por otro lado, la tarea del sociólogo es desnaturalizar y desfatalizar el mundo social, "destruir mitos que envuelven el ejercicio del poder y perpetúan la dominación". Pero al hacerlo, es necesario no infundir un sentimiento de culpabilidad, sino crear necesidad de conductas liberadas de la arbitrariedad y "reconstruir el universo de restricciones que las determinan". Al evidenciar los vínculos entre Sociología científica y construcción de morales cotidianas a pequeña escala, Bourdieu ubica en primer lugar la dimensión ética de la ciencia social. La Sociología no puede ofrecer la filosofía moral operante de la que carece la sociedad, pero sí puede ubicar en qué condiciones se hace posible la acción moral.

Prof. Lic. Delia Albarracín
Titular de la cátedra de Epistemología
Facultad de Educación Elemental y Especial
Universidad Nacional de Cuyo