

EL PROBLEMA DE LA REFLEXIVIDAD EN PIERRE BOURDIEU DE LA EPISTEMOLOGÍA A LA ÉTICA*

●
Francisco Vázquez García**

Recibido: agosto 31 de 2006
Aprobado: octubre 6 de 2006

«Por otra parte, cuantas más cosas ha llegado a conocer la mente, mejor comprende también sus propias fuerzas y el orden de la Naturaleza; y cuanto mejor entiende sus fuerzas, tanto mejor puede dirigirse a sí misma y darse reglas; y cuanto mejor entiende el orden de la Naturaleza, más fácilmente puede librarse de esfuerzos inútiles. En esto consiste, como hemos dicho, todo el método» (SPINOZA 1988:90).

RESUMEN

En este artículo se ofrece una aproximación al concepto de reflexividad y a su función en la Teoría Social de Pierre Bourdieu. Se analizan los cambios sufridos por el marco conceptual de la reflexividad en el curso de la trayectoria del sociólogo francés, desde el significado puramente epistemológico de su primera época al contenido ético que recibe en su obra más tardía. La reflexividad es entonces entendida como una «tecnología del yo», por utilizar las palabras de Foucault. De este modo se intenta explicar el giro ético del último Bourdieu y el estilo de pensamiento promovido por su equipo de investigación.

PALABRAS CLAVE: Reflexividad, Bourdieu, epistemología, ética del trabajo intelectual.

* El presente trabajo es una versión modificada del publicado en: ENRIQUE ALONSO, L., MARTÍN CRIADO, E. y MORENO PESTAÑA, J.L. (eds.): Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo, Madrid, Fundamentos, 2004, p. 351-374. Su redacción se encuadra dentro del proyecto de investigación titulado «Intelectuales y Calidad Democrática en la España Contemporánea. Un estudio del campo filosófico», financiado por el Ministerio Español de Educación y Ciencia en la Convocatoria de 2005, con el código HUM2006-04051/FISO h.

** Licenciado en Filosofía por la Universidad de Sevilla y Doctor en Filosofía y Letras (sección Historia) por la Universidad de Cádiz. Actualmente es Catedrático del área de Filosofía por la Universidad de Cádiz, Facultad de Filosofía y Letras. Correo electrónico: francisco.vazquez@uca.es

ABSTRACT

This article offers an approximation to the concept of reflexivity and its function in Pierre Bourdieu's Social Theory. It analyzes the changes suffered by the conceptual framework of reflexivity throughout the life of the French sociologist, from the purely epistemological significance of its early stages till the ethical content his work acquires later on. Reflexivity is then understood as a "technology of the I" to quote Foucault's words. Thus, this article tries to explain the ethical turnaround of the last Bourdieu and the style of thinking promoted by his team of researchers.

KEY WORDS: reflexivity, Bourdieu, epistemology, ethics of the intellectual work.

¿ÉTICA O EPISTEMOLOGÍA?

Es de sobra conocida la importancia que Pierre Bourdieu otorga a la «reflexividad» en la elaboración de su proyecto sociológico. A primera vista la «reflexión»; designada también como «socioanálisis» u «objetivación participante», no es sino un imperativo epistemológico que el sociólogo debe incorporar a su propio trabajo. La presente digresión es un intento de ir más allá de esta caracterización, comprendiendo esta operación como una «tecnología del yo» o «práctica de libertad» y apoyándose para ello en las aportaciones conceptuales del último Foucault.

Esto significa emplazar el uso de la reflexividad en el ámbito de la ética, entendiendo por tal, no un código o una deontología profesional propia de los investigadores sociales, sino la tarea empeñada por éstos para constituirse como sujetos de conocimiento y, al mismo tiempo, involucrarse en una acción política y moral.

Con esto no se pretende exaltar la condición ética de la reflexividad renunciando a sus implicaciones epistemológicas. La forja del «sujeto de verdad», la conquista de un *habitus* científico en el marco de las ciencias sociales exige la transformación de uno mismo a través del uso continuado de la reflexión. La posibilidad de introducir una «revolución simbólica» que potencie la autonomía del campo sociológico requiere un prolongado trabajo ético sobre uno mismo y sobre los demás –se trata

a la postre de un esfuerzo colectivo- para convertir la «reflexividad» en un «reflejo» profesional. Dicho de otro modo: no es la adquisición de un estatuto científico, imitando el canon epistemológico de las ciencias «duras», lo que lleva a liberar de prejuicios la mirada del sociólogo. A la inversa: es la emancipación lograda a través de la reflexión, entendida como objetivación colectiva de los propios objetivadores, lo que eleva el grado de autonomía del saber sociológico, acortando la distancia que lo separa de los campos científicos más exigentes.

Esta aplicación de nociones foucaultianas a la peculiar «reforma del entendimiento», propiciada por Bourdieu y por su equipo de investigación, quizás pueda iluminar algunas cuestiones particularmente borrascosas y salpicadas de malentendidos¹. Por una parte permite ofrecer una interpretación de conjunto de la trayectoria intelectual de Bourdieu. En segundo lugar lleva a esclarecer –a partir del vínculo agónico entre tecnologías del yo y tecnologías de gobierno vislumbrado por Foucault- la compleja relación que existe entre la intencionalidad científica del proyecto involucrado y la creciente participación del autor de *Contrafuegos* en el primer plano de la vida política activa. Por último, esta aproximación promueve un diagnóstico desapasionado, más allá de la polémica, acerca de la lógica del grupo de trabajo reunido en torno a Bourdieu, dando cuenta de su cohesión y de las desavenencias y rupturas que lo han habitado desde su fundación, renunciando a

toda explicación a partir de argumentos *ad hominem* (autoritarismo del sociólogo, ambiciones de sus colaboradores, resentimientos y conversiones intelectuales repentinas, acusaciones de sectarismo, etc.).

Obviamente no se trata ahora, en el reducido espacio de esta contribución, de agotar estos cometidos, lo que exigiría además poner en pie un completo socioanálisis del *Centre de Sociologie Européenne* a lo largo de su existencia. Lo que ahora se ofrece son algunas pistas ponderando la fecundidad de algunos conceptos foucaultianos a la hora de explicar el «efecto Bourdieu» en la historia del sujeto sociológico.

En primer lugar, es necesario seguir de cerca la formación y las transformaciones del concepto de «reflexividad» en Pierre Bourdieu. Puede decirse que tácitamente, en estado práctico, todo el trabajo sociológico de este autor ha consistido, desde sus inicios, en un intento de llevar a concepto las condiciones sociales subyacentes a la propia experiencia biográfica. Todo su itinerario puede entenderse como un prolongado socioanálisis de sí mismo, recommenzado una y otra vez².

¿Cómo, si no, entender la investigación casi simultánea sobre Argelia, sociedad campesina en trance de descomposición, y sobre el Béarn natal, cuyos rituales colectivos y estilos de vida se encontraban en pleno desfundamiento, arrasados por la modernidad que representaba el desarrollismo francés de los «*treinte glorieuses*»?

Es como si la etnología de lo más próximo sirviera para cuestionar las distancias impuestas por la etnología de lo –al menos *prima facie*– más alejado. El efecto de espejo o de numeran provocado por la doble objetivación de lo mismo (el entorno de procedencia) y de lo otro (la sociedad colonizada) contenía *in nuce* –antes de explicitarse en *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*– la voluntad de corregir los posibles sesgos intelectualistas asociados a la actitud de espectador, a la pura *vis contemplativa* característica del científico social³.

Es necesario seguir de cerca la formación y las transformaciones del concepto de «reflexividad» en Pierre Bourdieu. Puede decirse que tácitamente, en estado práctico, todo el trabajo sociológico de este autor ha consistido, desde sus inicios, en un intento de llevar a concepto las condiciones sociales subyacentes a la propia experiencia biográfica

Por otro lado, como el propio Bourdieu habría de recordar retrospectivamente, el arranque de esta empresa sociológica, tanto en los primeros estudios etnosociológicos como en las exploraciones sobre sociología de la educación realizadas durante los años sesenta y setenta, era un intento de dar forma científica a una experiencia biográfica vivida como un desgarramiento.

La relación de Bourdieu con su espacio social de partida estuvo siempre marcada por una ambivalencia constitutiva. De filiación campesina pero a la vez con un vínculo de extrañamiento respecto a este entorno –su padre, hijo de agricultores, se convirtió en empleado de correos, esto es, en un pequeño funcionario, debiéndole todo a la escuela pero a la vez decepcionado por el modo en que la cruda y despiadada realidad del mundo académico traicionaba continuamente los elevados ideales que este mismo universo se empeñaba en proclamar; instalado en la cúspide del sistema escolar pero sintiéndose fuera de lugar en un medio elitista y sofisticado que no cesaba de reprocharle sordamente sus orígenes modestos y provincianos.

Estudiando el desgarramiento de una sociedad rural a punto de ser descoyuntada (Argelia, el Béarn) y retratando el *habitus déchiré* de sus moradores (subproletarios sin rumbo en las grandes urbes argelinas, *fellaheen* desposeídos material y simbólicamente, primogénitos y agricultores bearneses carentes de futuro), Bourdieu apuntaba a comprender –disciplinándolas, sublimándolas y despersonalizándolas en el rigor del concepto– su

propia indignación y su propia fractura interior. Por esta razón, después de adentrarse en la exploración del lado convencionalmente nocturno y salvaje de sus propias raíces, el sociólogo se encarnizó en el análisis del lado luminoso y diurno –y por ello mismo sustraído habitualmente a toda objetivación- que lo había consagrado con la corona de la academia y ungido con los óleos del hombre docto. Se trató, entonces, de convertir en objeto al sistema escolar, esto es, al conjunto de estructuras y esquemas prácticos que conforman la mirada del estudioso, del profesor, del investigador. Los trabajos de Bourdieu y de su equipo vinieron a mostrar los engranajes que convertían a esta institución en una máquina de trasmutar, haciéndolo irreconocible, el capital cultural familiar –la herencia o privilegio cultural de clase- en dotes naturales, resultado del mérito o de la capacidad. Al mismo tiempo estas indagaciones sugerían el modo en que las disposiciones del *habitus* forjado por la escuela podían implicarse, no sólo en las formas de apreciación y evaluación profesoras, sino en el mismo estilo de pensar practicado por los científicos sociales, sesgando así su perspectiva.

Hay que insistir, no obstante, en que esta condición perpetuamente reflexiva de la sociología de Bourdieu sólo ha podido revelarse *post festum*, esto es, a través de las propias interpretaciones retrospectivas que el pensador hacía de sus trabajos anteriores. Hay que distinguir, por tanto, entre esta reflexividad en estado práctico, no formulada explícitamente como tal aunque presente *ab initio*, y la reflexividad como objeto de tematización, considerada por el sociólogo como un instrumento científico primordial.

En este segundo sentido es necesario constatar que el imperativo de la reflexividad no surgió de golpe y de forma acabada en el itinerario intelectual de Bourdieu. Se pueden distinguir al respecto tres etapas en la constitución de este concepto.

En una primera fase, que abarcaría aproximadamente desde mediados de los años sesenta has-

ta la publicación de *Le Sens Pratique* (1980), la reflexividad se afronta principalmente como una autoconciencia de los propios supuestos epistemológicos empeñados en la práctica de la investigación. Este ejercicio de vigilancia consistiría en una suerte de aplicación del «psicoanálisis del conocimiento objetivo» utilizado por Bachelard, al ámbito específico de la investigación social. La importancia de esta «alerta epistemológica» se ve redoblada en el caso de unas disciplinas –las ciencias humanas- donde «la separación entre la opinión común y el discurso científico es más indecisa que en otras»⁴.

Le Métier de Sociologue (1968) es el más claro exponente de esta práctica, consistente, en lo esencial, en exorcizar los obstáculos epistemológicos que impiden la construcción de una sociología científica. En particular, estos obstáculos suelen presentar la forma de dicotomías o dualismos conceptuales: subjetivismo/objetivismo, formalismo/intuicionismo, empirismo/teoricismo, explicación/comprensión, cualitativo/cuantitativo, razones/causas, etc. En este aspecto la epistemología consiste en el uso de todas aquellas «técnicas de ruptura» (crítica lógica de los conceptos, contrastación estadística de evidencias inmediatas, sustitución del análisis de esencia por el análisis relacional, etc.) que permiten apartar las «prenociones» de la sociología espontánea y construir el objeto a partir de criterios explícitos⁵.

Esta concepción de la reflexividad como autoconciencia epistemológica se prolonga en el trayecto que va desde el *Esquisse d'une Théorie de la Pratique* (1972) hasta *Le Sens Pratique* (1980), mediante un análisis de los supuestos que sesgan el estudio científico-social de las prácticas. En estos trabajos se confecciona un amplio inventario de errores, que comprende desde la concepción fenomenológica y existencial de la acción –entendida como el desempeño significativo de una subjetividad constituyente- hasta la perspectiva estructuralista –la acción como actualización de un

código simbólico inconsciente- pasando por el conductismo sociológico –la acción como «estado de cosas», respuesta a estímulos externos- y la teoría de la decisión racional –la acción como ajuste calculado entre medios y fines-.

Todas estas opciones yerran a la hora de captar la lógica de la práctica *qua* práctica; permanecen enquistadas, ora en una visión intelectualista que considera a los agentes como máquinas de calcular o como autómatas que siguen reglas virtuales o la presión de *stimuli*, ora en una visión populista que pretende captar «desde dentro» y sin artificios conceptuales, la experiencia indígena de los actores. Ambas alternativas conforman una dicotomía estéril: especulación (*speculare*: visión desde lo alto) objetivista *versus* empatía subjetivista.

Para romper tal disyuntiva, Bourdieu propone acometer una doble ruptura. En primer lugar respecto a la ingenuidad del punto de vista indígena –momento objetivador escenificado por el descentramiento estructuralista de la experiencia vivida- y en segundo lugar respecto a la perspectiva docta y científicista. Esta segunda ruptura implica una objetivación de los supuestos involucrados en la mirada objetivadora, un socioanálisis de la *visée* intelectual y profesoral. Ésta se acerca a las prácticas *ex post facto*, como productos ya efectuados, como *opus operatum*, lo que le impide captar la lógica de la producción, la incertidumbre, el carácter estratégico y proyectivo inherente al *modus operandi*. El ojo del docto arrastra consigo todos los prejuicios de quien se instala en la cómoda butaca del espectador disponiéndose a contemplar –y no a protagonizar- el espectáculo de las prácticas.

Bourdieu habla aquí de «retorno reflexivo»⁶, «socioanálisis»⁷ y de «objetivar al objetivador»⁸, pero estas expresiones, que el pensador francés no dejaría ya de utilizar, tienen aquí –en el intervalo situado entre *l'Esquisse* y *Le Sens Pratique*- un cariz eminentemente epistemológico. Se trata de hacer conscientes las prenociones implicadas en la mira-

da neutra y presuntamente desprejuiciada del sabio⁹. Lo que se está poniendo en liza es una actitud de vigilancia epistemológica respecto a las operaciones –incluso las más modestas, como la confección de una entrevista o de una encuesta estadística- efectuadas por el estudioso.

En este imperativo de autoconciencia epistemológica, Bourdieu quiere marcar las distancias de su empresa respecto a la ortodoxia sociológica que todavía en esos años dominaba el panorama internacional –y en parte nacional- de la disciplina.

Esta ortodoxia se identificaba con lo que Bourdieu designó reiteradamente como la «tríada capitolina» de la sociología norteamericana, el triángulo formado por la Gran Teoría (Parsons), el empirismo tecnológico (Lazarsfeld) y la teoría de alcance intermedio (Merton)¹⁰. En este marco la investigación estaba condenada a oscilar entre el fetichismo de los conceptos vacíos y de las tipologías puramente formales, y el fetichismo tecnológico del procedimiento empírico, afrontado como si, *eo ipso*, fuera capaz de producir resultados científicos, condenado a una situación de acefalía teórica.

Frente a este divorcio cómplice entre la teoría sin empiria y el empirismo sin concepto, Bourdieu hizo valer como principal capital intelectual de la tradición francesa –opuesta en esto a la herencia anglonorteamericana- la importancia otorgada por sus investigadores sociales a la formación filosófica y epistemológica.

Este *penchant* filosófico, que se remontaba a la escuela durkheimiana, no debía ser confundido con

En este imperativo de autoconciencia epistemológica, Bourdieu quiere marcar las distancias de su empresa respecto a la ortodoxia sociológica que todavía en esos años dominaba el panorama internacional –y en parte nacional- de la disciplina

la apelación a una filosofía social vacua y esquemática –como podría representarla en la época el marxismo sociologista de un Lucien Goldman-, renuente ante el uso de la cuantificación. El potencial filosófico que invitaba al ejercicio de una permanente reflexividad epistemológica entre los científicos sociales procedía en Francia de una brillante tradición en historia y filosofía de las ciencias (Cavaillés, Koyré, Vuillemin, Bachelard, Canguilhem).

Esta trayectoria vocacionalmente racionalista había anticipado mucho antes que Kuhn el giro histórico de la epistemología, evitando al mismo tiempo la disyuntiva entre los enfoques normativos del logicismo y la tentación relativista de los postkuhonianos, una tela de araña en la que seguiría atrapada la teoría de las ciencias producida en el mundo anglosajón¹¹.

La impronta de este legado filosófico francés está bien presente en esta primera caracterización epistemológica de la reflexividad; no sólo en la importación de ciertos conceptos («ruptura», «obstáculo» y «acto» epistemológicos) y enfoques generales (la ciencia como «fenomenotecnia», como construcción razonada a partir del cuestionamiento del conocimiento inmediato) sino en el núcleo mismo de la reflexión entendida como un desciframiento superador de los dualismos implícitos en la investigación. Como había ejemplificado Bachelard en los territorios de la Física y de la Química contemporáneas, se trataba de «dialectizar» las antinomias estériles. Una vez descubiertas, no se trata de apartarlas de la vista, sino de rebasarlas completando como un movimiento (objetivación de la inmediatez indígena + objetivación del distanciamiento objetivista) lo que se presenta bajo la forma de antagonismos estáticos. El error no se supera mirando hacia otro lado sino, en cierto modo, haciendo cuerpo con él y llevándolo a su autodisolución.

En este modelo de reflexividad, el trabajo practicado sobre el sujeto de la ciencia, que acompaña necesariamente al trabajo de

construcción del objeto científico, es una especie de purga epistemológica; el impensado por descubrir es un impensado epistemológico, hecho de sesgos, prenociones y dualismos que es menester depurar. Queda todavía pensarlo como impensado social.

Esta empresa abre una segunda fase en la definición de esas tareas designadas como «socioanálisis» y «objetivación del objetivador». Sin duda es posible encontrar anticipos de esta caracterización sociológica –y ya no simplemente epistemológica– en los escritos del primer periodo¹². Pero en éstos, la exigencia de convertir a la sociología del conocimiento sociológico en el arma principal de la reflexión no pasa de ser un anuncio.

Claramente es entre finales de los años setenta y comienzos de los ochenta cuando se insinúa un cambio de énfasis en la manera de considerar la reflexividad. Ésta ya no es sólo una autoconciencia epistemológica sino una propedéutica sociológica. Se trata de la propia sociología del saber sociológico, rama de la sociología del conocimiento y prolegómeno de toda investigación que aspire a la científicidad en el ámbito de los estudios sociales¹³.

Sin duda, un elemento detonador de este desplazamiento de acento tiene que ver con la elaboración del concepto de «campo» a comienzos de la década de los setenta y con la aplicación de la sociología de los campos al terreno de la producción intelectual, en particular, la sociología de los campos filosófico y científico, iniciada en torno a 1975.

Pero el sociólogo de la sociología sólo puede evitar convertirse en un «inquisidor terrorista» (BOURDIEU 1982:8) si se limita a aplicar esta herramienta sobre sus colegas olvidando emplearla sobre sí mismo. El socioanálisis es en primer lugar un autoanálisis. Y éste no se queda ya en el control epistemológico del inconsciente precientífico o docto. Tampoco se confunde con una introspección autobiográfica, al estilo de la practicada por investigadores sociales de filiación fenomenológica y hermenéutica (etnometodología, interaccionismo

simbólico, antropología simbólica, egohistoria) que acompañan sus trabajos de campo con el relato de la propia experiencia vivida y del modo en que ésta se abrió paso al problema explorado¹⁴.

Herederero en este punto del «legado de la sospecha», Bourdieu asumió que la conciencia nunca es transparente para sí misma, por eso tacha de «narcisista» al enfoque que confunde reflexión con introspección¹⁵. El socioanálisis no descifra una interioridad singular; se despliega en la superficie de una exterioridad compartida: la posición del sociólogo en el espacio social –de las clases y de las fracciones de clase- y principalmente en el campo sociológico –subcampo intelectual- y en la familia de los campos doctos o académicos¹⁶.

La sociología de la sociología, o la historia social de las ciencias sociales, se transforma entonces en un instrumento de virtualidades emancipatorias. «El inconsciente es la historia», reitera Bourdieu citando a Durkheim, «y sólo la historia puede arrancarnos de la historia», se complace en repetir en diversas partes de su obra¹⁷. El socioanálisis funciona entonces como una suerte de disciplina terapéutica, de descenso *ad infernos*¹⁸. Permite acceder a un cierto control del impensado social del sociólogo y, en consecuencia, a una ganancia de autonomía, de libertad respecto a la sorda acción de los determinismos.

Hay que hacer notar aquí que la libertad es pensada como una consecuencia de la reflexividad y que ésta se identifica con el cultivo de una ciencia: la sociología de los campos sociológicos, lugar donde, en expresión de reverberaciones inequívocamente hegelianas, «la historia reflexiona sobre sí misma»¹⁹.

Este programa sugerido en la *Leçon sur la leçon* (1982) será desarrollado principalmente en dos textos capitales de Bourdieu: *Homo Academicus* (1984) y *La Noblesse d'État* (1989). En el primero se reconstruye el campo de los productores intelectuales (instituciones universitarias, centros de investigación, etc.) en Francia y en los contornos de Mayo del

68²⁰. En el segundo se describe el campo de las instituciones francesas de enseñanza superior entre mediados de los sesenta y mediados de los ochenta. En ambos casos el sociólogo especifica su propia posición emplazándola relacionalmente en el espacio global de las posiciones, disposiciones y tomas de posición.

Se ha constatado, por tanto, el tránsito de una reflexividad epistemológica a una reflexividad sociológica, afrontada al modo de una sociología del propio conocimiento social, una disciplina que viene a hacer las veces de «ciencia de la ciencia». Esta reflexividad es un saber objetivo, un saber acerca de la exterioridad que excluye toda introspección narcisista y su creencia encantada en la singularidad personal del estudioso.

El formato de la reflexión no tiene nada que ver con un relato autobiográfico, de factura literaria, que en el fondo encumbra la condición única, aurática y a la postre profética del investigador social. Se trata de una pesada construcción, obtenida por el recuento y análisis de los indicadores de posición, de su distribución diferencial en el campo; una medición de las correspondencias establecidas entre estos indicadores y entre ellos y los relativos a las disposiciones y tomas de posición, aprehendidas a través de la observación etnográfica, la entrevista, la encuesta y el análisis del discurso.

No obstante, un nuevo giro de tuerca en la trayectoria de Bourdieu, sintomático de esa especie de movimiento helicoidal propio de la misma, que vuelve sobre lo anterior retomándolo en un plano de profundización superior, altera otra vez el escenario²¹.

Desde comienzos de los años noventa, y de un modo muy explícito en las entrevistas e intervenciones recogidas en *Réponses. Pour une anthropologie réflexive* (1992), la reflexividad vuelve a ser objeto de un nuevo desplazamiento. Es como si Bourdieu quisiera reequilibrar un cierto exceso epistemocéntrico –expresado en las connotacio-

nes hegelianas antes mencionadas y contrapuesto al narcisismo introspectivo- que le llevaba a identificar al socioanálisis con una ciencia social de las producciones sociológicas.

La reflexividad aparece ahora representada no tanto a la manera de una ciencia sino como una condición de posibilidad del trabajo científico en sociología. Se trata de una «disposición» que es necesario esculpir si el sociólogo quiere dotarse de la autonomía por la que se reconocen los campos científicos más exigentes. La reflexividad es un requisito *sine qua non* para que los sociólogos adquieran un *habitus* científico, pero ella misma no es una ciencia. Recordando a Spinoza, mencionado con cierta asiduidad en este último periplo de Bourdieu, puede decirse que la *reforma del entendimiento* es condición necesaria para el sistema de la ciencia, pero no debe ser confundida con el sistema mismo²².

Se trata más bien de un arte, de un «arte de existencia», de una *askêsis*, en el sentido que Foucault ha dado a estos términos. Para que la reflexividad se convierta en un resorte del *habitus*, en una disposición, se requiere un trabajo incesante y siempre recommenzado sobre uno mismo, un autoanálisis que al localizar las determinaciones sociales que sesgan la mirada del sociólogo permite controlarlas. Pero esta operación que rastrea los límites y habilita la acción sobre los mismos –en una versión historizada de la crítica kantiana- no franquea el acceso, como señala Bourdieu, a «un pensamiento sin límites»²³.

Esta *askêsis* permite resistir a las tentaciones mundanas, a las «fuerzas del mundo social» que amenazan con disuadir la voluntad del estudioso halagando su *libido dominandi*. Pero se trata de una labor infinita, que no excluye las recaídas y los desfallecimientos. La *askêsis* es entonces una práctica más que una *cogitatio sui*, un esfuerzo para desprenderse de lo que uno es y moldearse como sujeto de verdad. Es lo que el sociólogo francés denomina «la conversión de la mirada»²⁴. Se trata de edificar un *habitus* científico donde antes reina-

ba una experiencia personal (de indignación y de reconocimiento hacia la escuela) haciendo de la reflexividad un reflejo, movilizándolo lo que el último Bourdieu designará como «intención reformista» de la reflexividad²⁵.

Esta *askêsis* permite resistir a las tentaciones mundanas, a las «fuerzas del mundo social» que amenazan con disuadir la voluntad del estudioso halagando su *libido dominandi*. Pero se trata de una labor infinita, que no excluye las recaídas y los desfallecimientos

Este duro aprendizaje no consiste sólo en la autoconciencia epistemológica, ni se confunde con la sociología del propio campo de pertenencia, aunque éstas sean herramientas de la reflexividad. Se configura a través de las indicaciones prácticas proporcionadas por la situación y por los colegas más avezados, mediante una iniciación cuasicorporal, como la realizada por Bourdieu a propósito de su experiencia con los entrevistados en su peligrosa andadura argelina²⁶. A este respecto, las sugerencias de método realizadas en el texto colectivo de *La Miseria del Mundo* (1993) iluminan ejemplarmente este modo de proceder. Muestran una reflexividad («objetivación participante») en acto, incorporada de manera práctica y contextual, alejada de preceptivas metodológicas, más próxima de la *phronesis* que de la *episteme*²⁷.

Por otro lado, esta *askêsis* reflexiva actúa en profundidad sobre las disposiciones recibidas con objeto de liberarse de los demonios más difíciles de exorcizar. Aquí hay que mencionar los automatismos engendrados por el campo académico, por la *skholé* que convierte al epistemocentrismo en una segunda piel de los intelectuales. El cometido de *Méditations Pascaliennes* (1997) consiste precisamente en sacar a la luz esos resortes ligados al pensamiento escolar, que están en la raíz de buena parte de los sesgos antes afrontados por Bourdieu desde una conciencia epistemológica: la

tendencia a ver la práctica social como la ejecución de un código inconsciente o como resultado del cálculo de decisión realizado por un agente racional.

¿Habría que referirse entonces a un «giro ético» en la consideración de la reflexividad por el último Bourdieu? Sin duda no escasean los signos que avalan este desplazamiento. Frente al modelo intelectualista que identifica reflexión y autoconciencia se hace valer una tradición que ve la reflexividad como un estilo de vida, como una práctica conducente a transformar las disposiciones incorporadas y no como un acto de cognición.

En el periplo de los 90 Bourdieu multiplica las alusiones a algunos de los faros de esta tradición: Spinoza²⁸, Pascal²⁹, los estoicos³⁰. Por otro lado, el sociólogo francés reconoce abiertamente la dimensión ética de la reflexividad: «es verdad que una ciencia reflexiva de la sociedad implica o incluye una ética que no es sin embargo una ética científicista»³¹.

ENTRE EL INTELLECTUALISMO SACERDOTAL Y EL POPULISMO PROFÉTICO

Ahora bien, este deslizamiento de énfasis que parece verificarse en el último Bourdieu no implica una renuncia a las adquisiciones anteriores –la reflexión epistemológica y la reflexión entendida como sociología de la sociología– sino su integración en un plano superior –la reflexión como «tecnología del yo», construcción ética del sujeto científico–. En este aspecto se puede decir que en el itinerario de Bourdieu se efectúa ese tránsito que en términos rescatados por Foucault supone el paso del *gnôthi seauton* (el conocimiento de sí) al *epiméleia heautou* (el cuidado de sí)³². O más bien habría que decir que el conocimiento de uno mismo se encuadra en una práctica que apunta a la autotransformación.

Ahora bien, la peculiar *askêsis* promovida por Bourdieu no consiste en una iniciación individual

encaminada al logro de una suerte de iluminación interior, convirtiendo al sociólogo reflexivo en una especie de profeta o maestro de la verdad. Esta visión carismática es abiertamente recusada por Bourdieu; no se trata de sustituir el científicismo por una suerte de misticismo profético. La reflexividad es un imperativo que no concierne al investigador individual, sino al conjunto del campo sociológico. El proyecto de Bourdieu y de su equipo pretende hacer que el control reflexivo ejercido mutuamente y a escala, a ser posible, internacional, desempeñe en las ciencias sociales el mismo papel que las ciencias naturales asignan a técnicas como la reduplicación experimental o la formalización³³. Estos son instrumentos que hacen operativo todo el capital de conceptos, artefactos y métodos acumulados históricamente en el campo, con objeto de despersonalizar, desparticularizar los resultados obtenidos, logrando así su validación colectiva.

Mediante el socioanálisis que cada uno hace de sí mismo y de los demás, el campo saca a la luz los sesgos que obstaculizan el conocimiento y que derivan de sus condiciones sociales de producción. De este modo se trabaja a favor de la autonomía del oficio sociológico; una autonomía que no es individual, sino colectiva, desligando los descubrimientos conseguidos de la fuerza ejercida por los determinismos asociados a los puntos de vista particulares. Se está, por tanto, ante una reflexividad dialógica, opuesta al solipsismo narcisista de la introspección y a la solitaria acesión del visionario.

En este punto no parece ilegítimo aproximar esta factura dialógica y colectiva de la reflexión con lo que señala Foucault a propósito de la *parrhêsia*³⁴. Esta práctica ocupaba una posición central en la «cultura de sí» promovida por las culturas morales de la Antigüedad, y en particular por el epicureísmo. Consistía literalmente en el ejercicio de la plena libertad de palabra. Para autoconstituirse como sujeto moral, el individuo debía apoyarse en la ayuda de otro dotado con la habilidad y la virtud de la

parrhêsia. Este último, el maestro, contaba entonces con la licencia para hablar francamente al discípulo; tal facultad implicaba coraje y riesgo, tanto para el *parrhêsista* que asumía los costes de este hablar libre como para el pupilo que debía hacerse cargo de esta verdad declarada y de sus efectos transformadores. A diferencia de lo que sucedía en la guía espiritual cristiana, el que se veía obligado a «hablar francamente» no era el pupilo –a través de la verbalización de sus faltas y debilidades– sino el maestro. La *parrhêsia* tenía, además, un correlato en la vida política, pues era la virtud del consejero del gobernante y lo que debía distinguir al ciudadano ateniense como alguien con derecho a hablar dentro de la asamblea. Esta práctica designaba también al «hablar franco» del médico en relación con el enfermo.

La vecindad del concepto de reflexividad presentado por Bourdieu y de esta noción de *parrhêsia* parece innegable. El estudioso debe tener el valor de aceptar la libertad de palabra de sus colegas a la hora de efectuar un socioanálisis que toma por objeto su trayectoria y su punto de vista aparentemente singulares. Pero al mismo tiempo aquéllos deben tener el coraje de emprender su propio autoanálisis. Como indica Foucault en relación con el *parrhêsista*: «no puede haber enseñanza de la verdad sin que aquél que dice la verdad dé ejemplo de esta verdad»³⁵. Esta «escritura de sí», que Bourdieu ensayó una y otra vez a lo largo de su singladura intelectual, y a la que finalmente dio su última forma en *Science de la Science et Reflexivité* (2001), no es una confesión, sino una objetivación de sí que exige a su vez una objetivación de todo el campo. La reflexividad no es cosa de un maestro iluminado, sino que concierne a todos y a cada uno de los agentes que componen el universo sociológico; corresponde *omnes et singulatim*, y es el instrumento crítico que permite emancipar la propia mirada respecto al imperio de los poderes sociales externos al campo. En este punto hay que señalar, como recordó Foucault, que la *parrhêsia*

se opone al «halago»³⁶, es decir, a las complacencias y recompensas que el sociólogo puede encontrar dejándose ir, haciendo que su discurso sea la reverberación de los poderes mundanos (políticos, económicos, mediáticos) que cuentan con él para legitimarse.

Esta *parrhêsia* colectiva y por tanto despersonalizadora, ¿en qué medida permite ir más allá de la dicotomía entre el intelectualismo sacerdotal y el populismo profético? Diferenciando la *parrhêsia* respecto a otras dramaturgias del discurso, Foucault la distingue de la voz profética, remitida a una verdad que sería un destino, desempeñando el locutor un papel de mediador, y del decir proferido por el docto, que habla en nombre de una verdad dada pero sin pronunciarse acerca de ella.

La reflexividad entendida como *parrhêsia* de todos y cada uno de los agentes del campo se distancia simultáneamente de la palabra profética, oracular, ligada al aura del intercesor, y del discurso docto, suerte de saber sistemático, cerrado y transmitido jerárquicamente. Es una práctica que pretende evitar tanto el «ensayismo» de los sociólogos-profetas³⁷ –reiteradamente desenmascarados por Bourdieu– como la «ortodoxia» al estilo de la forjada en torno a la «tríada capitolina» norteamericana.

Se trata de un equilibrio difícil de mantener. Recubierta por una investidura religiosa, al menos desde la aparición de la hermenéutica bíblica y de la *devotio* cristiana, la reflexión sería asociada, a partir de los tiempos modernos, con un modelo cientificista o epistemocéntrico. En la vía regia jalonada por Descartes, Kant, Fichte, Hegel y Husserl, el pliegue reflexivo equivale a la conciencia de sí. La autoconciencia es la avenida que conduce a un *fundamentum inconcusum veritatis* y da acceso a un saber absoluto.

La llamada «escuela de la sospecha» introduce una fisura en este venerable legado, dando paso a una nueva andadura de la reflexividad. La concien-

cia de sí ya no es fuente de toda verdad posible, sino el lugar del autoengaño. Hay que romper con la falsa transparencia de la conciencia y descifrar el impensado que la subtiende. Las figuras de la conciencia exhiben desde entonces su condición de mistificaciones ideológicas que naturalizan y reifican el «ser social» (Marx); «máscaras» y «refinamientos» de la «voluntad de poder» (Nietzsche); «racionalizaciones» que disfrazan la dinámica salvaje e inconsciente del deseo (Freud).

El socioanálisis es deudor directo de estas «exégesis de la sospecha». Pero tales hermenéuticas, al mismo tiempo que exacerbaban el paroxismo de la reflexión, tendían a clausurar su movimiento infinito. Su repliegue las llevaba, bien hacia un formato populista y escatológico, bien derivando hacia una especie de ortodoxia científicista, de culto escolástico y rutinización filológica del *kerygma*³⁸. Esto vale para el marxismo y para el psicoanálisis, pero ¿no parece brotar ruidosamente –y a las pompas fúnebres de la última conmemoración hay que remitirse- una vulgata neonietzschena? Aquí se tiene de nuevo la oscilación pendular entre el anuncio profético de los recién llegados («*nouveaux entrants*») y la dogmática sacerdotal de los establecidos («*consacrés*») en la lucha de las interpretaciones.

La reflexividad generalizada y «reformista» –aludiendo a la «reforma del entendimiento»- de Bourdieu parece pensada para evitar esta polarización. La virtud está en impedir el encapsulamiento de la reflexividad, ora en las cualidades carismáticas del profeta, ora en el «sistema» glosado por el sacerdote. Se trata de un empeño infinito y siempre recommenzado³⁹; realizado, no en solitario, sino en compañía de los pares, de los otros productores del campo, como una forma de corrección mutua cuya meta es la despersonalización del saber adquirido⁴⁰. Se trata así de acercar el microcosmos sociológico a una especie de autorregulación anónima como la que parece regir en los campos científicos más exigentes (v. g. en matemáticas). Ni la ortodoxia de una doctrina cerrada e incontestable

y que sólo queda sistematizar y comentar indefinidamente, ni la palabra oracular cuya validez se confunde con el maestro que la profiere. Ni Iglesia ni secta.

¿Hasta qué punto han logrado Bourdieu y su equipo estar a la altura de la reflexividad que invocan con tanto denuedo? Los detractores del pensador francés niegan que se haya ajustado a estas elevadas expectativas. Tachan sus aportaciones conceptuales, ora de terrorismo científicista y escolástico, ora de jerga iniciática. Denuncian el dogmatismo cuasimilitante y el servilismo de sus allegados y descalifican el paternalismo autoritario del maestro, inasequible a la menor crítica.

La defección de algunos de los más relevantes estudiosos que colaboraron con el sociólogo es argüida como una prueba de su dogmatismo. Sin embargo, el estilo de investigación promovido por Bourdieu y su talante reflexivo no parecen concordar con esos rotundos anatemas, aunque sólo un necesario socioanálisis de su equipo de trabajo podrá calibrar la distancia entre el modelo de «ciudad científica» pretendido y los logros alcanzados. Pero esas «deserciones» que algunos señalan como una objeción pueden interpretarse asimismo en sentido contrario, al menos en la medida en que estos «disidentes» siguen considerando las contribuciones de Bourdieu como merecedoras de atención e interés, considerándolas desde la perspectiva de un diálogo crítico y no desde la reverencia del turiferario⁴¹.

LA DOBLE INSOLENCIA Y EL ACTIVISMO POLÍTICO

A favor del pensador francés juega su continua prevención –no sólo en sus textos sino en sus gestos- frente a todos los rituales y el ceremonial que rodean de veneración ora al verbo profético ora al discurso docto. Hay aquí una dimensión –poco advertida por los comentaristas centrados en la «seriedad» científica del sociólogo- de ironía, de insolencia, de impiedad en el estilo de Bourdieu.

Esta insolencia emparenta su actitud con la de los moralistas cínicos de la Antigüedad, que parodiaban las solemnidades –lo que Pascal, citado por Bourdieu, designaba como el «augusto aparato»⁴²– con las que se oficializaba el espectáculo de la verdad y se empeñaban en mostrar que «el rey estaba desnudo». La *parrhêsia* colectiva se da la mano con una *parrhêsia* «quínica»⁴³.

Esta insolencia es doble y sus pistas se pueden rastrear en las intervenciones del pensador francés. Por una parte el ejercicio del socioanálisis lleva a romper la visión carismática del gran intelectual, la creencia encantada en la condición especial de su destino como individualidad genial y profética.

Así se entienden las distancias tomadas por Bourdieu respecto a ese falso autoanálisis que consiste en reconstruir, de forma narcisista, el itinerario biográfico, único e irreplicable, que condujo al investigador hacia su objeto. Detrás de este culto personalista, inherente asimismo a los estudios de corte idiográfico (sobre «la vida y la obra»), se descubre la *hybris* del «gran autor», de la eminencia intelectual. El socioanálisis, empezando por el autoanálisis, muestra que todo lo que se atribuye a la singularidad de la experiencia vivida remite a una trayectoria definida por las fuerzas anónimas del campo y del espacio social.

En otro plano, todo lo que se presenta como «dotes carismáticas», «brillantez» o «excelencia», se revela como una serie de trivialidades institucionales, ordenamientos taxonómicos por los que la escuela consagra a aquéllos mismos que repudian lo meramente «escolar», a los ya consagrados por su herencia cultural. Esta misma ruptura de la *illusio* –que recuerda en parte al gesto *quínico* y barroco de la *vanitas vanitatis*– sugerida por los trabajos sobre sociología del sistema educativo y del universo docto, está también presente en las exploraciones acerca del universo artístico y filosófico. Aquí también las dotes «naturales» de la «sensibilidad artística» («el buen gusto») y de la excelencia teórica (la «profundidad filosófica») apare-

cen desnaturalizadas poniéndose al descubrirlo la banalidad de las condiciones sociales que las hacen posibles. Surgen, así, por obra y gracia de las homologías entre los campos, paralelismos verdaderamente paródicos, como el establecido entre el tono wagneriano de la voz filosófica de Heidegger y el estilo de los grandes maestros de la moda; la «alta cultura» y la «alta costura»⁴⁴.

Pero este gesto paródico, desmitificador, no concierne sólo a la visión aurática de la experiencia artística e intelectual. Afecta también a su representación escolástica. Esta impiedad e insolencia tienen también como objeto al epistemocentrismo cientificista y a toda su majestad, todo el «augusto aparato» formado por los protocolos de la academia, sus reglas rígidamente fijadas, la jerarquía de los objetos y de las disciplinas y el estricto *cursus honorum*.

Nada más aleccionador, a este respecto, que la crítica de Bourdieu al escalafón de los objetos de estudio trazado por el pensamiento escolástico. Éste estipula una estricta separación entre la exploración teórica de altos vuelos y la investigación puramente empírica. Bourdieu y su equipo han contribuido a romper esta escisión; éste es uno de los perfiles más característicos de la «revolución» que han podido introducir en el campo de las ciencias sociales.

Esta ruptura les ha llevado a investir «grandes ambiciones teóricas en objetos empíricos a menudo muy triviales, la cuestión de las estructuras de la conciencia temporal a propósito de la relación con el porvenir de los subproletarios, las cuestiones rituales de la estética, en particular kantiana, a propósito de la práctica fotográfica ordinaria, la cuestión del fetichismo a propósito de la alta costura y del precio de los perfumes, el problema de las clases sociales con ocasión de un problema de codificación»⁴⁵.

Esta práctica implica una sistemática trasgresión del *ordo essendi* establecido por los campos intelectuales y que divide a los objetos y a los

métodos en «nobles» e «innobles». Pero en ningún lugar está más presente esta separación que en el universo de los filósofos. Y esto pese a que, como indica Bourdieu, Platón había enseñado –en el *Parménides*- que existen Ideas «de todas las cosas, también de la mugre y del pelo»⁴⁶. El empeño de vastas ambiciones teóricas en objetos aparentemente insignificantes –valga como muestra el análisis estadístico del consumo de pijamas en las diversas clases sociales realizado a partir de la diferencia kantiana entre «forma» y «sustancia»⁴⁷- es un acto paródico anticipado ya por la vindicación fenomenológico-existencial de lo cotidiano –Sartre meditando sobre la conciencia de un camarero de café, Heidegger disertando sobre jarrones de barro, martillos e intermitentes de automóviles⁴⁸.

Pero estas corrientes filosóficas que al integrar lo cotidiano quiebran la jerarquía establecida entre los objetos, vuelven a reproducir, de otro modo, el gesto aristocratizante del docto. El filósofo incorpora lo insignificante sometiéndolo a una alquimia conceptual⁴⁹ que lo transmuta dignificándolo, elevándolo a la condición de problema filosófico y arrancándolo de su inmediata banalidad. Sólo si la reflexión lo aípa más allá de lo empírico puede lo cotidiano –esto ya lo habían anunciado las consideraciones de Hegel a propósito de objetos triviales, como por ejemplo la diferencia entre la vestimenta griega y la decimonónica⁵⁰- ser entronizado en el campo de las entidades legítimas, pasando, por decirlo en el verbo heideggeriano, del plano óntico al ontológico.

Este menosprecio por la trivialidad de lo empírico (v. g. el desdén filosófico hacia el uso de las técnicas estadísticas⁵¹), esta tendencia a ontologizar, alejan al planteamiento fenomenológico-existencial de la reflexividad promovida por Bourdieu. Ésta, haciendo un rictus afín a la irreverencia de Diógenes, no consiste en purificar lo insignificante elevándolo a la universalidad de la noción filosófica, sino que hace «morder el polvo» al concepto del filósofo convirtiéndolo en una herra-

mienta al servicio de las menudencias empíricas que preocupan al sociólogo. Una herramienta en pie de igualdad con otras herramientas «innobles» e «impuras»: «estoy constantemente trabajando con los filósofos, y pongo constantemente a trabajar a los filósofos. Pero la diferencia, para mí, es que los útiles filosóficos –esto es sin duda un poco desacralizador- están exactamente en el mismo plano que los útiles matemáticos; no veo ninguna diferencia ontológica entre un concepto de Kant o de Platón y un análisis factorial...»⁵².

En esta peculiar mezcolanza de lo abyecto y de lo elevado se invierte la dirección emprendida por las descripciones fenomenológico-existenciales. No se trata de disolver la facticidad, la ganga de lo trivial por obra y gracia de la alquimia filosófica –el paso de lo óntico a lo ontológico- sino de disolver los «grandes problemas» presentándolos a propósito de objetos socialmente insignificantes⁵³. Piénsese, por ejemplo, en el estilo con el que Bourdieu entroniza en primer plano algo tan aparentemente irrisorio como el aspecto físico de los filósofos: «los historiadores de la filosofía olvidan con demasiada frecuencia que las grandes opciones filosóficas que señalan el espacio de los posibles, neokantismo, neotomismo, fenomenología, etc., se presentan bajo la forma sensible de personas, aprehendidas en sus maneras de ser, de mantenerse, de hablar, su blanca cabellera y su aire olímpico y en asociación con unas disposiciones éticas y unas elecciones políticas que les dan una fisonomía concreta»⁵⁴.

Esta invocación del *habitus* del filósofo, aprehendido en la profundidad de sus miserias y grandezas corporales, recuerda de nuevo el gesto de Diógenes exhibiendo la nuda y muda presencia del cuerpo –bajo la forma de desvergüenzas y deshonestidades- en medio de la disertación solemne o del diálogo elevado. Pero el *quinismo* de Bourdieu, y en esto se distingue del cinismo pesimista practicado por los dominantes (*homo homini lupus*), no se limita a afirmar que bajo las grandes

palabras subyace la pura fuerza, sino en mostrar la condición doble, la duplicidad de las prácticas sociales, empezando por las prácticas intelectuales más espiritualizadas⁵⁵. El «aparato augusto», las estrategias de oficialización, la puesta en regla que caracteriza a los campos doctos no es la mera fachada que oculta al esqueleto putrefacto; su presencia es indispensable y forma parte de la realidad en el mismo sentido que la estricta *libido dominandi*. El socioanálisis no se limita a «invertir» el idealismo rompiendo la *illusio* sino que consiste en poner al descubierto la «doble verdad», como en esas *vanitates* barrocas que muestran en un díptico a la bella resplandeciente y al pútrido cadáver.

Y este gesto, que se aspira a convertir en automatismo colectivo del campo sociológico, es al mismo tiempo una ganancia de autonomía. Por eso la reflexividad auspiciada por Bourdieu y su equipo tienen el estatuto de lo que Foucault designó como «práctica de la libertad» o «tecnología del yo». Ahora bien; éstas no existen más que como respuestas a una «tecnología de gobierno», a un intento de otros por conducir nuestras propias conductas⁵⁶. Ocuparnos de nosotros mismos como socioanalistas es ocuparnos de que los otros agentes del campo se conviertan a su vez en socioanalistas y esto implica, al mismo tiempo, oponernos a las fuerzas externas que frenan este autoanálisis colectivo y entrecruzado. Por esta razón el activismo político de Bourdieu no debe ser entendido como un episodio extrínseco respecto a su oficio de sociólogo o como una aplicación militante de sus análisis «críticos». No existe separación entre un Bourdieu científico y un Bourdieu político; la política es inherente al propio proyecto de una sociología científica.

El socioanálisis no se limita a «invertir» el idealismo rompiendo la *illusio* sino que consiste en poner al descubierto la «doble verdad», como en esas *vanitates* barrocas que muestran en un díptico a la bella resplandeciente y al pútrido cadáver

CONCLUSIONES

Por tanto, la práctica de la reflexividad en la teoría social de Pierre Bourdieu no surge espontáneamente en su trayectoria intelectual, sino que se va forjando gradualmente en el curso de este itinerario. Aquí se ha hecho preciso distinguir entre la reflexividad en estado práctico, inherente a la empresa sociológica de Bourdieu desde sus tempranos trabajos sobre etnología argelina y acerca de la educación, y la reflexividad como objeto de tematización explícita.

En este segundo sentido, el problema de la reflexividad ha ido variando de consideración en una singladura de tres etapas. En primer lugar, desde finales de los años sesenta, fue afrontada como autoconciencia epistemológica; desde el inicio de los años ochenta se identificó con la propia sociología del conocimiento sociológico, con un significado propedéutico en relación con la propia disciplina. Finalmente, desde comienzos de la década de los noventa, la reflexividad tendió a identificarse con una disposición del *habitus* que ha de adquirir el sociólogo a través de una suerte de trabajo ético sobre sí mismo que implica al conjunto de la comunidad científica.

Este último significado es el que permite utilizar la exploración foucaultiana sobre las «técnicas del yo» para comprender mejor la empresa sociológica de Bourdieu. Aquí cobra relevancia el papel asignado durante el último periplo del sociólogo francés al compromiso político. Éste no es el resultado, como han pensado algunos, de una deriva intempestiva, de última hora, ni tiene que ver con un agotamiento de la creatividad intelectual del proyecto sociológico en cuestión. Muy al contrario, se trata de una pendiente perfectamente concordante con un planteamiento que convierte a la adquisición de capital científico en el propio campo en una condición para participar con autonomía y legitimidad en el ámbito de los conflictos políticos.

BIBLIOGRAFÍA

- BOTERO, A. 2002. El papel del intelectual: pasado, presente y futuro inmediato, Medellín, USB.
- BOURDIEU, P. 1967/1966: «Campo Intelectual y Proyecto Creador» en Barbut, M. et Al.: *Problemas del Estructuralismo*, México, Siglo XXI, pp. 135-182.
- BOURDIEU, P. 1975/1963: «Sociología de la Mitología y Mitología de la Sociología» en Bourdieu, P.: *Mitosociología*, Barcelona, Fontanella, pp. 17-58.
- BOURDIEU, P. 1975/1967: «Muerte y Resurrección de la Filosofía sin Sujeto» en Bourdieu, P.: *Mitosociología*, Barcelona, Fontanella, pp. 61-124.
- BOURDIEU, P. 1982: *Leçon sur la Leçon*, Paris, Ed. de Minuit.
- BOURDIEU, P. 1989: *La Noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, P. 1990/1980: *El Sentido Práctico*, Madrid, Taurus.
- BOURDIEU, P. 1991/1988: *La Ontología Política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós.
- BOURDIEU, P. 1992: *Réponses. Pour une Anthropologie Réflexive*, París, Seuil.
- BOURDIEU, P. 1993/1987: *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa.
- BOURDIEU, P. 1997/1994: *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P. 1997: *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU, P. 1998: *Les Usages Sociaux de la Science*, Paris, Éditions de l'INRA.
- BOURDIEU, P. 1999/1993: *La Miseria del Mundo*, Madrid, Akal.
- BOURDIEU, P. 2000/1984: *Cuestiones de Sociología*, Madrid, Istmo.
- BOURDIEU, P. 2000/1986: «La Fuerza del Derecho. Elementos para una sociología del campo jurídico» en *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 165-224.
- BOURDIEU, P. 2000/1987: «¡Viva la Crisis! Por la heterodoxia en ciencias sociales» en *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp.63-86.
- BOURDIEU, P. 2000/1992: «Por una Internacional de Los Intelectuales» en Bourdieu, P.: *Intelectuales, Política y Poder*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 187-196.
- BOURDIEU, P. 2000/1993: «No hay democracia efectiva sin verdadero contra-poder crítico» en Bourdieu, P.: *Intelectuales, Política y Poder*, Buenos Aires, Eudeba, pp.179-186.
- BOURDIEU, P. 2001: *Science de la Science et Réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Raisons d'Agir Ed.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.C. y PASSERON, J.C. 1983: *Le Métier de Sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris, Mouton Ed. (ed. or. 1968).
- DEAN, M. 1996: «Foucault, Government and the enfolding of authority» en Barry, A., Osborne, T. y Rose N.: *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-liberalism and rationalities of government*, Chicago, The University of Chicago P., pp. 209-230.
- FOUCAULT, M. 1997: «Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France 1976», Paris, Gallimard Seuil.
- FOUCAULT, M. 2001: *L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, Seuil.
- GEERTZ, C. 1997: *El Antropólogo como Autor*, Barcelona, Paidós.
- HABERMAS, J. 1988: *La Lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, Tecnos.
- HEGEL, G. W. F. 1989: *Lecciones sobre la Estética*, Madrid, Akal.
- LAHIRE, N. (dir.) 1999: *Le Travail Sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et Critiques*, Paris, Ed. la Découverte.
- NORA, P. (dir.) 1987: *Essais d'Ego-Histoire*, Paris, Gallimard.
- ORTEGA, F. 1999: *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, Rio de Janeiro, Ed. Graal.

- SCARPAT, G. 1964: *Parrhêsia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia.
- SLOTEDIJK, P. 1989: *Crítica de la Razón Cínica I*, Madrid, Taurus.
- SPINOZA, B. 1988: *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. 2001: «'La conversión de la mirada'. Pierre Bourdieu y el problema de la alteridad en las ciencias sociales» en Vázquez García, F. (coord.): *Otra Voz, otras razones. Studia in Honorem Mariano Peñalver Simó*, Cádiz, Pub. Universidad de Cádiz, pp. 315-329.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. 2002: *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos.

NOTAS

- 1 En otro lugar, VÁZQUEZ GARCÍA 2002: 177-204, se ha intendo aplicar de forma sistemática la rejilla foucaultiana (sustancia ética, ascética, forma de subjetivación, teleología) al análisis del trabajo reflexivo en Bourdieu.
- 2 La culminación y las huellas de este autoanálisis pueden encontrarse en BOURDIEU 2001: 184-220.
- 3 VÁZQUEZ GARCÍA 2001: 315-329.
- 4 BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.C. y PASSERON, J.C. 1983: 27.
- 5 BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.C. y PASSERON, J.C. 1983: 28-30.
- 6 BOURDIEU 1967/1966: 174.
- 7 BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.C. y PASSERON, J.C. 1983: 102; BOURDIEU 1990/1980: 44.
- 8 BOURDIEU 1990/1980: 44.
- 9 Sobre la reflexividad como «conciencia teórica y epistemológica» que acompaña a las operaciones de la ciencia, BOURDIEU 1975/1967: 167.
- 10 BOURDIEU 1993/1987: 46-47; BOURDIEU 2000/1987: 63-85; BOURDIEU 1992: 151. La referencia crítica a Merton es matizada y en parte retractada en BOURDIEU 2001: 31-32.
- 11 BOURDIEU 2001: 207.
- 12 «Mais on ne saurait donner toute sa force a l'action polémique de la raison scientifique sans prolonger la 'psychanalyse de l'esprit scientifique' par une analyse des conditions sociales dans lesquelles son produites les oeuvres sociologiques» (BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.C. y PASSERON, J.C. 1983: 14). Un ejemplo temprano y aún rudimentario de esta práctica es BOURDIEU 1975/1967: 61-90.
- 13 «Es por lo que la sociología de la sociología no es, para mí, una 'especialidad' entre otras, sino una de las condiciones primeras de una sociología científica. Me parece, en efecto, que una de las causas principales del error en sociología reside en una relación incontrolada con el objeto. O, más exactamente, en la ignorancia de todo lo que la visión del objeto le debe al punto de vista, es decir, a la posición ocupada en el espacio social y en el campo científico» (BOURDIEU 2000/1984: 24).
- 14 Ejemplos de esta práctica en antropología: GEERTZ 1997; en historia: NORA 1987.
- 15 BOURDIEU 1992: 51-52; BOURDIEU 1997: 21, 142; BOURDIEU 2001: 175, 183-184.
«Forzando a descubrir la exterioridad en el corazón de la interioridad, la banalidad en la ilusión de lo exótico, lo común en la búsqueda de lo único, la sociología no tiene sólo por efecto denunciar las imposturas del egotismo narcisista; contribuir, aunque sólo sea por la conciencia de las determinaciones, a la construcción, de otro modo abandonada a las fuerzas del mundo, de algo así como un sujeto» (BOURDIEU 1990/1980: 44).
- 17 BOURDIEU 1982: 9-10.
- 18 Véase la invocación del mito de ER a propósito del oficio de sociólogo como «anamnesis de la génesis» en BOURDIEU 1982: 30-31.

- 19 «A través del sociólogo, agente histórico históricamente situado, sujeto social socialmente determinado, la historia, es decir, la sociedad en la que aquélla sobrevive, retorna un momento sobre sí, reflexiona sobre sí» (BOURDIEU 1982: 29).
- 20 Retrospectivamente, Bourdieu considera este libro como el ejemplo más acabado de socioanálisis practicado por él mismo: BOURDIEU 1993/1987: 98, 100; BOURDIEU 1992: 45; BOURDIEU 1998: 38.
- 21 Sobre esta «espiral», BOURDIEU 1997:17.
- 22 Sobre la «reforma del entendimiento» como medio, SPINOZA 1988:80-81.
- 23 Esta idea aparece ya expresada en *Leçon sur la Leçon*, equilibrando las connotaciones hegelianas antes mencionadas: «Es demasiado evidente que no se debe esperar del pensamiento de los límites que dé acceso al pensamiento sin límites, lo que supondría resucitar bajo otra forma la ilusión, formulada por Mannheim, de 'la inteligencia sin ataduras ni raíces', suerte de sueño de vuelo social que es el sustituto histórico de la ambición del saber absoluto» (BOURDIEU 1982: 23). Para encontrar un mayor desarrollo de esta tesis acerca del limitado poder del sociólogo en el control de sus propios determinismos sociales hay que esperar a *Réponses*: «Dicho esto, uno se puede servir del conocimiento de estos mecanismos para escapar de ellos y para tomar, por ejemplo, distancias respecto a las propias disposiciones. A los estoicos les gustaba decir que, lo que depende de nosotros, no es el primer movimiento, sino sólo el segundo. Es difícil controlar la inclinación primera del habitus, pero el análisis reflexivo, que nos enseña que nosotros mismos damos a la situación una parte de la fuerza que ella tiene sobre nosotros, nos permite trabajar para modificar nuestra percepción de la situación y por aquí nuestra reacción. Nos hace capaces de dominar, hasta cierto punto, ciertas determinaciones que se ejercen a través de la relación de complicidad inmediata entre posición y disposiciones» (BOURDIEU, P 1992: 111); «La sociología de la sociología, aunque por sí sola no pueda destruir estas fuerzas –lo que sería creer una vez más en la fuerza intrínseca de las ideas verdaderas-, puede al menos debilitarlas» (id: 157).
- 24 BOURDIEU 1997/1994: 208.
- 25 BOURDIEU 2001:176.
- 26 BOURDIEU 1999/1993: 528.
- 27 Véase en especial el capítulo titulado «Comprender» en BOURDIEU et Al 1999/1993: 527-543.
- 28 BOURDIEU 1999/1993: 525-526; BOURDIEU 1997/1994: 33. Sobre la afinidad con el concepto spinozista –y deleuziano- de la libertad como «conciencia de la necesidad», BOURDIEU 1989: 12.
- 29 BOURDIEU 1997.
- 30 BOURDIEU 1992: 111.
- 31 BOURDIEU 1992: 171.
- 32 FOUCAULT 2001: 3-26. Hay que hacer notar el paralelismo existente entre las críticas del intelectualismo cartesiano realizadas por Bourdieu y Foucault. El primero en *Méditations Pascaliennes*; el segundo en sus últimas intervenciones, y particularmente en el curso titulado *L'Herméneutique du Sujet* (1981-1982), donde se señala, coincidiendo con el momento cartesiano. el encubramiento epistemológico de la filosofía en detrimento de su caracterización como ejercicio espiritual.
- 33 BOURDIEU 1997: 12; BOURDIEU 1998: 59; BOURDIEU 2001: 176-178.
- 34 FOUCAULT 2001: 356-374. Sobre la *parrhêsia*: ORTEGA 1999: 103-121; SCARPAT 1964; BOTERO 2002: 66-67.
- 35 FOUCAULT 2001:389.
- 36 FOUCAULT 2001: 357-60.
- 37 BOURDIEU 1975/1963.
- 38 «La crítica de la ideología más reciente aparece ya con la peluca de gravedad e incluso se ha puesto traje y corbata en el marxismo y, sobre todo, en el psicoanálisis, para que no se le pueda reprochar falta de respetabilidad burguesa. Ha tachado de su vida la sátira para lograr su lugar en los libros como 'teoría'» (SLOTERDIJK 1989: 47). En una línea coincidente: «non pas que ces théories enveloppantes et globales n'aient pas fourni et ne fournissent pas encore, d'une manière assez constante, des instruments localement

tilisables: le marxisme, la psychanalyse sont précisément là por le prouver. Mais elles n'ont fourni, je crois, ces instruments localement utilisables qu'à la condition, justement, que l'unité théorique du discours soit comme suspendue, en tout cas découpée, tirillée, mise en charpie, retournée, déplacée, caricaturée, jouée, théâtralisée, etc»(FOUCAULT 1997: 7). A esta misma dinastía de teorías totalizadoras pertenecería la «autorreflexión» invocada por Habermas, consistente en una reconstrucción racional de los universales comunicativos subyacentes al saber lego, preteórico (HABERMAS 1988: 482-506).

- 39 BOURDIEU 1997: 141.
- 40 Sobre la condición colectiva de la reflexividad, opuesta a la reflexión solipsista que «condena a muchos filósofos a estrategias autofundantes dignas del Barón de Munchhäusen» (BOURDIEU 2000/1986: 173).
- 41 Un buen ejemplo de esta actitud de «diálogo crítico» es el texto colectivo de LAHIRE 1999.
- 42 BOURDIEU 1997: 201-202.
- 43 En la distinción sugerida por SLOTERDIJK 1989: 147-154 kynismos o «quinismo» designa el gesto profanador y desvergonzado –las deshonestidades que Diógenes oponía al elevado teorizar de Platón– de una crítica ajena a los modos doctos del intelectualismo. Se distingue del «cinismo» de los poderosos, de las «prepotencias», que afirman sin disimulo y de forma pesimista el reinado de la nuda fuerza.
- 44 BOURDIEU 2000/1984: 195-204.
- 45 BOURDIEU 2001: 216-17.
- 46 BOURDIEU 2000/1984: 195.
- 47 BOURDIEU 2000/1984:41.
- 48 BOURDIEU 1975/1967: 84.
- 49 BOURDIEU 1991/1988: 44-45 sobre la «alquimia filosófica».
- 50 HEGEL 1989: 123-124.
- 51 BOURDIEU 1997: 38.
- 52 BOURDIEU 1992: 133.
- 53 BOURDIEU 1993/1987: 30-31.
- 54 BOURDIEU 1991/1988: 58.
- 55 BOURDIEU 2001: 152.
- 56 DEAN 1996: 209-230.