

## **Pierre Bourdieu sociólogo del sufrimiento. Aportes para la sistematización de una metodología de análisis de los fenómenos sociales**

### **Pierre Bourdieu: suffering sociologist. Contributions to sistematization of a methodology of analysis of social phenomena**

Cintia Mariscal  
Universidad de Buenos Aires,  
Instituto Gino Germani, UBACyT  
cintitmaris@gmail.com

#### **Resumen**

La teoría de la doble verdad del mundo social fue desarrollada por Bourdieu como intento de superación teórica de la dicotomía subjetivismo-objetivismo. A su juicio, la sociología debía tener en cuenta el conocimiento práctico de los agentes sin por ello renunciar a una visión estructural del mundo social. Esta reintroducción del agente como parte del proceso de investigación, le exigió un modo de tratamiento de la palabra de sus informantes. Una suerte de mayéutica, que Bourdieu realizó en la práctica de las entrevistas. Entendidas como un “ejercicio espiritual” de diálogo con el otro, las entrevistas le permitían dar cuenta de la multiplicidad de sentidos que habitan y sostienen los dramas de una existencia.

El presente trabajo pretende mostrar que la teoría de la doble verdad permite comprender la obra de Bourdieu como una sociología del sufrimiento social que, desplegada desde sus primeras obras, implicó el desarrollo de una metodología novedosa cuya existencia es predominantemente práctica. Se deja aprehender en el modo en que Bourdieu realiza sus investigaciones y adolece de la sistematización que tuvieron los métodos objetivistas que él utilizó a la hora de reconstruir la verdad objetiva de los fenómenos sociales.

**Palabras claves:** subjetivismo, objetivismo, doble verdad, experiencia vivida.

## Abstract

The theory of the double truth of social world was developed by Bourdieu as an attempt to overcome the theoretical dichotomy of subjectivism-objectivism. In his view, sociology should take into account the practical knowledge of agents without renouncing to an structural vision of the social world. This reintroduction of the agent as part of the investigation process required him to treat his informant's words. A kind of mayeútica, which Bourdieu performed in the practice of interviews. Understood as a spiritual exercise of dialogue with the other, the interviews allowed him to account for the multiplicity of senses that inhabit and sustain the dramas of an existence.

This paper aims to show that the theory of double truth allows to understand the work of Bourdieu as a sociology of social suffering that, unfolded from his very first work, involved the development of a novel methodology whose existence is predominantly practical. It is captured in the way Bourdieu conducts his investigations and suffers from the systematization of the objectivist methods he used in reconstructing the objective truth of social phenomena.

**Keywords:** subjectivism, objectivism, double truth, lived experience.

## Introducción

“Si se sabe lo que se hace, se hace mejor:  
es el paso de una práctica a un método”

Bourdieu, P., *Sobre el Estado*.

Por varios motivos se podría decir que a Bourdieu la sociología se le presentó, desde un comienzo, como un “deporte de combate”. En primer lugar como un combate contra sí mismo, cuando recién graduado en filosofía por la École Normal Superior, decidió abandonar su proyecto de tesis doctoral para dedicarse a la antropología primero y a la sociología después. Combate, en cuanto supuso una verdadera “conversión”, es decir una transformación a la vez intelectual y afectiva, que perturbaría tanto sus modos de conocimiento como las expectativas sociales que había incorporado en su formación como

filósofo. En la Francia de los años cincuenta, dedicarse a la sociología, recuerda Bourdieu, suponía involucrarse en tareas vulgares y, por consiguiente, exponerse al desprestigio (Bourdieu, Wacquant, 2012). Combate entonces, contra aquello en lo que se había convertido -pero a la vez posibilitado gracias a esa formación- y combate al fin, que pretendía reconciliar la enorme distancia interior que le había generado su trayectoria de “consagración social”. Si cumplir con las exigencias de su escolaridad le exigió renunciar a sus adquisiciones primarias -por ejemplo a su acento pueblerino- muchos años después la sociología le brindaba las herramientas para poder reasumirlas y llevarlas consigo sin avergonzarse de ellas, entre otras cosas porque le permitía comprender a la vergüenza como uno de los modos corporales e insensibilizados de la dominación. La sociología “era lo mejor que podía hacer, si no para sentirme en armonía con la vida al menos para encontrar al mundo más o menos aceptable” (Bourdieu, Wacquant, 2012, p.261). Mucho antes de afirmar como principio teórico y metodológico el uso clínico de la sociología -el socioanálisis- Bourdieu lo vivió en carne y hueso. Hizo de ella una herramienta de terapia, pero no por reducirla a un recetario de autoayuda, sino por un gesto de audacia teórica: hacer de la teoría un modo de interrogar la propia vida, bajo la convicción de que la experiencia ordinaria y cotidiana en la que se tejen los derroteros de una existencia, forman parte del dominio de objetos de la sociología.

Pero también tanto la figura del combate como su carácter deportivo nos señalan los ejes centrales de su teoría de la práctica y de su concepción de la ciencia. Ningún conocimiento por más especulativo que se pretenda es ajeno a lo sensible. La ciencia también es la práctica de un cuerpo socialmente situado y la sociología en particular, es una práctica compleja cuya adquisición supone un prolongado proceso de aprendizaje que escapa a las prerrogativas de la explicitación consciente. Así como se aprende un deporte poniendo el cuerpo, haciendo el cuerpo a la medida de la práctica, imitando un movimiento hasta que éste surja “espontáneamente”, también la sociología supone un entrenamiento. Contra la “visión escolástica” (Bourdieu, 2001, p.73) que hace de los científicos agentes que actúan de acuerdo a intenciones calculadas y según métodos y programas conscientemente elaborados, Bourdieu afirmará que toda ciencia tiene una dimensión práctica, es decir un modo de existencia del sentido y del conocimiento que es prereflexivo, un “sentido práctico”. Convertirse en sociólogo supone adquirir un habitus, esquemas de pensamiento y acción que orientan el comportamiento y que se gestan en el calor de la acción. Como cualquier práctica social la sociología es también un “oficio”.

Reintroducir la idea de *habitus* equivale a poner al principio de las prácticas científicas no una conciencia concedora que actúa de acuerdo con las normas explícitas de la lógica y del método experimental, sino un “oficio” es decir, un sentido práctico de los problemas que se van a tratar, unas maneras adecuadas de tratarlos, etcétera. (Bourdieu, 2001, p.73)

Pero a la vez, como ninguna otra práctica social, el oficio del científico es el estado incorporado de unas estructuras teóricas complejas que también poseen una existencia formulada y formalizada. Lo que se incorpora en la formación del científico es todo un saber sedimentado en conceptos, formalizaciones e instrumentos. Un conocimiento que es capaz de referirse a sí mismo y hablar en nombre de su historia. Esta diferencia entre la práctica del científico respecto de otro tipo de prácticas sociales es la que por su parte Merleau-Ponty ha señalado entre la pintura y la literatura. Interrogándose por el vínculo entre el arte y la historia, en “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, el filósofo presenta lo que podrían considerarse dos modos de historicidad y que se condensan en una compleja pero no menos bella expresión: “el hombre no pinta la pintura pero habla sobre la palabra” (Merleau-Ponty, 1973, p. 94). Quien pinta, señala Merleau-Ponty, no contiene de modo expreso las pinturas precedentes, puede rivalizar con ellas pero no puede pintarlas, no puede recuperarlas de modo manifiesto. Hay una historia de la pintura que uno puede reconstruir después, colocando en serie las obras, como lo hace el museo, pero no es la práctica del pintor la que manifiesta la historia en la singularidad de su obra, sino de quien habla sobre la pintura. La historia de la pintura se recoge en la palabra. Por el contrario el lenguaje puede volver sobre sí mismo, puede manifestar sus diversos usos, los modos en que ha sido articulado en distintas doctrinas; “la palabra [...] intenta poseerse, conquistar el secreto de sus propios inventos” (Merleau-Ponty, 1973, p. 94). En la palabra el significado se halla depositado, sedimentado de un modo muy distinto que en la pintura. Porque comprender su sentido supone conocer su historia y porque es la palabra misma la que es capaz de hablar de ésta. Mientras que la pintura se ofrece a una contemplación anacrónica, una contemplación que, señala Merleau-Ponty, reconforta y nos dice algo, sin conocer nada de la historia de la pintura, y sin que ese cuadro, como ningún otro, pueda explicitárnosla. Al igual que la palabra para Merleau-Ponty, el conocimiento científico dice Bourdieu, existe sedimentado en los instrumentos de investigación, en los métodos, en los conceptos. Comprender su significado exige conocer su historia. Una teoría nunca se deja comprender

sin saber con quién dialoga, a quién se opone, con quien “combate”. Lo que se incorpora en el habitus del científico es la historia misma de ése saber sedimentado en formalizaciones e instrumentos; “un matemático de veinte años puede tener veinte siglos de matemáticas en su mente en parte porque la formalización permite adquirir en forma de automatismos lógicos, convertidos en automatismos prácticos, unos productos acumulados de invenciones no automáticas (Bourdieu, 2003, p.76)

De este modo la sociología, como cualquier otra ciencia, también es un deporte de combate porque su dimensión propositiva o su originalidad teórica, es secundaria respecto de una labor negativa: hay que decir qué no se es, qué no se quiere para hacerle espacio a la novedad. La posibilidad de producir una teoría original exige no sólo conocer lo que ya se ha dicho sino también inscribirse en esa historia, tomar una posición y sostenerla con argumentos que se dejen someter al escrutinio de todos.

No en vano en *El sentido práctico*, Bourdieu comienza a pensar la lógica de la práctica afirmando “no es fácil hablar de la práctica de otro modo que en forma negativa” (Bourdieu, 2007, p.129) y por consiguiente tomando una posición en el debate que aún divide aguas en el terreno de las ciencias sociales: la estructura y la agencia, el objetivismo y el subjetivismo, el individualismo metodológico y el holismo, lo micro y lo macro etc. El movimiento inaugural de su trabajo sociológico consistió en denunciar lo que él entendía como las oposiciones ruinosas “que dividen artificialmente a la ciencia social” (Bourdieu, 2007, p.43), y que simplificaba en el antagonismo subjetivismo-objetivismo. Para Bourdieu tanto uno como el otro compartían el hecho de reducir el mundo social. Ya sea en los términos de una fenomenología constructivista de las formas cognitivas, ya en los de una física objetivista de las estructuras materiales. A pesar de sus diferencias, Bourdieu halló en ambas posiciones la regularidad de un *modus operandi*: un tipo de mirada a la que denominó escolástica por cuanto tendía a desvalorizar y, en el límite, a desconocer toda otra forma de conocimiento que no fuera teórico, por ejemplo el conocimiento práctico, las representaciones del sentido común y la dimensión afectiva involucrada en las prácticas sociales.

Pero la artificialidad de esta oposición, señalada por Bourdieu, no consiste en su irrealidad. De ser así no se comprendería ni su carácter ruinoso para el conocimiento ni los enormes esfuerzos que tuvieron que hacer quienes pretendieron superarla. Estas “falsas oposiciones” (Bourdieu, 1988a, p.44) que plagan la ciencia social son “divisiones reales del campo sociológico; tienen un fundamento social, pero ningún fundamento científico” (Bourdieu,

1988a, p.44). Por consiguiente, artificial aquí no adjetiva la oposición, que tuvo y sigue teniendo efectos reales en las ciencias sociales, porque ¿cómo es posible que algo ficticio resulte perjudicial? (Belvedere, 2012, p. 42), sino el tipo de conocimiento construido por intermedio de ella. Tanto el subjetivismo como el objetivismo producen un conocimiento artificial porque confunden sus sesgados modelos teóricos con el modo de ser propio de la sociedad, y con ello es toda una dimensión del mundo social la que se les escapa. Para el objetivismo será la dimensión de la subjetividad y su tipo particular de productividad y agencia, para el subjetivismo la inercia de las regularidades objetivables y su injerencia en la producción de subjetividades y comportamientos.

Quizá una de las peculiaridades del combate que Bourdieu despliega en su toma de posición teórica radique en el terreno que elige para llevarlo a cabo. No fue bajo la explícita deliberación sobre una ontología social, mediante la cual Bourdieu rechazó y busco superar estas oposiciones, sino por medio de una reflexión sobre el método sociológico y sobre el quehacer científico.

Al afirmar que superar este dualismo no sólo exigía elucidar sus presupuestos comunes sino también conservar sus logros particulares (Bourdieu, 2007, p.43), Bourdieu rechazó la idea de un monismo metodológico -que supone afirmar la primacía o bien del agente o bien de la estructura- y convirtió al subjetivismo y al objetivismo en “momentos” de toda investigación. De este modo tradujo una oposición jugada en el terreno de la teoría en diferentes temporalidades metodológicas. Un momento objetivista, en ruptura con las representaciones espontáneas de los agentes, -que le permitía reconstruir las estructuras objetivas, el espacio de posiciones, la distribución desigual de los capitales- y un segundo momento, en el que se reintroduce la experiencia inmediata y vivida de los agentes -hasta ahora dejada de lado-, “con el fin de explicar las categorías de apreciación y percepción [*disposiciones*] que estructuran su acción desde el interior” (Bourdieu y Wacquant, 2012, p.35). De este modo Bourdieu hace de paradigmas aparentemente antagónicos “momentos de una forma de análisis destinada a recapturar la realidad intrínsecamente doble del mundo social” (Bourdieu, Wacquant, 2012, p.35). Pero nos equivocaríamos si redujéramos el pensamiento de Bourdieu a la simple agregación de los logros del estructuralismo y la fenomenología, o del objetivismo y el subjetivismo, en la conformación de su método. Por el contrario, esta traducción metodológica de diversas posiciones teóricas sólo fue posible gracias el paulatino desarrollo de una teoría sobre el mundo social construida en el fragor de investigaciones empíricas.

De modo que su toma de posición en el “combate” con las oposiciones teórico-metodológicas que dividían la ciencia social, no redundó en la postulación de un método ajeno a todo posicionamiento teórico, sino en la creación de una “praxeología social” (Bourdieu y Wacquant, 2012). Esto es una teoría social entendida como teoría de la práctica social, que supuso toda una transformación en el terreno de la teoría, para poder hacer de las oposiciones existentes, partes de un conocimiento propiamente científico. Su método de investigación, caracterizado por sus diferentes temporalidades, sólo fue posible mediante el desarrollo de una teoría original que articulase un pensamiento estructural con la historia y un conocimiento objetivo con las representaciones y las vivencias de los agentes. Exigido a la autonominación, Bourdieu llamó a su propuesta un “estructuralismo genético”.

En este sentido, si me gustase el juego de los rótulos que se practica mucho en el campo intelectual dese que ciertos filósofos introdujeron en él las modas y los modelos del campo artístico, diría que trato de elaborar un estructuralismo genético: el análisis de las estructuras objetivas -la de los diferentes campos- es inseparable del análisis de la génesis en el seno de los individuos biológicos de las estructuras mentales que son por una parte el producto de la incorporación de las estructuras sociales y del análisis de la génesis de estas estructuras sociales mismas (...) (Bourdieu, 1988a, p. 26)

Quisiéramos mostrar aquí que uno de los aportes teóricos y metodológicos más importantes sobre los cuales descansa, tanto el abordaje genético y estructural de Bourdieu como su apuesta por trascender un pensamiento dicotómico, radica en lo tesis de “la doble objetividad” o la “doble verdad” del mundo social. Esto es la afirmación de que la sociología no sólo debe reconstruir la dimensión objetiva de los fenómenos sociales, y para ello valerse del diseño de técnicas metodológicas apropiadas -estadísticas, análisis de correspondencias múltiples, análisis factorial etc.-sino también recoger la verdad subjetiva de la práctica. El modo en que se vive, se siente, se sufre el mundo social no es un mero epifenómeno sino que reviste de tanta verdad como la verdad estructural que el cientista social reconstruye en su trabajo de objetivación. Esta verdad subjetiva o también llamada “sociología espontánea” da cuenta de la especificidad del objeto de la sociología; ésta busca comprender un ser que es capaz de comprender el mundo, al tiempo que es comprendido - en el sentido de tomado, sujetado, abarcado- por el mundo que comprende. La tesis sobre la doble verdad constituye una dimensión propositiva del pensamiento de Bourdieu una vez

atravesada la dimensión “combativa”, es decir negativa y crítica de las posiciones teóricas con las que discute, e inaugura una multiplicidad de preguntas de variada naturaleza. Por un lado se trata de saber cuál es el estatuto de estas verdades, en qué sentido puede decirse que ambas lo son y cuál es la relación entre ellas. Cuestión que nos remite a un transitado debate sobre el vínculo entre el orden simbólico y las estructuras objetivas. ¿Hay prioridad epistemológica de las estructuras por sobre el sentido con el que éstas son vividas? Por otro lado nos colocan ante una pregunta acerca del método. Estos momentos de la investigación que Bourdieu señaló y que justificó teóricamente mediante su tesis de la doble verdad ¿exigen métodos de investigación diferentes? ¿Cómo se recoge la verdad subjetiva? ¿Cómo accedemos al orden del sentido subjetivo? ¿Cómo sistematizar y aprehender en las palabras, los gestos, los silencios una experiencia del mundo social? En lo que sigue iremos desplegando estos nudos problemáticos con el propósito de mostrar que la teoría de la doble verdad nos permite encontrar en la obra de Bourdieu una sociología del sufrimiento social, que desplegada desde sus primeros trabajos, implicó el desarrollo de una metodología novedosa al tiempo que cuasi subterránea.

Es decir, una metodología que, pese a contadas reflexiones sobre ella, tiene predominantemente una existencia práctica. Se deja aprehender en el modo en que Bourdieu realiza sus investigaciones y adolece de la sistematización que tuvieron los métodos objetivistas que el mismo Bourdieu utilizó a la hora de reconstruir la verdad objetiva de los fenómenos sociales.

Esta metodología en estado práctico, en la que se trasluce una sociología del sufrimiento social, la iremos reconstruyendo a partir del estudio de una serie de investigaciones que abarcan la trayectoria intelectual de Bourdieu por cuanto comprometen tanto sus obras más tempranas -*Celibato y condición campesina* (1962), *El desarraigo* (1964) *Argelia 60* (1977)- como las más tardías -*La miseria del mundo* (1993), *Razones prácticas* (1997) y *Meditaciones pascalianas* (1999). El principio de agrupación de estos trabajos radica en la convicción de lo que tienen en común; en ellos Bourdieu en lugar de visibilizar modos de adecuación entre los agentes y los campos, entre los habitus y las estructuras objetivas, y por consiguiente formas de reproducción, se ocupa en estudiar las discordancias, los desgarramientos del habitus, las diversas temporalidades de las prácticas, la supervivencia de significaciones pretéritas, las exigencias y conminaciones contradictorias. Bourdieu atiende al sufrimiento social que todo esto lleva aparejado, mediante un oficio de sociólogo, un saber práctico que es preciso traducir en los términos de un saber teórico, pero no para



cristalizarlo en formalizaciones estériles sino para abrirlo a la reapropiación práctica de quienes estén interesados en indagar la dimensión subjetiva de la vida social.

### **¿Una superación de las dicotomías? Hacia la construcción de la doble verdad**

Como punto de partida de nuestra reflexión resulta pertinente reconstruir, aunque más no sea de un modo sumario, las operaciones mediante las cuales Bourdieu desplegó su crítica a las dicotomías que, a su juicio, organizaban la teoría social. Sin embargo éstas perderían su especificidad si no se las pensara en su articulación con la coyuntura teórica en la que Bourdieu inscribe su propuesta superadora y los debates que ésta ha suscitado. En este apartado, ofreceremos una aproximación a estas cuestiones.

Que una de las tareas fundamentales de la teoría social sea construir una matriz conceptual capaz de superar las alternativas dicotómicas –individuo/sociedad, objetivo/subjetivo, espíritu/materia etc.- no es en lo absoluto un diagnóstico que pueda adjudicársele sólo a Bourdieu. Por el contrario, es este diagnóstico el que muestra la dimensión histórica de su pensamiento, en cuanto participa de los debates y los interrogantes que atravesaron la sociología desde finales del siglo pasado. Como lo muestra Philippe Corcuff (Corcuff, 2014), desde 1980 ha ido constituyéndose un programa sociológico alternativo, tanto a los abordajes holistas como individualistas, que supuso una transformación del objeto mismo de la sociología: el “relacionalismo metodológico”. Estas “nuevas sociologías” que engloban trabajos de diversa procedencia como los de P. Bourdieu, Habermas, T. Luckmann, P. Berger, A. Giddens, así como las obras de L. Boltanski, L. Thévenot y B. Latour, -quienes cuestionando la sociología crítica de Bourdieu imprimieron un “giro pragmático” en la sociología, una “sociología pragmática de la crítica” (Boltanski, 2014)-, comparten pese a sus deferencias, la intención de conceptualizar de manera novedosa la relación entre el individuo y la sociedad, lo macro y lo micro, la estructura y la historia. Todos ellos tienen en común el hecho de haber colocado su foco de interés en las “relaciones”, en detrimento de las oposiciones tajantes entre el todo social y sus partes. Énfasis relacional que no puede reducirse a una síntesis superadora de las dicotomías, sino que debe ser pensado como una manera novedosa de explicar lo que hasta entonces sólo se

hacía inteligible bajo el signo de la oposición. Individuo, sociedad, no son entidades separadas y por consiguiente oponibles, sino diversos modos en que se cristalizan las relaciones sociales;

El relacionalismo metodológico establece relaciones sociales como entidades primordiales, y caracteriza entonces a los actores individuales y las formas colectivas como entidades secundarias, cristalizaciones específicas de relaciones sociales tomadas en contextos sociohistóricos diversos” (Corcuff, 2014, p. 27)

Las nuevas sociologías habían surgido contra la generación estructural funcionalista -la “traída capitolina” como gustaba decir Bourdieu para referirse a Lazarsfeld, Merton, Parsons- que dominaron la sociología durante los años cincuenta y principios de los sesenta. Si el campo académico, como cualquier otro campo, funciona como un mercado, vale decir, un espacio de intercambios regulados mediante reglas y organizado en torno a valores instituidos, entonces la situación de la sociología en los cincuenta atravesaba un verdadero “oligopolio científico” (Bourdieu, 2001, p.63). A su juicio, este grupo de profesores que ocupaban las posiciones dominantes en las universidades más importantes de los Estados Unidos consiguieron, mediante concesiones mutuas, dotar a la sociología de la “apariencia de una ciencia unificada, finalmente liberada de la lucha ideológica de todos contra todos” (Bourdieu, 2001, p. 64). Una ficción de unanimidad, según Bourdieu, mucho más semejante a una ortodoxia religiosa o jurídica, que brega por la preservación del orden simbólico y el consenso, que a un verdadero campo en el que se despliegan las confrontaciones regladas de toda lucha científica. La crisis del modelo académico norteamericano fue bienvenido por Bourdieu, quien no veía razón “para lamentar el derrumbe de una ortodoxia” (Bourdieu, 2001, p.64) al tiempo que le exigió un trabajo crítico orientado a disolver las oposiciones que estaban en la base de esta forma de pensamiento y de práctica sociológica y que según él impedían, aún después de su crisis, el desarrollo de una ciencia de la sociedad.

Entre las oposiciones más importantes Bourdieu ubicaba la escisión entre teoría e investigación empírica, o teoría y metodología -en la que veía conjugados todos los prejuicios del “rigor positivista” (Bourdieu, 2001, p. 71)-. So pretexto de rigurosidad, la higiénica separación entre el ámbito de la teoría y el de la metodología, convertían la producción teórica en una finalidad en sí misma cuyos únicos referente eran otras teorías, y a la metodología en un recetario de técnicas -métodos de recogida de datos, procedimientos

de análisis- que adolecían de un conocimiento respecto de las operaciones puestas en juego en la construcción de su objeto de investigación. De modo que, para Bourdieu una de las debilidades epistemológicas y metodológicas de la práctica de la sociología, organizada en torno a esta dicotomía, radicaba en su oscilación entre un “teoricismo vacío” y un “empirismo ciego” (Bourdieu, 2001, p. 71).

Otra de las oposiciones criticadas por Bourdieu fueron las cristalizadas en pares conceptuales (objeto/sujeto, cuerpo/mente, materialismo/idealismo etc.-) cuya existencia se daba tanto en la objetividad de las instituciones académicas -departamentos, asociaciones de profesionales, investigadores identificados con diferentes teorías, paradigmas, especialidades etc.-como en la subjetividad de los esquemas mentales -principios de visión y división del mundo social-. Oposiciones que impedían el conocimiento por cuanto funcionaban como “instrumentos de construcción de la realidad (...) que definen lo visible y lo invisible, lo pensable y lo impensable; y [que] como todas las categorías sociales, encubren tanto como revelan y pueden revelar sólo por encubrimiento” (Bourdieu, 2001, p. 72).

Y finalmente, pero no menos importante, las oposiciones entre disciplinas, como por ejemplo entre la sociología y la antropología, pero podríamos extenderla a la sociología y la psicología, o la sociología y la historia, en las que Bourdieu veía un factor de esterilización del pensamiento, por cuanto impedía “una genuina fertilización cruzada [alogamia]” (Bourdieu, 2001, p. 73) entre estos saberes, y cuya razón de ser obedecía únicamente a los requisitos incuestionados de la reproducción académica.

Sin embargo, como ya se ha mencionado, la oposición fundamental, por cuanto organizadora de toda otra serie de oposiciones, consistía para Bourdieu en la confrontación entre subjetivismo y objetivismo. Antes de avanzar, resulta precisa una aclaración. Lo que Bourdieu está haciendo al identificar y criticar estos pares oposicionales (ya sea entre disciplinas, conceptos, metodologías, tradiciones etc.) es describir y analizar lo que él entiende como la estructura del campo científico en el cual él mismo inscribe su propia posición. Estructura fundada no por entidades positivas sino por un tejido de relaciones. Una oposición es, en esta perspectiva, el elemento mínimo de análisis, puesto que el sentido de uno de los términos sólo se deja conocer por su relación oposicional con el otro. El diagnóstico que Bourdieu realiza de la coyuntura teórica en la cual se inscribe, obedece a su visión del mundo social como un espacio de diferencias, es decir de posiciones cuya positividad sólo se deja aprehender en el sistema de relaciones en la que se dan. Un campo,

en este caso el campo académico, es una estructura de posiciones definidas por la posesión y capacidad de apropiación diferencial de los capitales comprometidos, y sometido a un juego de fuerzas continuo ya sea para mantener o para transformar el principio de distribución y apropiación de esos capitales. En un sentido general es posible afirmar que Bourdieu entrelaza las relaciones de sentido y las de poder. Más adelante veremos que es precisamente su toma de posición respecto del objetivismo y el subjetivismo lo que le permitió dar cuenta de dicho entrelazamiento.

Por ahora notemos que, siguiendo este razonamiento, resulta posible afirmar que las discusiones metodológicas y epistemológicas que Bourdieu realizó no pueden aprehenderse como si sólo fueran discusiones entre “ideas” sino que comprometen las relaciones de fuerza y por consiguiente de poder jugadas al interior del campo científico. Quizá una de las particularidades y los méritos de Bourdieu haya sido el de afirmar que las oposiciones teóricas son también oposiciones sociales y que toda ruptura epistemológica es una ruptura con los poderes sociales que organizan y sostienen ese modo de comprensión y análisis del mundo social. La miopía respecto de este vínculo entre las relaciones de conocimiento y las relaciones de poder ha sido sin duda uno de los motivos fundamentales de la crítica que Bourdieu le propició tanto al objetivismo como al subjetivismo. Veamos en lo que sigue esta cuestión con más detalle.

### **El objetivismo como “epistemocracia”**

Se podría decir que al hablar de “objetivismo” Bourdieu lleva a cabo un acto de enclasmiento que apunta a captar lo que permanece invariante a pesar de las variaciones. Sólo así puede nombrar bajo este rótulo concepciones tan dispares del mundo social como lo son el funcionalismo, la teoría de las redes, el estructuralismo, entre otros. En su opinión todas estas posiciones vendrían a reafirmar el viejo precepto durkheimniano de “tratar a los hechos sociales como cosas”, por cuanto estudiarían a la sociedad, los individuos, las instituciones desde un punto de vista externo a la comprensión que tanto los agentes sociales como el “colectivo anónimo”-retomando la expresión de Castoriadis- hacen de sí mismos. El objetivismo se preocuparía por el estudio de los “mecanismos objetivos o estructuras latentes profundas y de los mecanismos que las producen y reproducen” (Bourdieu, 2001, p. 78). Su propósito consistiría en establecer regularidades objetivas de las prácticas sociales -leyes, estructuras, sistemas de relaciones-, independientes de la

conciencia y la voluntad. Desde un punto de vista metodológico desplegaría todo esto valiéndose de técnicas de investigación objetivistas como las encuestas y los cuestionarios estandarizados.

A riesgo de ser esquemáticos podríamos sistematizar en tres puntos principales la crítica que Bourdieu realiza a este tipo de aproximación epistemológica y metodológica. En primer lugar, según Bourdieu, el privilegio otorgado a las regularidades objetivas respecto de las vivencias subjetivas, reduciría la dimensión simbólica de la vida social al estado de “representaciones ideológicas” “prenociones” “racionalizaciones”, incapaces por sí mismas de brindar una clave explicativa del funcionamiento social. Por el contrario, es la dimensión simbólica la que, según esta perspectiva, debería ser comprendida a la luz de una legalidad que la determina al tiempo que le es ajena. Asimismo, negaría toda dimensión activa a las prácticas de los agentes, reduciéndolos al rol de meros soportes de una estructura.

En segundo lugar el objetivismo se ofrecería incapaz de aprehender de un modo no reduccionista el mundo social. Su conocimiento, al desatender la dimensión de la vivencia, soslayaría una de las características más relevantes de la ciencia social: el hecho de que su objeto de estudio es un ser capaz de la palabra y la reflexión.

Y por último, estas aproximaciones resultarían ser intelectualistas o “epistemocráticas” (Bourdieu, 2001, p. 78) porque al privilegiar el conocimiento docto del mundo social, serían ciegas respecto de otra forma de conocimiento, fundamentalmente aquel que la fenomenología social tiene el mérito de destacar: el modo pre-reflexivo, inmediato y familiar con el que se comprende la experiencia social. De este manera, bajo la pretensión de objetivación, omitirían objetivar la propia relación de objetivación -la relación del investigador con su objeto de estudio- y por consiguiente, las condiciones sociales que permiten suspender los lazos de familiaridad y urgencia con la situación y hacen posible una relación de conocimiento. Esta visión es epistemocrática porque afirma que sólo el académico es quien dispone de un saber completo sobre el mundo social, en detrimento de las representaciones siempre mistificadas, parciales, ideológicas, que pueden llegar a tener los agentes. Tanto su intelectualismo, epistemocratismo, como la falta de objetivación del vínculo de objetivación, brindarían la ilusión de un conocimiento que se realiza desde la imparcialidad y la neutralidad, desconociendo lo que éste le debe a la situación socio histórica que la hace posible y que Bourdieu denominó “situación de *skholé*” (Bourdieu, 2007, p. 53). Entendido de este modo, el objetivismo conduciría al desarrollo de modelos de intelección del mundo social que se pretenderían transparentes respecto al ser mismo de

la sociedad. Es decir, al desconocer los condicionamientos asociados a la situación escolar, académica o de *skholé*, confundiría el modelo teórico construido para inteligir la realidad con la realidad misma. Identificando una construcción cognitiva con el modo de ser propio del mundo social.

Todas estas dificultades -a saber la desvalorización epistemológica del orden simbólico, el reduccionismo y el intelectualismo- tan caras al objetivismo, son las que según Bourdieu se han conjugado cuando estas aproximaciones han procurado pensar las prácticas de los agentes. Y en este sentido resulta posible afirmar que la noción de práctica, tal como Bourdieu la construyó, exige como punto partida una toma de posición crítica respecto a este tipo de aproximaciones. No en vano, *El sentido práctico* (1980), obra en la que Bourdieu sistematizó su teoría de la práctica, se inicia con una extensa y crítica reflexión en torno a este tema. El conocimiento del mundo social, pensado como un universo de prácticas diferenciadas con sus lógicas de funcionamiento propias tanto a nivel socio-histórico -como lo visibiliza la noción de “campo”- como a nivel de su *modus operandi* -el “*habitus*”-, sólo podrá franquear los escollos del objetivismo si tiene en cuenta una diferencia capital: la que se establece entre una “lógica lógica” y una “lógica práctica”. Esto implica reconocer que frente a ciertas realidades es el modo mismo de conocerlas lo que las destruye. Las prácticas sociales no son meros objetos de estudio difíciles, motivo por el cual su tratamiento adecuado ameritaría más detenimiento o erudición, sino realidades cuya construcción como objetos de conocimiento corre permanentemente el riesgo de destruirlas en tanto que tales. Y esto es así porque conocer la práctica equivale a reflexionar desde una lógica -que Bourdieu denominó “lógica lógica”- otro tipo de lógica -la que es inmanente a toda práctica-.

Una de las dificultades de las ciencias sociales es que no contamos, para describir las lógicas prácticas, más que con las lógicas lógicas, que se han elaborado contra las lógicas prácticas por un esfuerzo histórico muy difícil, constante. El cálculo de probabilidades se creó frente a la probabilidad espontánea: todos los principios fundamentales del cálculo de probabilidades consiste en decir: “no hagas lo que haces espontáneamente”. Del mismo modo, la teoría de los juegos se construye contra las estrategias espontáneas del investigador. Por lo tanto, tenemos instrumentos de conocimiento que son destructores del objeto. (Bourdieu, 2015, p.131).

Desde el momento que intentamos aprehender cierta regularidad de las prácticas, sus principios generadores, las condiciones de su adquisición, reproducción o transformación, infligimos una violencia sobre el modo de funcionamiento de la práctica misma. Y esto en razón de que toda objetivación supone la puesta en acto de operaciones totalizantes, es decir operaciones que ofrecen una visión sinóptica tanto de la totalidad como de sus relaciones. La eficacia científica de cualquier esquema sinóptico radica en brindar la posibilidad de “ver al mismo tiempo unos hechos que no existen sino en la sucesión y así hacer que aparezcan relaciones (y entre otras cosas contradicciones) de otro modo imperceptibles” (Bourdieu, 2007, p. 132). Pero ¿por qué una operación de conocimiento infligiría una violencia sobre la práctica? ¿Qué características de la “lógica práctica” son destruidas por el conocimiento? ¿En qué medida entonces es posible conocerla? Estos interrogantes nos exigen considerar las prácticas tal como son vividas distinguiéndolas del pensamiento sobre éstas. La “lógica lógica” como aproximación pensada a la práctica, si bien es capaz de encontrar estructuras de relaciones necesarias allí donde parecen haber vinculaciones contingentes -piénsese por ejemplo en las estructuras de parentesco o en la reciprocidad de los intercambios de dones- desvaloriza la dimensión vivida de la práctica. En este sentido lo que el objetivismo destruiría es la creencia, es decir el vínculo afectivo, disposicional y por lo tanto pre-reflexivo e inmediato que los agentes mantienen con sus prácticas, para identificar una estructura de relaciones capaz de explicar tanto la práctica - en sus funciones, principios generadores, en su estructura etc.- como la manera en que ésta es vivida, bajo el supuesto de que es la dimensión estructural del orden social la que determina los modos de su aparición fenoménica.

El error del objetivismo consistiría entonces en brindar una visión teórica de la práctica -es decir no comprometida subjetivamente en ella- para definir lo que es la relación práctica con la práctica. Lo cual implica, según Bourdieu, “colocar en el principio de la práctica el modelo que se debe construir para explicarla” (Bourdieu, 2007, p. 130).

Piénsese por ejemplo, en la lingüística estructural. Tema al cual Bourdieu le dedicó un extenso capítulo de *El sentido práctico*. La conciencia que el propio Saussure tenía respecto de que “es el punto de vista el que crea el objeto” le sirve a Bourdieu como un claro ejemplo del objetivismo de lingüista como una decisión deliberada, e identificable en la afirmación según la cual, es la lengua y no el habla, el sistema general, el código, y no sus actualizaciones singulares y contingentes, el objeto propio de esta nueva ciencia. Aun cuando Saussure haya reconocido que el habla es condición tanto para la adquisición de la

lengua -en la medida en que sólo la aprehendemos hablando- como para su transformación, el decidido rechazo de ésta como objeto de conocimiento supuso el privilegio del punto de vista de la inteligibilidad. En efecto, dirá Saussure, la prioridad del habla respecto de la lengua es sólo cronológica. Ni bien nos ubicamos desde el punto de vista lógico las relaciones se invierten. En cuanto asegura la identidad entre los sonidos y el sentido puestos en acto en el habla, la lengua tiene prioridad, pues es la condición para todo desciframiento. Para Bourdieu la elección de situarse en el orden de la inteligibilidad, como lo habría hecho Saussure, supone mantener un tipo de relación con la lengua similar a la que se puede tener con una obra de arte: en ambos casos ni el lingüista ni el espectador hacen uso de aquello que observan. Se está “ante” un cuadro o “ante” la lengua, construida en tanto que código, como una suerte de “espectador imparcial” (Bourdieu, 2007, p. 53), es decir en una relación que pone entre paréntesis toda finalidad práctica y que ignora el tiempo, por cuanto excluye la urgencia, la duración, la irreversibilidad propia de toda lógica práctica. Quien piensa la lengua como un código y al sujeto hablante como una suerte de descifrador, ignora que el agente no se sirve de la lengua como un conjunto sistemático de signos sino que hace uso de ella con miras a fines prácticos. El punto de vista de Saussure no niega que haya una dimensión práctica de la lengua -el habla- pero al rechazarla como objeto de estudio la convierte en un producto segundo respecto al sistema de la lengua. Gesto por el cual Saussure universaliza la relación docta o académica que él tiene con el lenguaje -desarrollada por su posibilidad de suspender las urgencias de la comunicación para poder pensarla y propiciada por condiciones socio-históricas precisas- como si fuera la verdad de toda práctica del habla. De este modo, afirma Bourdieu;

El principio de los errores de los gramáticos no reside tanto, pues, en el hecho de que, como les reprocha la sociolingüística, toman por objeto una lengua académica o docta, sino en el hecho de que sin saberlo mantienen con la lengua, popular tanto como docta, una relación académica o docta (Bourdieu, 2007, p. 53).



## Solidaridades entre el objetivismo y el subjetivismo

La crítica que Bourdieu realizó contra el objetivismo no lo condujo, sin embargo, a la aceptación de una posición pretendidamente opuesta, como podría ser la del subjetivismo. Porque según el sociólogo, más allá de sus diferencias, tanto una como la otra, mantienen una profunda solidaridad. Objetivismo y subjetivismo funcionan, para Bourdieu, como una oposición que estructura las prácticas científicas.

Quiero volver ahora sobre la profunda antinomia, en la que todas las divisiones del campo científico-social están fundadas en última instancia, a saber la oposición entre objetivismo y subjetivismo. Esta dicotomía básica corre pareja a series enteras de otras oposiciones como materialismo *versus* idealismo, economicismo *versus* culturalismo, mecanicismo *versus* finalismo, explicación causal *versus* comprensión interpretativa. Como un sistema mitológico en el que cada oposición, alto/bajo, macho/hembra, seco/húmedo, está sobredeterminada y mantiene relaciones homólogas con todas las demás, así también estas oposiciones científicas contaminan y refuerzan cada una de las demás para moldear las prácticas y los productos de la ciencia social. (Bourdieu, 2001, p. 77)

En lugar de ser verdaderas alternativas, actúan en conjunto, revelando cada una por separado aquello que la otra adolece. Así, por ejemplo, el subjetivismo tendría el mérito de atender la dimensión del sentido subjetivo de las prácticas sociales, al que el objetivismo no le concede valor epistémico, mientras que éste sería capaz de trascender la singularidad de la vivencia para acceder a un orden estructural y estructurante de la misma. Sin embargo, a pesar de su oposición estas posiciones para Bourdieu, comparten características en común. En primer lugar, ambas reproducen a su modo, una forma de reduccionismo -ya sea que se reduzca el mundo social a su dimensión estructural o a las representaciones que los agentes tienen de él-. En segundo lugar, ambos incurren en diversas formas de intelectualismo. De la misma manera que procede con el objetivismo, Bourdieu generaliza bajo el significante “subjetivismo” a un conjunto de tradiciones de pensamiento heterogéneas, que van desde el existencialismo sartreano y la fenomenología, hasta la etnometodología y el interaccionismo simbólico. A su juicio, todos ellos tendrían en común el hecho de afirmar que en la práctica se realizan intereses conscientes y declarados, que funcionarían como sus principios generadores -como se vislumbra en la idea sartreana de “proyecto”- y que, por

consiguiente, basta tan sólo con recoger la vivencia subjetiva de los agentes implicados, para tener el conocimiento de lo que hacen. De esta manera la tarea de la ciencia consistiría en producir una suerte de “meta-discurso” (Bourdieu, 2001, p. 79) o un “informe de los informes” –retomando la expresión de Garfinkel- que los propios agentes sociales dan en el curso de sus actividades cotidianas.

Como intentaremos mostrar a continuación, para Bourdieu, lo que se produciría aquí es tanto una mala comprensión del sentido que los agentes tienen de sus prácticas, como una forma de universalización con efectos similares a los generados por el objetivismo. Al querer producir conocimiento sobre la práctica imponiéndole un tipo de lógica que le es ajena, resultarían miopes respecto de la lógica propiamente práctica. Motivo por el cual confundirían los principios que motorizan las prácticas de los agentes, con intereses declarados y conscientes, y desconocerían tanto la especificidad del sentido producido en ellas como el vínculo de creencia que les confiere su razón de ser.

En *El sentido práctico*, Bourdieu desarrolló la crítica al subjetivismo mediante una lectura de la filosofía sartreana de la acción, pues la consideraba fundante de toda una deriva de la sociología caracterizada por su concepción de las prácticas “como *estrategias* explícitamente orientadas con referencia a fines planteados explícitamente por un proyecto libre” (Bourdieu, 2007, p. 69). Sin desconocer sus análisis sobre las “síntesis pasivas” (Bourdieu, 2007, p. 71), al que sin embargo consideraba insuficiente, para Bourdieu, Sartre ofrecía una interpretación errada del mundo de la acción. Porque al concebirlo como un universo en el que se prefiguraban una serie de posibles, todos igualmente posibles e intercambiables, despreciaba la relevancia de los condicionamientos estructurales, convirtiendo el mundo de la acción en un universo “imaginario”. Lo posible, para Bourdieu, siempre acotado por la estructura de distribución desigual de los capitales que definen las posiciones sociales, e interiorizado bajo la forma de disposiciones, no se presenta en la práctica de los agentes como una virtualidad igualmente realizable a cualquier otra. La temporalidad de la práctica, al ser distinta que la del pensamiento, impone en su propio discurrir lo que hay que hacer y lo que hay que ser, sin la necesidad de una explícita deliberación sobre los intereses y finalidades. La posibilidad de elegir entre posibles igualmente posibles sólo es viable rompiendo el vínculo inmediato con la situación, propio de cualquier práctica. Instaurando una mediación reflexiva que obliga a poner entre paréntesis las inclinaciones disposicionales y, por consiguiente, la creencia

asociada a la frecuentación prolongada con determinadas condiciones de existencia. Para un campesino kabyli, rechazar la economía y el cálculo o seguir comportamientos de honor, no es una posibilidad de igual tenor que la de ser asalariado. Es un comportamiento que es llamado a realizarse por el modo mismo en que el mundo se le presenta. Mundo para el cual la posibilidad del salario se ve excluida por completo.

Este “universo imaginario” de la acción ofrecida en la filosofía de Sartre, sería para Bourdieu, otra forma de esepitemocratismo o intelectualismo. Ya no consistente en la universalización de una relación docta con el objeto de la ciencia sino en la universalización de “la experiencia que el sujeto del discurso docto hace de sí mismo en cuanto sujeto” (Bourdieu, 2007, p.74). El intelectual profesional es quien, de todos los agentes sociales, vive en la situación más favorable para engendrar la “ilusión de la conciencia sin inercia, sin pasado y sin exterior” (Bourdieu, 2007, p. 74), porque consagrado a la contemplación y desvinculado con las urgencias ordinarias de la vida cotidiana, es quien menos *percibe* el peso de los condicionamientos. Recuperando el famoso ejemplo de Sartre sobre el mozo de café, lo que Bourdieu quiere enfatizar es que no es lo mismo tomar un café y pensar la vida del mozo sin vivir sus prisas ni obligaciones, que serlo, cada mañana y a cada momento.

Sin embargo, es en la Teoría de la acción racional donde Bourdieu encontró hiperbolizado el subjetivismo de Sartre. En su opinión, la Teoría de la acción racional, al fundar los comportamientos en decisiones racionales, no sólo plantearía la existencia de un sentido unívoco y transparente a la conciencia, sino que con ello, también concebiría una única forma de racionalidad: la económica. Lo cual supone afirmar que las prácticas sociales están motorizadas por una búsqueda consciente de maximización de beneficios, cuyo éxito depende de un cálculo capaz de resolver las mejores elecciones según sean los medios disponibles y las finalidades perseguidas. Calificada de este modo como un “economicismo finalista” (Bourdieu, 2007. p.87), la teoría de la acción racional sólo podría explicar las prácticas vinculándolas de manera directa y exclusiva con los intereses económicos, suponiendo siempre que los agentes saben lo que quieren porque sus intereses se le presentan de manera directa a su conciencia y se hallan exentos de cualquier tipo de contradicción. Para Bourdieu, pensar el principio de las prácticas de esta manera, no mantiene sendas diferencias con un economicismo mecanicista -afín al objetivismo-. En lugar de considerar que en el principio de la acción hay intereses conscientes y deliberados, sólo basta con ubicar allí intereses económicos concebidos como causas exteriores al

sujeto. De este modo, tanto el economicismo finalista como el mecanicista, conciben un vínculo directo entre la acción y lo que la motiva.

Se perfila entonces uno de los puntos que serán revisados por Bourdieu en su propia concepción del lazo entre la práctica, la conciencia y los condicionamientos sociales. Sin avanzar por el momento sobre esta cuestión, baste con señalar que la superación tanto del objetivismo como del subjetivismo implicará el rechazo de toda vinculo directo entre las prácticas y sus condicionamientos y/o entre las prácticas y los intereses o motivos que conscientemente las motorizan.

Lo que parece quedar claro para Bourdieu es que la estructuración del campo académico se da en virtud de esta lucha entre el objetivismo y el subjetivismo. Lucha real y efectiva, aun cuando el conocimiento que ambas orientaciones produzcan sea ficticio o ideológico. Y lucha cuyo principio radica en “la idea que la ciencia del hombre se hace del hombre, es decir del objeto pero también del sujeto de la ciencia” (Bourdieu, 2007, p. 75). En el centro de la pregunta sobre el conocimiento de las prácticas sociales radica pues una pregunta antropológica, una pregunta por el hombre: ¿cómo vamos a concebirlo? ¿Es alguien absolutamente libre o por el contrario está plenamente determinado? ¿Tiene alguna capacidad instituyente o no? ¿Qué vínculo hay entre libertad y necesidad, actividad y pasividad? ¿El sujeto de conocimiento tiene las mismas propiedades que el hombre al que quiere comprender? ¿Qué operaciones tiene que hacer sobre sí mismo para poder acceder al conocimiento de las prácticas sociales? Una teoría de la práctica que pretenda superar el dualismo constitutivo del quehacer científico, tal como se perfilaba en la coyuntura académica en la que Bourdieu se inscribe, debe dar respuesta a estos interrogantes desde la teoría. Una teoría de la práctica, a riesgo de ser un contrasentido, debe poder ser “una teoría de la lógica teórica y de la lógica práctica” (Bourdieu, 2007, p. 147), de su diferencia y de las posibilidades y los límites con la que toda mediación reflexiva se encuentra a la hora de sistematizar y comprender el mundo social tal como es vivido.

### **La teoría de la doble verdad**

La dificultad primordial de la sociología y, en términos generales de todo conocimiento que pretenda conceptualizar las prácticas sociales, radica en que ése esfuerzo cognitivo traiciona el modo de ser de las prácticas mismas. La ciencia social hace conceptos para inteligir prácticas que operan sin conceptos, establece relaciones y operaciones lógicas allí

donde hay destrezas y movimientos corporales, habla de homologías y analogías donde sólo hay transferencia práctica de esquemas incorporados. Una teoría de la práctica tiene que levantar acta de esta dificultad, empezando por mostrar la diferencia entre ambas formas de conocimiento y construyendo un método capaz de aprehender no solo la regularidad, adquirida mediante métodos de objetivación, sino la práctica de los agentes tal como es vivida por ellos, en su temporalidad, con sus contradicciones, sus urgencias, sus riesgos, amenazas y sufrimientos. Con este programa de trabajo Bourdieu pretendía aunar lo que tanto los abordajes objetivistas como los subjetivistas mantenían separado: las relaciones de fuerza, identificadas mediante el conocimiento de la distribución desigual de la “energía social”, vale decir de los capitales, y las relaciones de sentido mediante las cuales los agentes se explican su lugar en el mundo y la razón de ser de sus comportamientos y relaciones. La noción de práctica, construida a partir del reconocimiento de una lógica del cuerpo, es decir una coherencia encarnada o forma del sentido pre-reflexivo y corporal, pero a la vez vinculada con una estructura social, un orden de distribución objetivamente construido por la ciencia e impersonalmente instituido en el curso de la historia, es la apuesta mediante la cual Bourdieu buscó aunar el problema del sentido y del poder. Y la teoría de la doble verdad o doble objetividad de las prácticas sociales, es la teoría que viene a dar cuenta de la relación original que se establece entre la vivencia subjetiva y las relaciones estructurales. De modo que se podría decir que es la manera mediante la cual Bourdieu recoge la ambigüedad constitutiva de las prácticas, es decir el hecho de que sean a un mismo tiempo susceptibles de una mirada objetivante y, por consiguiente, de operaciones cuantificantes capaces de mostrar cierto orden o regularidad en ellas, y a la vez siempre vividas y organizadas a través del sentido.

Los sujetos sociales comprenden el mundo social que les comprende. Eso significa que no se puede, para caracterizarlos, atenerse a las propiedades materiales que, comenzando por el cuerpo, se dejan contar y medir como cualquier otro objeto del mundo físico. En efecto, no existe ninguna de esas propiedades –ya sea la estatura o el volumen del cuerpo, o la superficie de las propiedades territoriales o inmobiliarias– que percibidas y apreciadas, por referencia a otras propiedades de la misma clase, por unos agentes armados de esquemas de percepción y apreciación socialmente constituidos, no funcionen como *propiedades simbólicas*. (Bourdieu, 1988b, p. 493)

Lo que la teoría de la doble verdad pone en primer plano, es pues, que las prácticas sociales son ambiguas, vale decir que su significación no es unívoca, sino que en lo que se hace y en el modo en que se lo hace, siempre hay más sentido del que creemos. Es esta sobredeterminación del sentido lo que hace que las prácticas, como los sueños que Freud interpreta, no puedan nunca reducirse a una única lectura que, capaz de llegar a su verdad, detenga la actividad interpretativa. Es también lo que hace que los contrarios puedan coexistir sin vivir en la contradicción y, lo que más fundamental, es lo que hace que los agentes puedan vivirse libres estando sometidos, buscar la emancipación contribuyendo a la dependencia, o bien simplemente ser cómplices, sin saberlo, de su propia dominación. La teoría de la doble objetividad o de la doble verdad mediante la cual Bourdieu desplegó una noción original de “práctica” social, es la clave de acceso a un pensamiento novedoso sobre la dominación. Si las prácticas forman parte de estructuras sociales cuyo conocimiento sólo es posible mediante un proceso reflexivo, al tiempo que son vividas en una experiencia inmediata según una lógica que le es propia, si en suma, lo que se hace tiene más sentido del que se cree, entonces es posible que desconozcamos las razones y consecuencias de nuestros comportamientos. Es posible que, aún en las acciones más anodinas como utilizar determinados adjetivos para calificar a una persona o a un grupo, consumir determinados productos, enamorarse o elegir una carrera, un barrio, un trabajo etc. estemos enclasándonos y enclasando a los demás, percibiéndonos según unos esquemas perceptuales social e históricamente construidos en anuencia con el orden de distribución desigual, que a juicio de Bourdieu, caracteriza las sociedades contemporáneas.

Lo que la teoría de la dominación recuerda, es que el orden simbólico, vale decir la dimensión del sentido de las prácticas sociales tiene una eficacia, calificada por Bourdieu como “mágica” para enfatizar el carácter extraordinario de unas prácticas que se desarrollan sin la necesidad de las obligaciones explícitas y las conminaciones violentas. Lo que la teoría de la doble verdad debe aclarar es cuál es el estatuto de esa dimensión del sentido, cómo son posibles formas de complicidad desconocida, qué vínculo hay entre una mirada objetivante de la práctica capaz de decir una verdad, que aunque incompleta no es por ello menos cierta, y una experiencia de la práctica, y cómo en suma debe el analista trabajar con esta ambigüedad. Lo que la teoría de la doble verdad exige, es no sólo una metodología cuantitativa, capaz de aprehender regularidades estadísticas, sino un modo de acceso a la experiencia de esas regularidades tal como se presentan en la práctica de los agentes. Un modo de escucha de sus palabras y de lectura de sus comportamientos, una atención

particular a sus sufrimientos porque estos, en lo que tienen de verdad, son el modo en que se elabora subjetivamente lo que los números, los cuadros sinópticos y las homologías tratan de aprehender por otros medios.

Desarrollada como intento de superación teórica y política de la dicotomía subjetivismo-objetivismo, la teoría de la doble verdad le exigió la puesta en práctica de un modo de tratamiento de la palabra de los agentes sociales. Una suerte de “mayéutica” (Bourdieu, 2013a: p. 537), que Bourdieu buscó realizar en la práctica de las entrevistas. Entendidas como un “ejercicio espiritual” (Bourdieu, 2013a, p.533), de diálogo sostenido por una relación de confianza que busca tejerse con el otro, las entrevistas para Bourdieu ayudaban a dar cuenta de la multiplicidad de sentidos que habitan y sostienen “los dramas de una existencia” (Bourdieu, 2013a, p. 533). Una metodología de la que, a pesar de sus autoanálisis, Bourdieu no llegó a sopesar su importancia, pero que sin embargo ha estado presente desde sus primeros trabajos y ha acompañado los vaivenes mediante los cuales fue construyendo su teoría de la doble verdad.

A continuación se pretende desarrollar una aproximación al modo en que Bourdieu fue elaborando esta teoría. Se atenderá en primer lugar la investigación que realizara en su región natal, el Béarn – reeditada en el 2002 bajo el título *El baile de los solteros*-. Obra especialmente significativa por el compromiso afectivo que Bourdieu mantenía con el objeto de su investigación. Asimismo, se indagarán textos en los que Bourdieu tematiza teóricamente este problema, como los son el capítulo nueve del *El sentido práctico* (2007), algunos textos compilados en *Razones prácticas* (1997), la conclusión de *La distinción* (1988b) y el artículo publicado originalmente en 1978 en el *Journal L’arc* “Capital simbólico y clases sociales” (2013b). Finalmente se atenderá a *La miseria del mundo* (2013a), obra construida colectivamente y por completo a través de una labor sobre entrevistas en la que se visibiliza, quizá mejor que en todas las otras, el trabajo de escucha que Bourdieu realizaba ante la palabra de sus informantes. Esta selección, entendemos, tiene el mérito de mostrar las ambigüedades y vaivenes que se presentan en el fragor de una teoría en construcción, al tiempo de rastrear un modo de hacer sociología que excede su tematización explícita.

## En el Béarn los campesinos están solteros

Podría decirse que *El baile de los solteros* es una obra clave, si lo que se quiere es observar el recorrido intelectual de Bourdieu en lo que atañe a su particular modo de recuperar el conocimiento práctico de los agentes sociales. Construida a partir de la compilación de tres trabajos –*Celibato y condición paisana* (1962), *Las estrategias matrimoniales en el sistema de las estrategias de reproducción* (1972), *Prohibida la reproducción. La dimensión simbólica de la dominación económica* (1989)- y publicada en el año 2002, es una obra que, aun cuando haya sido varias veces visitada y reelaborada, sigue resistiendo la lectura de un Bourdieu maduro. Cuestión de no poca importancia puesto que *Celibato y condición paisana* -el primero de los artículos y que recoge la totalidad de la investigación realizada en el Béarn durante los años 1959 y 1960- constituye el primer trabajo de Bourdieu en Francia. Durante los años precedentes, decidido ya por la etnología, había estado trabajando en Argelia problemas ligados al parentesco, el ritual y la economía precapitalista. Sus investigaciones en Francia, primero en el Béarn -su región natal- y luego en el campo universitario -*Los herederos* (1964)- significaron tanto el “punto de pasaje y de articulación entre la etnología y la sociología” (1988a: p.67) como “una suerte de experimentación epistemológica” (1988a: p.67). Estudiar en un universo propio lo que había investigado en Argelia era realizar el viaje inverso al del etnólogo. Ya no se trataba de ir en busca del exotismo sino de construir una mirada objetivante, y por consiguiente interrogativa, de un mundo familiar del que el ingreso a la vida universitaria lo había “alejado insensiblemente” (Bourdieu, 2004:p.13).

En el breve texto que introduce los tres artículos que componen el libro, Bourdieu pone de manifiesto el trabajo de objetivación que tuvo que realizar sobre sí mismo. Estudiar el Béarn exigía la transformación de su punto de vista asociada a su inmersión en ese universo y la creación de la postura del observador. Transformación que implicaba un esfuerzo constante de reflexividad y para la cual se valió de una práctica habitual en su trabajo de campo pero poco analizada por sus comentaristas: la fotografía.

La mirada de etnólogo comprensivo que he dirigido a Argelia pude dirigirla hacia mí mismo, a las gentes de mi país, hacia mis padres, al acento de mi padre, de mi madre, y recuperar todo ello sin drama, que es uno de los grandes problemas de todos los intelectuales desarraigados, atrapados en la alternativa del populismo o, por el contrario, de la propia vergüenza ligada al racismo de clase. He puesto en gentes muy



similares a las de la Cabília, gentes con las que pasé la infancia, la mirada de obligada comprensión que define la disciplina etnológica. La práctica de la fotografía, primero en Argelia, después en Béarn, ha contribuido mucho, acompañándola, a esta conversión de la mirada que suponía –creo que la palabra no es demasiado fuerte– una verdadera conversión. La fotografía es, en efecto, una manifestación de la distancia del observador que registra y que no olvida lo que registra (lo que no siempre es fácil en las situaciones familiares, como el baile), pero supone también toda la proximidad del familiar, atento y sensible a los detalles imperceptibles que la familiaridad le permite y le impulsa a captar e interpretar sobre el terreno (¿no se dice del que se comporta bien, cordialmente, que es ‘atento’?), a todo eso infinitamente pequeño de la práctica que escapa a menudo al etnólogo más atento. Está ligada a la relación que siempre he mantenido con mi objeto, del que nunca he olvidado que se trataba de personas, sobre las que yo ponía una mirada que de buen grado, a no ser por temor al ridículo, llamaría afectuosa, y con frecuencia tierna. Citado en (Bourdieu, 2011:p. 11)

En Argelia, como lo muestra el reciente libro dedicado a sus imágenes, Bourdieu también había recurrido a la fotografía. Con ella buscaba aprehender la fugacidad de una situación para poder objetivarla una vez pasada la urgencia del momento. Suerte de ejercicio práctico de lo que luego se convertirá en uno de sus principios metodológicos: la objetivación participante. La imagen fotográfica es útil no sólo porque fija el objeto de interés sino porque evidencia la construcción de la propia mirada. La fotografía pone a distancia sólo a partir de un gesto de aproximación, de inmersión en la situación. Dice tanto sobre lo que se muestra como sobre el acto de mostrar. En ese sentido, es posible afirmar que su práctica anticipa la transformación que Bourdieu hará del método de la antropología: el pasaje de la “observación participante” a la “objetivación participante”. Sin embargo es preciso aclarar que ésta no alude solamente, como el nombre podría hacer creer, a una objetivación que se realizaría mediante la participación en el objeto de estudio. De ser así, no habría razón para criticar el método de la etnología. Objetivar también es en cierto modo observar, de manera que, a pesar del leve cambio nominativo, ambas serían lo mismo. Sin embargo, sus diferencias se hacen visibles si se comprende el modo en que entra a jugar la noción de participación. Para Bourdieu, no se trata tanto de objetivar participando sino de objetivar el acto mismo de la participación, es decir el interés en participar y, por consiguiente, las adhesiones imperceptibles e ignoradas que organizan la relación del investigador con su objeto de estudio. Esto es particularmente patente en el Béarn, donde Bourdieu se vale de la

fotografía para ver de una manera renovada aquellos paisajes, lugares, compañeros, con los que pasó su infancia.

El signo más manifiesto de la transformación del punto de vista que implica la adopción de la postura del observador es el uso intensivo al que recorro entonces de la fotografía, del mapa, del plano y de la estadística; todo tiene cabida allí: aquella puerta esculpida ante la que había pasado mil veces o los juegos de la fiesta del pueblo, la edad y la marca de los automóviles y la pirámide de las edades, y entrego al lector el plano anónimo de una casa familiar en la que jugué durante toda mi infancia (Bourdieu, 2004,p.13)

Y es también a partir de una fotografía que el propio Bourdieu reconoce haber comenzado su investigación. En efecto, uno de sus discípulos al mostrarle una foto de su curso escolar comentando “con un escueto y despiadado “incasable” (Bourdieu, 2004, p. 13), a las personas presentes en ella, lo indujo a investigar aquello que se manifestaba en la preocupación y el sufrimiento de un pueblo: el celibato.

Este trabajo es para Bourdieu, la ocasión de “regresar a los orígenes” (Bourdieu, 2004, p.13) y por lo tanto a lo “reprimido” (Bourdieu, 2004, p. 13). Vale decir lo olvidado, lo inconsciente, que regula representaciones, intereses, afectos, más allá de las directivas de la conciencia y la voluntad. El “clima emocional” (Bourdieu, 2004, p.13) en el que Bourdieu reconoce haber llevado a cabo esta investigación -piénsese por ejemplo, en las entrevistas que realizara con ayuda de su padre para poder despertad la confianza y la confidencia de sus informantes- pero casi por completo invisibilizado en el curso de la misma, pone de relieve el enorme trabajo de reflexividad que presidía toda su empresa. Estudiar el Béarn era estudiarse a sí mismo, sus relaciones afectivas más primarias y su propio desarraigo. Su trabajo de objetivación supuso entonces una verdadera transformación de sí y de la relación con su pasado, una suerte de reapropiación “a la vez intelectual y afectiva de la parte sin duda más oscura y más arcaica de sí mismo” (Bourdieu, 2004, p. 16). Objetivación que, casi medio siglo después, Bourdieu calificó de “anamnéstica” (Bourdieu, 2004, p. 16).

Y sólo mediante este vínculo afectivo, mediado por la reflexión, podía Bourdieu ser sensible a los “padecimientos y los dramas asociados a las relaciones entre los sexos” (Bourdieu, 2004, p. 11) y restituir un valor epistemológico al sufrimiento como índice de un “enigma social” (Bourdieu, 2004, p.11): el celibato de los hijos mayores en una sociedad organizada en torno al derecho de primogenitura.

El particular interés que reviste esta obra, además de las recién aducidas, radica en que permite ver el trasfondo de discusiones que organizan la toma de posición de Bourdieu respecto del valor de la experiencia subjetiva, tanto para la sociología como para la antropología. Nos referimos, en particular a su discusión con el estructuralismo. Y, en segundo lugar, pero no por ello menos importante, permite hacer visibles las ambigüedades, imprecisiones y en ciertas ocasiones contradicciones, de su propia posición respecto del lugar de la vivencia. A pesar de no llamarla todavía como “doble verdad” o “doble objetividad”, en *Celibato y condición paisana* Bourdieu ya da cuenta de dos tipos de verdades: la que el agente le cuenta y la que la ciencia construye, y le atribuye a ambas diferente valor epistémico. Habiendo señalado que es preciso partir de la “sociología espontánea” de los agentes, reconoce asimismo que ésta no es más que una conciencia parcial, limitada y unilateral de la situación. El sociólogo, debería por tanto tomarla en serio pero sólo a los efectos de “descubrir su fundamento auténtico”, que todo induce a pensar, no sería sino “la verdad laboriosamente adquirida por la reflexión científica” (Bourdieu, 2004, p. 128). Esta conclusión, como intentaremos mostrar a continuación, es injusta respecto del modo en que el propio Bourdieu trabaja con la palabra del informante. De quien no sólo tiene visiones parciales y deformadas sino también y en más de una ocasión “una percepción correcta de la situación objetiva” (Bourdieu, 2004, p.70). Y, lo que es aún más importante, quien por mediación de su vivencia, y la profunda transformación de los esquemas prácticos y cognitivos que organizaban los intercambios matrimoniales, hace efectiva la crisis de la sociedad campesina. La vivencia, aún cuando Bourdieu parezca no reconocerlo de todo, es algo más que una conciencia parcial y mistificada, es la mediación corporal y afectiva por medio de la cual se sostiene o transforma un orden de relaciones objetivamente reconstruibles.

Sin embargo, llama la atención que habiendo publicado esta investigación en su momento de madurez, Bourdieu prácticamente no haya reparado en la profunda transformación que se advierte entre el primer texto *Celibato y condición paisana*, respecto no sólo de los demás que componen el libro, sino del conjunto de su trabajo hasta entonces realizado. Lo que pone de manifiesto que, aún cuando la teoría de la doble verdad o doble objetividad haya sufrido cambios en el curso de sus investigaciones -desde una de sus primeras formulaciones en *Celibato y condición paisana* hasta las más maduras *El sentido práctico*, *Razones prácticas*, *Meditaciones pascalianas*- Bourdieu ha permanecido insensible a éstos.

Cambios que atañen principalmente al vínculo que une y distingue a ambas verdades y cuya transformación puede sintetizarse como el pasaje de una relación de fundamentación [fundado-fundamento] a una relación de entrelazamiento. La verdad de la experiencia vivida y junto a ella todo el orden de lo simbólico, es decir del sentido, toma progresivamente mayor relevancia en la obra de Bourdieu. Ésta deja ser comprendida como una conciencia parcial cuyo sentido y fundamento estaría en otro lugar -la verdad de la ciencia- para convertirse en una “formación de compromiso” es decir un verdadero síntoma, en el sentido freudiano, en la que se pone de manifiesto un entrelazamiento entre ambas verdades y una elaboración subjetiva gracias a la cual ambas pueden convivir.

En lo que sigue se repondrán con más detenimiento, las ambigüedades que reviste el tratamiento de la experiencia subjetiva en *El baile de los solteros* y el modo en que la vivencia es trabajada por Bourdieu en *El sentido práctico*, la conclusión de *La distinción*, *Razones prácticas* y *Capital simbólico y clases sociales*, a los efectos de desarrollar las hipótesis hasta aquí presentadas.

### “Las chicas ya no quieren venir al campo”

Con este comentario, oído de la boca de uno de sus informantes, Bourdieu concluía su trabajo *Celibato y condición paisana*, reflexionando sobre el lugar de la vivencia y de la “sociología espontánea” en su empresa de conocimiento.

Habiendo estudiado las prácticas concretas de los bearsneses, el sistema de los matrimonios posibles, las razones objetivas de la crisis de la vida campesina y el modo en que ésta se presentaba ante los ojos de los agentes, Bourdieu llegaba a una conclusión sobre la manera en que debía proceder el sociólogo con la palabra de los agentes;

La primera tarea de la sociología consiste, tal vez, en reconstituir la totalidad a partir de la cual cabe descubrir la unidad de la conciencia subjetiva que el individuo tiene del sistema social y de la estructura objetiva de éste. El sociólogo trata, por una parte, de reaprehender y de comprender la conciencia espontánea del hecho social, una conciencia que, por esencia no se replantea, y por otra parte, de **aprehender el hecho en su propia naturaleza**, gracias al privilegio que proporciona su situación de observador que renuncia a “actuar lo social” para pensarlo. Así pues, ha reconciliar la verdad del dato objetivo que su análisis le ha permitido descubrir y la certeza subjetiva de quienes lo viven. (Bourdieu, 2004, p.127) -la negrita es nuestra-

Aunque no se permita otorgar ningún crédito a la conciencia que los sujetos conforman de su situación, ni tomar al pie de la letra la explicación que de la misma facilitan, **toma lo suficientemente en serio esa conciencia para tratar de descubrir su fundamento auténtico**, y no se da por satisfecho hasta que consigue abarcar en la unidad de una comprensión la verdad inmediatamente percibida por la conciencia vivida y **la verdad laboriosamente adquirida por la reflexión científica**. (Bourdieu, 2004, p.128) -la negrita es nuestra-.

Esta larga cita esboza lo que cerca de una década después, será explícitamente presentada como “teoría de la doble verdad o doble objetividad” de los fenómenos sociales. Habiendo señalado desde un comienzo la necesidad de distinguir una aproximación práctica y vivida al mundo respecto de una pensada y mediada por la reflexión, Bourdieu experimenta tanto en Argelia como en el Béarn, un modo de estudio del mundo social que, manteniéndose riguroso, no cercene la experiencia subjetiva del agente social. Pero esta reintroducción del agente se realizó de diferente manera en su práctica de sociólogo -su oficio- respecto de su teoría sociológica. Y la palabra de Bourdieu aquí citada, como se verá, brinda los elementos para dar cuenta de esto.

En el desarrollo de la investigación presentada en *Celibato y condición paisana* Bourdieu se proponía pensar lo que a su juicio era “el signo más manifiesto de la crisis que aqueja al orden social” (Bourdieu, 2004, p.57): el celibato que tanto preocupaba a los bearneses. Para ello, en un primer momento, reconstruyó sus condiciones objetivas, lo que le permitió comprender al celibato como producto de una crisis general de los intercambios matrimoniales. Las condiciones objetivas eran aquellas que al trascender la actividad singular y la comprensión parcial de los agentes, no se presentaban de manera inmediata, pero que eran susceptibles de ser construidas por el trabajo del investigador sobre estadísticas, censos y documentos históricos. Las condiciones objetivas son el modelo teórico construido para poder hacer inteligible el fenómeno estudiado y serán concebidas, tal como se evidencia en la conclusión citada, como “la verdad laboriosamente adquirida por la reflexión científica”.

Sin embargo, uno de las originalidades del trabajo de Bourdieu radica en haber comprendido que el celibato de los hijos mayores no se dejaba explicar recurriendo únicamente a estas condiciones, sino que para que éstas fueran eficaces, vale decir

generaran la crisis que estaba atravesando la sociedad bearnesa, debían ser de algún modo tramitadas o “mediadas” por la “conciencia corporal” que los agentes tenían de sí y de los otros. En el apartado dedicado al campesino y su cuerpo, donde Bourdieu reconstruye su observación del baile de navidad, se pone de manifiesto los límites que tenían las condiciones, objetivamente reconstruidas, para dar respuesta a la complejidad del fenómeno estudiado.

Por mucho que los datos de la estadística y de la observación permitan establecer una estrecha correlación entre la vocación por el celibato y la residencia en los caseríos, por mucho que la perspectiva histórica autorice la interpretación de la reestructuración del sistema de intercambios matrimoniales sobre la base de la oposición entre el pueblo y los caseríos como una transformación global de la sociedad aún queda por determinar (...) a través de qué mediaciones el hecho de residir en el pueblo o en los caseríos, y las características económicas, sociales y psicológicas inherentes a ello, pueden actuar sobre el mecanismo de los intercambios matrimoniales (...) (Bourdieu, 2004, p. 110).

La introducción de la noción de habitus -traducción latina del concepto *hexis*, propuesta por Marcel Mauss- apuntaba a dar cuenta de esta mediación subjetiva de las condiciones objetivas sistematizadas por el investigador, gracias a lo cual éstas resultaban eficaces. ¿Por qué las mujeres ya no quieren a los campesinos? ¿Por qué los campesinos no pueden establecer una relación con ellas? Ningún censo, ninguna estadística podía responder a estas preguntas. Su respuesta era, sin embargo, evidente en la observación del baile: era el cuerpo del campesino, con su lentitud y pesadez característica, con la confección barata de su ropa y la torpeza de su expresión lo que hacía de ese acontecimiento un verdadero “choque entre civilizaciones” (Bourdieu, 2004, p. 113). A través del cuerpo del campesino, cuyas características y capacidades Bourdieu unifica mediante la noción de habitus, irrumpe todo un modo de llevar el cuerpo, unas “técnicas corporales” -recurriendo a la noción de Mauss- que es expresión de un tipo de vida ahora rechazada. El cuerpo campesino, percibido como “*signum*” de una sociedad desvalorizada respecto de la vida citadina -con sus modas novedosas, sus ritmos acelerados y sus profesiones liberales-, es objeto de una profunda desvalorización. El campesino, por oposición al hombre de ciudad, deviene acampesinado [*empaysanit*]. Lleva en su andar las actitudes y actividades asociadas

a la vida campesina desde ahora observadas con desprecio y, lo que es central, interioriza esa mirada.

Al verse en semejante situación, al campesino no le queda más remedio que interiorizar la imagen de sí mismo que se forman los demás, por mucho que se trate de un estereotipo. Acaba percibiendo su cuerpo como cuerpo marcado por la impronta social, como cuerpo *empaysaint*, acampesinado (...) (Bourdieu, 2004, p.116).

Su renuencia a bailar pone de manifiesto “la toma de conciencia” de su cuerpo como acampesinado, una “conciencia negativa de su cuerpo que le impulsa a desolidarizarse de él (...), que le inclina a una actitud introvertida, fundamento de la timidez y de la torpeza (Bourdieu, 2004, p.117).

Esbozando lo que luego llamará “dominación simbólica”, Bourdieu advierte que es por mediación de los esquemas perceptuales y cognitivos que los agentes aplican a su situación y en el límite a su propio cuerpo -aquí todavía presentado bajo el vocabulario de la “toma de conciencia”-, que los cambios económicos y sociales hacen mella sobre su modo de vida. El celibato no se desprende mecánicamente de las transformaciones objetivamente reconstruidas sino que hay una dimensión activa del agente social que las hace operantes: son los campesinos los que no pueden casarse, son ellos quienes no consiguen seducir a una mujer o a quienes les da vergüenza presentarse ante ellas.

Así, la condición económica y social influye sobre la vocación al matrimonio, principalmente, a través de la mediación de la conciencia que los hombres adquieren de esta situación. En efecto, el campesino que toma conciencia de sí mismo tiene muchas posibilidades de concebirse como campesino en el sentido peyorativo. Valga como prueba de ello el hecho de que quienes descuelan entre los solteros son o bien los campesinos más “acampesinados”, o bien los campesinos más conscientes y con mayor conciencia de lo que pervive en ellos de campesino. (Bourdieu, 2004, p. 117).

La observación y la escucha de los campesinos son a tal punto valoradas en su práctica sociológica, que asombran las conclusiones a las que arriba Bourdieu pocas páginas después. Una y otra vez, la palabra del informante le sirve de soporte a sus propias hipótesis, le indican qué observar, dónde se juega lo fundamental y qué es lo accesorio. E incluso le muestran que es en el modo en que los campesinos hablan de sí mismos y se

sienten a sí mismos en relación a los demás, donde se juega la mediación subjetiva que hace efectiva la crisis. El malestar vivido por el campesino es algo y mucho más que una “conciencia parcial y fragmentaria” de un dato objetivo, y la verdad “laboriosamente adquirida por la reflexión científica” no funciona, incluso tal como lo muestra el desarrollo de la investigación, como “el fundamento auténtico de esa conciencia”. Bourdieu borra con una mano lo que había escrito con la otra. En la conclusión toda la dimensión activa de la subjetividad en la puesta en forma de un hecho social es reducida a ser una expresión más o menos mistificada de una verdad científica. En cuanto vuelta reflexiva sobre lo dicho y hecho hasta el momento, la conclusión no hace justicia a su propia investigación poniendo así de manifiesto los vaivenes propios de una teoría en construcción.

### **La teoría de la doble verdad: primeras sistematizaciones**

Entre los primeros trabajos dedicados a la teoría de la doble verdad u objetividad, se encuentra *Capital simbólico y clases sociales*, un artículo publicado en 1978 en el *Journal L'Arc*. Si bien no es aquí donde Bourdieu habla por primera vez de esta teoría -construida más bien por esbozos que por momentos inaugurales- sí deja ver allí un tratamiento detenido y explícito sobre la cuestión, que lo hace distinto de otros trabajos.

Aquí Bourdieu vuelve a presentar la idea de la doble verdad en sintonía con lo que había sugerido en *Celibato y condición paisana*. Las dos verdades son por un lado la verdad objetiva, que la ciencia construye mediante métodos objetivistas, y la verdad de los agentes, su conocimiento y representación del mundo social. El artículo se inaugura con una constatación fundamental: estas dos verdades responden a una propiedad de la realidad misma, puesto que es ella la que habilita dos formas de lecturas diferentes. Se puede tratar al mundo social como un conjunto de propiedades materiales “que pueden ser numeradas y medidas como cualquier otro objeto del mundo físico” (Bourdieu, 2013b, p. 2) y como un conjunto de propiedades simbólicas, es decir como un mundo de sentido que, por consiguiente, reenvía necesariamente al sujeto para el cual existen esas propiedades.

**(...) la realidad social es apta para dos lecturas diferentes:** por un lado, aquellos que se arman con un uso objetivista de estadísticas para establecer *distribuciones* (en el sentido estadístico y también económico), esto es, expresiones cuantificadas de la asignación de una cantidad definida de energía social, captadas a través de “indicadores objetivos” (es decir propiedades materiales), entre un gran número de



individuos competitivos; y, por otro lado, aquellos que se esfuerzan para descifrar significados y descubrir las operaciones cognitivas a través de las cuales los agentes las producen y descifran (Bourdieu, 2013b, p. 2). -la negrita es nuestra-.

La tesis de Bourdieu, en este punto, radica en afirmar que la representación y la voluntad - vale decir la experiencia subjetiva- es tan objetiva como los datos estadísticos. Pero junto con esto se observa una primera ambigüedad, porque a un tiempo y sin distinción Bourdieu señala que la realidad es doble - por cuanto es materia y sentido- y que es una sola, aunque apta para distintos enfoques. Y ciertamente no es lo mismo afirmar que hay dos verdades sobre una misma realidad -cuestión que nos reenvía a una dimensión epistemológica- que decir que es la misma realidad la que es doble -dimensión necesariamente ontológica-. Esta ambigüedad se hace visible cuando al pensar esta dualidad en relación al problema de la clase social, Bourdieu afirma;

Los grupos sociales, y en especial las clases sociales, **existen dos veces**, por así decirlo, y lo hacen **previo a la intervención de la mirada científica misma: existen en la objetividad del primer orden**, aquella que es registrada por la distribución de propiedades materiales; y **existen en la objetividad de segundo orden, aquella de las clasificaciones contrastadas y las representaciones producidas por agentes** sobre la base de un conocimiento práctico de estas distribuciones como las expresadas en los estilos de vida. Estos dos modos de existencia no son independientes, aun cuando las representaciones disfrutan de una autonomía definida con respecto a las distribuciones (...) (Bourdieu, 2013b, p. 5). -la negrita es nuestra-.

Sin resolver estos malentendidos, lo que Bourdieu pretende introducir en este artículo, es la existencia de un tipo de capital cuya objetividad se deriva necesariamente del sentido con el que es percibido, apreciado y valorado, puesto que en ello radica toda su especificidad: el “capital simbólico”. Hay una suerte de trasmutación, indica Bourdieu, de cualquier especie de capital en la medida en que es reconocido. Un capital, no importa cuál sea su naturaleza -capital social, académico, cultural, económico etc.- deviene “capital simbólico” cuando es percibido con los esquemas predispuestos a valorarlo. Y este reconocimiento del sentido y del valor tiene su eficacia propia dado que es por mediación del sentido, que una diferencia -contingente e histórica- deviene signo de *distinción* -necesario y natural-.

Las diferencias objetivas entre las posiciones sociales, producto de la distribución desigual de las propiedades y beneficios materiales, al ser percibidas por los habitus predispuestos a ellas, devienen *distinciones* reconocidas. La dimensión simbólica contribuye a legitimar, dando crédito de su *distinción* como una propiedad natural, a las distribuciones desiguales producidas por la historia. Opera de este modo una suerte de “alquimia social” (Bourdieu, 2013b, p.7), transfigurando la verdad objetiva de los fenómenos sociales en una representación legitimada que, por ello mismo, se presenta bajo el aspecto de lo natural. La eficacia del sentido con que los agentes comprenden sus prácticas, radica entonces en organizar el mundo como yendo de suyo, en funcionar como una suerte de “adhesión tácita” o “creencia encantada”, porque, como parece hacerlo un objeto sometido a impulsos mágicos, es capaz de suscitar por sí sola comportamientos, elecciones o rechazos. Como en el Béarn, los campesinos, al percibirse bajo la esquemas dominantes -los propios de la vida citadina-, se imponían ellos mismos sus límites. La magia de la dominación a través del sentido, de la dominación simbólica, radica en que parece actuar sin una causa evidente, porque lo que no se ve es que es la dimensión activa de la propia subjetividad la que es puesta al servicio de la dominación.

En este artículo se encuentran ya desarrollados los conceptos que en *Celibato y condición paisana*, aparecían todavía muy germinalmente: habitus, dominación simbólica, capital simbólico, alquimia social. Se trata de un texto de un Bourdieu que ya cuenta con el *Esbozo de una Teoría de la práctica* -publicado en 1972- y que viene trabajando en una de sus obras más importantes, *La distinción* (1979). Sin embargo persiste, entre ambos, una continuidad fundamental: aún cuando haya especificado la eficacia del sentido en el mundo social y su modo de tratamiento por parte del investigador, Bourdieu sigue pensando que la verdad objetiva que la ciencia reconstruye es el fundamento de las creencias y representaciones, en suma de los habitus. Son las posiciones y las condiciones de existencia a ellas asociadas, objetivamente construidas por la ciencia en función del estado de distribución de los capitales, lo que produce los habitus, es decir los sistemas de esquemas perceptuales, cognitivos y comportamentales de los que depende el sentido de las prácticas.

(...) la representación que los agentes forman de su posición en el espacio social (...) es el producto de un sistema de esquemas de percepción y apreciación (*habitus*) que es él mismo el producto encarnado de una condición definida por una posición definida en distribuciones de propiedades materiales (objetividad I) y de capital simbólico (objetividad II). (Bourdieu, 2013b, p.6)

Esta incidencia de las estructuras objetivas sobre la génesis de las estructuras del habitus, vuelve a aparecer pocos años después en *El sentido práctico* (1980), donde al definir esta noción Bourdieu afirma:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistema de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones (...) (Bourdieu, 2007, p. 86)

Pasajes como éste, tomados aisladamente, han propiciado lecturas de la teoría del habitus como exponente de una sociología reproductivista y objetivista<sup>1</sup>. Pero, podría decirse que son las ambigüedades que persisten en su teoría de la doble verdad u objetividad, por otra parte poco trabajada por sus comentadores, en donde radica la raíz de las dificultades interpretativas y de lecturas que afirman para Bourdieu todo aquello que él mismo explícitamente criticó. En efecto, calificar la sociología de Bourdieu como reproductivista en cuanto sostendría la pasividad de los agentes -como muchos han identificado en su teoría del habitus- supone desconocer la importancia que, desde sus primeros trabajos, Bourdieu le ha concedido a las vivencias y experiencias de los agentes. La teoría del habitus surge de su apreciación del desgarramiento de los campesinos argelinos descampesinados y de la identificación de la eficacia propia de las formas simbólicas y comportamentales que, como suerte de “supervivencias”, persistían aún cuando hubiesen desaparecido las estructuras económicas en las que estaban inmersas.

Sin embargo es cierto que, aún cuando brinde herramientas para sortear el reproductivismo, señalando en más de una ocasión la dimensión plástica, abierta y modificable del habitus,

<sup>1</sup> Para más información sobre las críticas a Bourdieu de reproductivista y objetivista Cfr.: King, A. “Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A ‘Practical’ Critique of the Habitus” en *Social theory* (Nov., 2000), Vol. 18, No. 3, Washington, American Sociological Association. Pp. 417-433., Boltansky, L. (2014), *De la crítica, compendio de una sociología de la emancipación*, España, Akal. Schinkel, W.y Tacq, J, (2004), “The Saussurean Influence in Pierre Bourdieu’s Relational Sociology” en *International Sociology*, Nº 19, pp. 51–70. Potter (2000), “For Bourdieu, Against Alexander: Reality and Reduction” en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Nº 30, Oxford, 2000, 229–246., Lahire (2005), *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, Marqués Perales (2006) “Bourdieu o ‘el caballo de Troya’ del estructuralismo”, en *Reis*, Nº 115, pp. 69–100.

persiste como dificultad comprender de qué manera las “estructuras objetivas” que la ciencia identifica podrían crear algo así como un cuerpo socializado. Porque si estas estructuras objetivas son la verdad “laboriosamente construida por el investigador” como parecían serlo en *Celibato y condición paisana*, resta dar cuenta de ¿cómo se pasa de un saber objetivamente construido a un saber encarnado, un comportamiento? ¿cómo es posible que un conocimiento socialice?.

Pero Bourdieu nunca quiso decir que las estadísticas construyen habitus, lo cual es por lo menos un sinsentido, porque lo que se pone en juego ciertamente en estas tesis sobre la génesis del habitus, es una nueva noción de objetividad. Ya no entendida como la objetividad de la ciencia sino como intersubjetividad. Es objetivo aquello que es sostenido intersubjetivamente. Dicho esto, la objetividad que produce habitus no es aquella de la que hablan las regularidades estadísticas sino los comportamientos sedimentados en las cosas, las clasificaciones que organizan el lenguaje y que enclasan aún sin la intención explícita de enclasar, en suma el comportamiento del otro. Es el sentido manifiesto en el cuerpo del otro, lo que es interiorizado. Esta noción de objetividad como intersubjetividad, aunque nunca explicitada por Bourdieu, está a la base de una profunda transformación de la teoría de la doble verdad, que se hace perceptible a partir de sus análisis sobre el intercambio de dones (*El sentido práctico*) y en su explicitación del “modelo general de la economía de los bienes simbólicos” (*Razones prácticas*). Tomando al intercambio de dones de Marcel Mauss como su paradigma, la teoría de la doble verdad ya no sólo refiere a la oposición entre la verdad subjetiva y la verdad de la ciencia. La doble verdad anida ahora en la práctica misma de los agentes tal como ellos la viven. Apunta a comprender la multiplicidad de sentidos que habitan las prácticas y a dar cuenta del modo en que pueden convivir a pesar incluso de ser contradictorios. La práctica de los agentes, tienen más sentido del que explícitamente afirman, de aquellos sentidos que, porque se presentan a la conciencia, sirven para justificar sus comportamientos o para explicarlos. Pero los sentidos irreflexivos, incluso anteriores a la palabra y cuya expresión más evidente es el malestar, el sufrimiento o la frustración, forman parte de la verdad de sus propias prácticas. Verdad entendida como objetiva, no por estar científicamente construida, sino porque se encuentra sostenida por la creencia de todo el colectivo.

La transformación de la teoría de la doble verdad, ligada como se ha dicho a una nueva noción de objetividad -de raíz fenomenológica- produce el desplazamiento antes mencionado: deja de indicar una relación de fundamentación entre ambas verdades para

mostrar un vínculo de entrelazamiento y puesta en forma. Si los sentidos que anidan en las prácticas son múltiples e incluso contradictorios, la posibilidad de un comportamiento radica en la elaboración de esa multiplicidad. Porque es una de las propiedades de la práctica el hecho de ser práctica, en el sentido estricto del término, es decir de poder resolver de la manera más eficiente una situación planteada como problema y la idea misma de contradicción mina esta practicidad. ¿Quién puede amar y no amar a la vez? ¿Esperar y no esperar? ¿Ser interesado y desinteresado al mismo tiempo? Hay todo un trabajo de elaboración simbólica que, como el trabajo del sueño, hace compatible estas verdades. Las prácticas son el producto de un entrelazamiento o, como los síntomas freudianos, de una “formación de compromiso” entre sus múltiples sentidos. La sociología de Bourdieu se abre, casi imperceptiblemente, a la producción de una lectura sintomática.

### **La objetividad de lo subjetivo**

Introducir la noción de habitus como elemento central en su teoría de la práctica fue para Bourdieu la manera de incluir en el objeto de estudio de la sociología “el conocimiento que los agentes (...) tienen del mismo” (Bourdieu, 1988b, p. 478). Sin embargo, su desafío radicaba en el estatuto que habría de tener tal conocimiento, porque inútil sería esta exigencia si éste se tratase de un mero “reflejo” de lo real. A diferencia de lo que afirma toda forma de objetivismo, para Bourdieu el conocimiento de los agentes no puede ser concebido como un mero “registro pasivo” sino que revela un “aspecto activo”, un “poder propiamente constituyente” (Bourdieu, 1988b, p. 478) que funciona como mediador entre las condiciones objetivas de existencia y las prácticas de los agentes.

Esta cuestión fue especialmente trabajada en *La distinción*, obra capital mediante la cual Bourdieu se proponía dar cuenta del modo en que las diferencias de clase, objetivamente identificadas mediante el estudio de un orden de distribución de los poderes sociales - propiedades, poder adquisitivo, nivel de instrucción etc.- se consolidaban gracias al modo en que los agentes se clasificaban y clasificaban a los demás, por ejemplo en el consumo. La percepción de sí y de los otros y, por consiguiente, la comprensión de unas diferencias que trascienden la voluntad de los agentes -por dar un caso, el hecho de nacer en un barrio marginal o no- contribuía a legitimarlas, es decir a naturalizarlas. El gusto, -como dimensión fundamental del habitus- era el modo en que unas “diferencias” de hecho, se

volvían “distinciones” reconocidas, por cuanto interiorizadas y vividas como espontaneidades del cuerpo.

Esta dimensión activa del conocimiento práctico -del habitus- es lo que impide pensar que los agentes respondan mecánicamente a determinadas condiciones. Por el contrario, hay en toda práctica una actividad estructurante que es fruto de un sistema de esquemas, y que “constituidos en el curso de la historia colectiva, son *adquiridos* en el curso de la historia individual, y funcionan *en la práctica y para la práctica* (y no para unos fines de puro conocimiento)” (Bourdieu, 1988b, p. 478).

El reconocimiento del valor estructurante o constituyente de la dimensión del sentido y su incidencia en la producción y reproducción del orden social es lo que, poco tiempo después de *La distinción*, Bourdieu tematiza explícitamente, en el capítulo nueve de *El sentido práctico*, bajo el título “La objetividad de lo subjetivo”. Capítulo en donde se hace visible la ampliación de la noción de objetividad al ámbito del sentido y la existencia subjetiva.

Aquí Bourdieu vuelve sobre lo que ya había dicho en el artículo de 1978 afirmando que la objetividad de la existencia social no puede reducirse a un conjunto de propiedades materiales susceptibles de ser cuantificadas, porque esa materialidad es siempre un objeto de conocimiento para los agentes sociales. De modo que toda propiedad material -todo orden de distribución de los capitales- es al unísono una propiedad simbólica, por cuanto es percibida, comprendida, valorada. Es decir por cuanto siempre tiene un sentido para alguien.

Debido a que los individuos o los grupos son definidos no solamente por lo que son, sino también por lo que tienen la reputación de ser, por un ser percibidos que, incluso si depende estrechamente de su ser, no es jamás reductible a ese ser, la ciencia social debe tomar en cuenta las dos especies de propiedades que están objetivamente ligadas a ella: por un lado unas propiedades materiales que, empezando por el cuerpo, se dejan enumerar y medir como cualquier otra cosa del mundo físico, y por otro unas propiedades simbólicas que no son más que las propiedades materiales cuando son percibidas y apreciadas en sus relaciones mutuas, es decir como propiedades distintivas. (Bourdieu, 2007, p.217)

La existencia social, en su objetividad, contempla tal ambigüedad que la hace susceptible de dos tipos de abordajes diferentes. Puede tratársela como un conjunto de propiedades medibles al tiempo que como un conjunto de propiedades con sentido. Y es esta

ambigüedad, este carácter “intrínsecamente doble” (Bourdieu, 2007, p.218) de la realidad lo que le exige a la sociología diferentes tratamientos metodológicos. La ampliación de la noción de objetividad, capaz ahora de contemplar la dimensión del sentido, es la condición para que la subjetividad sea un terreno de estudio para la sociología. Porque al decir que lo que habitualmente se considera subjetivo -creencias, afectos, opiniones, sufrimientos- tiene una objetividad, lo que Bourdieu quiere afirmar es que esa dimensión del sentido posee una existencia que no está confinada en una interioridad inaccesible y que, por lo tanto, puede y debe ser un objeto de estudio para la sociología. La dimensión del sentido es aprehensible en las prácticas sociales, en las maneras de hablar, en las formas de afectividad, en el modo de llevar el cuerpo, en las elecciones del consumo etc. y tiene tanto una regularidad, es decir una lógica, una coherencia como una eficacia. Eficacia que consiste en su contribución a la reproducción de la objetividad de las relaciones de fuerza, inteligibles éstas, a través de la verdad objetiva que el analista construye mediante operaciones de objetivación.

Verdad objetiva, objetivación y objetividad son nociones que, aun cuando Bourdieu no se dedique a diferenciarlas explícitamente, operan señalando dimensiones distintas.

La verdad o definición objetiva es aquella que responde a las exigencias de un primer momento de la investigación. Un momento crítico que consiste en la “destrucción” de las representaciones, opiniones, afectos que los agentes sociales tienen del objeto de estudio, mediante instrumentos de objetivación -como estadísticas, esquemas, cuadros sinópticos, mapas, planos, etc.- que permiten observar relaciones que no se hacen visibles en la experiencia fenoménica. La verdad o definición objetiva es resultado de operaciones de objetivación. Sin embargo esta verdad no capta la totalidad de la realidad social o de la objetividad de lo social. Decir que el objetivismo es reduccionista equivale a decir que “al objetivismo le falta objetividad” (Bourdieu, 2007, p. 173).

La objetividad, en cambio, alude a la existencia de propiedades simbólicas y materiales, previa a la intervención del investigador y cuya labor éste pretende aprehender. La objetividad es lo que Bourdieu entiende por realidad, por oposición a un universo imaginario. Es este sentido de imaginario el que se pone en juego en el capítulo titulado “La antropología imaginaria del subjetivismo”, en el que Bourdieu, criticando a Sartre afirma que;

Si el mundo de la acción no es otra cosa que **ese universo imaginario** de posibles intercambiables, el cual depende enteramente de los decretos de la conciencia que lo

crea, y **por lo tanto enteramente desprovisto de objetividad**, si es conmovedor porque el sujeto elige ser conmovido, indignante porque elige indignarse, entonces las emociones y las pasiones, pero también las acciones mismas son tan sólo juegos de la mala fe (...) (Bourdieu, 2007, p. 69) -la negrita es nuestra-.

Las propiedades materiales que el analista sistematiza a partir de la utilización de un conjunto de sistemas de clasificaciones -género, edad, profesión etc.- puestos a operar en los procedimientos de objetivación -por ejemplo en las estadísticas-, no son un invento singular del investigador. Por el contrario, éste pretende construir un modelo de intelección capaz de responder a unas regularidades que existen y organizan el mundo social. La verdad objetiva es un modo controlado, reflexivo y sometido a la vigilancia epistemológica de relacionarse con la objetividad de lo social. Pero asimismo es un modo, como se dijo, insuficiente, porque esta objetividad tiene una dimensión que no se deja aprehender bajo esos procedimientos: la objetividad del sentido. El problema radica entonces en comprender cuál es su modo de existencia. La objetividad de lo subjetivo existe bajo el modo de la sedimentación del sentido en los esquemas cognitivos, perceptuales y comportamentales que organizan la experiencia no sólo de un agente singular, sino del colectivo. Se trata de un modo de aprehensión del mundo social a partir de esquemas que, por ser prácticos y estar sostenidos por la creencia del grupo -a la que Bourdieu denominó *collusio*- no se encuentran sometidas al control epistémico al que sí lo están las disposiciones reflexivas de la ciencia. Dicho esto la oposición ciencia y vivencia no equivale a la de verdad/ilusión, ni a la de fundamento y lo fundado, sino a dos modos de acceso a una realidad u objetividad que es “*intrínsecamente doble*”.

Y sin embargo, el gran aporte que aparece tanto en *El sentido práctico* como en *Razones prácticas*, radica en pensar el vínculo entre ambas formas de objetividad y a sostener que el orden social consiste en una suerte de entrelazamiento entre ambas. Las propiedades materiales que registra la ciencia en su “momento objetivista”, son construidas como relaciones de fuerza -por ejemplo las relaciones de clase- a expensas del reconocimiento que los agentes sociales hagan o no de su pertenencia a una clase. Sin embargo estas relaciones de fuerza, no pueden sostenerse sino es a través de un modo en que son vividas, esto es reconocidas/desconocidas, comprendidas, legitimadas. Pero la objetividad del sentido vivido no construye la legitimación de la desigualdad por ser un acceso deformado, ideológico de la “verdad objetiva”, sino por medio del reconocimiento de esa objetividad



que la ciencia sistematiza a su manera. Reconocimiento que es un conocimiento práctico al tiempo que una forma de “desconocimiento activo”.

Esto significa que aquella objetividad que permite la construcción de esquemas de intelección objetivos no es únicamente accesible a la ciencia. Si su reproducción depende del reconocimiento, es decir de las formas de legitimación o adhesión subjetiva es porque en la práctica, en la comprensión inmediata de la experiencia hay un modo de acceso a esa objetividad. El reconocimiento de las relaciones de fuerza -piénsese por ejemplo en todas las formas de reconocimiento de las imposiciones estatales: carnet de identidad, diferencias de género, límites geográficos, husos horarios etc.- es producto del desconocimiento de esas relaciones. Pero ese desconocimiento es activo porque no refiere a una falta de conocimiento -lo cual induciría a pensar en cierta pasividad- sino a un modo particular de elaboración simbólica, a la que Bourdieu se refirió recurriendo sistemáticamente a la noción sartreana de “mala fe”, y a las nociones freudianas de negación y represión.

La relación entre la objetividad de las relaciones de fuerza y la objetividad de las relaciones de sentido no es una relación de determinación, sino que es una suerte de entrelazamiento producido por la actividad de una elaboración simbólica, una “alquimia”, que mediante procedimientos tales como la negación, la represión, la eufemización, la mala fe, consigue legitimar esas relaciones de fuerza y por consiguiente perpetuarlas.

### **Intercambio de dones y alquimia simbólica**

El *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, por múltiples motivos resulta ser un capítulo central en la teoría de la doble verdad. Por un lado, porque las discusiones que suscitó, principalmente la crítica e interpretación de Lévi-Strauss, se le ofrece a Bourdieu como un ejemplo de los abordajes objetivistas y subjetivistas que se proponía superar. Pero, por otro, porque la lectura que él mismo desarrollará del *Ensayo*, le permitirá ver con suficiente claridad un mecanismo que luego generalizará como la lógica propia de las formas de intercambio simbólico: la “alquimia social”.

Bourdieu reconoce que el abordaje objetivista de Lévi-Strauss había dado cuenta de la dimensión estructural del intercambio y con ello, identificado su “verdad objetiva”. Allí donde parecía haber una sucesión de actos discontinuos -la obligación de dar, de recibir y de devolver- Lévi-Strauss llamaba a percibir una totalidad, una estructura de reciprocidad como fenómeno primitivo. A su juicio, la falencia de Marcel Mauss, consistía en haberse

dejado mistificar por las creencias de los indígenas al explicar la unión de los tres momentos del intercambio recurriendo a las razones que los propios involucrados daban de su comportamiento: la existencia de un espíritu en la cosa que obligaba a devolver, el *hau*. La discusión que entabla Lévi-Strauss con Mauss podría ser pensada, en la perspectiva de Bourdieu, como la oposición entre un abordaje objetivista -que coloca en un segundo plano las creencias subjetivas al considerar que es en la dimensión estructural de los fenómenos donde se juega su clave de intelección- y otro subjetivista, por cuanto pretende explicar el fenómeno recurriendo a las explicaciones con la que los agentes justifican sus prácticas. Sin embargo Bourdieu no tomará partido por ninguno de ellos en detrimento del otro, sino que a su juicio, ambos serán necesarios para comprender este tipo de intercambios.

Todo don, en su verdad objetiva, responde a una estructura de reciprocidad. De modo que aquello que se regala siempre tiene una contraprestación a cambio, y sin embargo esta verdad no dice todo lo que el don es. Porque si éste no se presenta bajo la forma del desinterés, es decir si se desvela su carácter recíproco, el don se destruye como tal. Tan pronto alguien regala esperando que le den algo a cambio, colocando el interés particular en el principio de su acción, el don se convierte en un simple toma y daca. Es condición para que el regalo exista, el hecho de que se lo dé desinteresadamente, aún cuando éste se sostenga en una estructura de reciprocidad. Pero el aporte de Bourdieu radica en mostrar que los agentes no son absolutamente ignorantes de la reciprocidad subyacente al intercambio de dones. Cuando, por algún motivo, alguien no responde como esperaríamos que lo haga -brindando un favor necesario, respondiendo un llamado, asistiendo a una invitación etc.- se hace presente a la experiencia, la expectativa de la contraprestación bajo la forma de la ofensa, el menosprecio o la ingratitud. “Yo siempre estoy cuando me necesita y él no fue capaz de venir a verme”, “Siempre le di todo y me responde de esta manera” etc. La verdad objetiva del intercambio se manifiesta bajo la forma de afecto.

Los dones tejen relaciones entre las personas. Mediante gestos, cortesías, regalos, atenciones, en apariencia anodinas, se van estableciendo alianzas que la ingratitud pone en riesgo. Quien da, tiene un interés en dar, porque dando se da a sí mismo, es su propio valor simbólico, es decir el reconocimiento que los otros tienen de él, lo que se pone en juego y lo que se acrecienta en cada don satisfactorio.

El mecanismo de los intercambios de dones le permitió a Bourdieu dar cuenta del particular modo de dominación en una economía precapitalista como la de la Cabilia. En la sociedad Cabil no estaban dadas las condiciones para una dominación indirecta e impersonal,

asegurada por la lógica del mercado del trabajo, principalmente porque las relaciones abiertamente económicas eran rechazadas por todo el grupo. Motivo por el cual las tierras estaban excluidas de la circulación, los mercados permanecían aislados, impidiendo que se integraran como un mecanismo único, y una oposición fundamental organizaba los intercambios: las transacciones del mercado eran “la malicia sacrílega” por oposición a las relaciones de “buena fe” propia de los intercambios entre parientes y conocidos. Estas características tenían por función “mantener las disposiciones calculadoras favorecidas por el mercado fuera del universo de las relaciones de reciprocidad” (Bourdieu, 2007, p.198). Sin embargo esto no significaba que el orden de redistribución fuera objetivamente igualitario. No todos tenían lo mismo. Pero, aunque existiera la explotación y la diferencia económica, al ser rechazada, debía borrar su fisonomía, eufemizarse porque su manifestación explícita colocaba de inmediato frente al desprestigio de todo el grupo. Lo que Bourdieu llama “alquimia” es el mecanismo colectivo por medio del cual se producía la transfiguración de las relaciones de dominación económica en relaciones legitimadas por medio de la reconversión del capital económico en un capital reconocido y legitimado: el “capital simbólico”. El rechazo colectivo de las disposiciones calculadoras y la acumulación, hacían que la distribución desigual de los capitales económicos sólo pudiera mantenerse al precio de su negación. Esto es lo que Bourdieu descubre en una institución Cabil: la relación entre el amo y su *khammes*. El *khammes* era una suerte de aparcerero cuyo vínculo con el amo podría ser visto como una relación entre capital y trabajo si no fuera por el hecho de que todo en el comportamiento de ambos negaba esa relación. Para que el amo pudiera mantener los servicios del *khammes*, debía hacer que éste se consagre a sus intereses y legitime la relación de fuerza asimétrica que mantenía con él. La dominación económica se eufemizaba en el trato igualitario y familiar que unía al amo a su *khammes*: sus hijos jugaban juntos, el *khammes* se manejaba casi como si fuera el dueño de la tierra, el amo le ayudaba a arreglar los matrimonios etc.

Dada la ausencia de un verdadero mercado de trabajo y la escasez (y por ende la carestía) del dinero, el dueño no podía servir mejor a sus intereses que tejiendo día a día, a costa de cuidados y atenciones incesantes, los lazos tanto éticos como “económicos” que lo unían perdurablemente a su *khammes* (...). (Bourdieu, 2007, p.205).

Las relaciones de dominación, al no estar aseguradas por mecanismos impersonales debían tejerse día a día a costa de una “negación práctica” de la dominación. Bourdieu recupera así la noción freudiana de negación [*Verneinung*] pero ampliándola al ámbito del comportamiento. Es en la práctica, en el modo de llevar el cuerpo, en los usos amistosos y familiares del lenguaje, en el lazo afectivo con el otro, donde se niega la verdad de la relación entre ambos. La dominación económica, que de presentarse abiertamente suscitara el rechazo del *khammes*, es aceptada y legitimada por éste, al eufemizarse, negarse, y presentarse como vínculo afectivo. Esta trasmutación, tejida en los innumerables y anodinos intercambios, suponía el pasaje de una dominación abierta a una forma de dominación simbólica.

Aunque característica de las economías precapitalistas, Bourdieu encontrará que en las sociedades contemporáneas estas formas de dominación permanecen intactas en los “mercados de los bienes simbólicos”, es decir en aquellos campos cuya autonomía es conquistada a partir del rechazo explícito de la economía: por ejemplo el campo religioso y el campo artístico pero también en la política y la familia. En ellos, el comportamiento de los agentes niega la verdad objetiva, es decir la relación de dominación o de fuerza abiertamente económica que lo organiza, porque su aceptación explícita amenazaría su existencia.

En el campo del arte -cuya ley fundamental expresada en la tautología “el arte por el arte” rechaza toda forma de dependencia o interés económico- las actividades económicas de los editores, las galerías y los artistas se realizan negándose. Bourdieu observa esto por ejemplo en el vocabulario utilizado para señalar las profesiones, “el marchante de cuadros prefiere llamarse director de galería; editor es un eufemismo para comerciante de libros, o comprador de fuerza de trabajo literario” (Bourdieu, 1997, p.184).

En el campo religioso, por su parte, es el trabajo organizado bajo la lógica del voluntariado lo que permite negar la relación económica que mantienen los agentes con la Iglesia.

En la empresa religiosa, las relaciones de producción funcionan según el modelo de las relaciones familiares: tratar a los demás como hermanos significa poner entre paréntesis la dimensión económica de la relación. Las instituciones religiosas trabajan de forma permanente, a la vez práctica y simbólicamente, para eufemizar las relaciones sociales, incluidas las relaciones de explotación (como en la familia), transfigurándolas en relaciones de parentesco espiritual o de intercambio religioso, a través de la lógica del voluntariado. (Bourdieu, 1997, p.191)

En *Razones prácticas* Bourdieu ilustra un caso particular que pone de manifiesto lo que sucede cuando se pretende develar la verdad objetiva que la *illusio*, es decir la creencia que organiza el campo religioso, busca continuamente negar. Cuando el sindicato del personal laico de la Iglesia trató de definir las profesiones que representaba, se enfrentó con el rechazo de estas denominaciones por parte de los obispos. Porque las tareas en el campo religioso no pueden ser reducidas a su codificación meramente económica y social.

Quando el personal laico que cumple funciones profanas tales como telefonista, de secretaria o contable, formula reivindicaciones, tropieza con la tendencia de los clérigos a considerar la función que ejerce como un privilegio, un deber sagrado. (Bourdieu, 1997, p. 192).

De igual modo “el sacristán no tiene un “oficio” [sino que] lleva a cabo un servicio divino” (Bourdieu, 1997, p. 189). Cuando entrevistado sobre los servicios que ofrece, el director de las peregrinaciones habla de los peregrinos como “clientes”, no puede hacerlo sino bajo la forma del chiste y estallar en risa. La risa de los obispos, suscitada ante la verdad de su práctica como una relación de fuerza, funciona como un índice que la mirada del sociólogo debe atender.

En Argentina, por ejemplo, esto queda claro en los procesos de deslegitimación de la lucha sindical docente. Ni bien el maestro se reivindica como trabajador, hace paro y reclama mejoras salariales, se suscita un malestar generalizado que se presenta en la forma de discursos que refieren a la corrupción de la tarea docente. Ésta deja de ser lo que “tiene que ser”, actividad desinteresada hecha por el amor al conocimiento, a la patria y a los alumnos -las maestras consideradas como “segundas mamás”- para convertirse en una actividad sindicalizada -y por ello mismo corrupta- que “toma de rehenes a los chicos”.

Los mercados de los bienes simbólicos son mercados organizados en función de una forma muy particular de interés: el desinterés. Es decir son mercados en los que el interés sólo puede presentarse bajo la forma del desinterés.

Lo que Bourdieu encuentra claramente manifestado en los intercambios de dones y que considera propio de la lógica de los intercambios simbólicos, es el hecho de que no hay comportamientos que sean completamente arbitrarios, incoherentes o azarosos. Porque todo lo que los agentes hacen, aún las prácticas más generosas y desinteresadas tiene un interés,

es decir una razón de ser, una apuesta subjetiva, una investidura libidinal. Buscando correrse de la connotación economicista y racionalista de la noción de interés, Bourdieu utilizará nociones como la de libido, *illusio* o inversión para dar cuenta de la razonabilidad inherente a las prácticas sociales. Lo cual no significa que éstas estén motorizadas por razones conscientes, ni intereses explícitos, sino que en lo que se hace se encuentran comprometidas disposiciones corporales y subjetivas que, adquiridas desde la primera infancia y por ello “sepultadas” en lo más profundo del habitus, organizan y orientan los comportamientos. Aun cuando los agentes desconozcan los motivos de su acción, que se le presenta más bien como respuesta espontánea a la urgencia de la situación que como producto de motivos especificados y susceptibles de inventariarse, e incluso aun cuando puedan dar una justificación *a posteriori* de lo que se hizo o las razones por las cuales algo se va a hacer, para Bourdieu en las practicas siempre hay más sentido del que se reconoce. Volviendo al caso de los regalos, quien regala algo, por ejemplo, sabe muy bien que lo está haciendo porque quiere, que no espera nada a cambio. Expresiones como “no es nada” ante la manifestación de gratitud son prueba de ello. Y sin embargo, sabe también que espera una retribución, que espera del otro que se comporte a la altura de su comportamiento. Quien recibe sabe que recibe un regalo, pero a la vez sabe que está en deuda, y que en algún momento podrá ser él quien ocupe la posición de dador. Al intercambiar regalos sabemos cómo comportarnos, sabemos sentirnos agradecidos y actuar en consecuencia. Sabemos, por ejemplo, que la retribución debe hacerse esperar. Un regalo devuelto prontamente resulta ingrato. Hay toda una suerte de “cálculo moral” (Vommaro, Quirós, 2011) respecto de lo que damos, el momento, la elección del don etc. que organiza el intercambio. ¿Pero cómo sabemos todo esto? ¿Es lo mismo saber que soy desinteresado al dar que saber que estoy en deuda cuando recibo? ¿Son acaso saberes de la misma naturaleza? ¿Son saberes coherentes entre sí? El intercambio de dones pone de manifiesto la doble verdad inscripta al interior mismo de la experiencia subjetiva, porque en su seno conviven saberes no sólo diferentes sino también contradictorios. El interés del don no puede convivir explícitamente con el desinterés del dar, sino a condición de afirmar para todos los agentes sociales un cinismo radical, cuestión que Bourdieu no acepta en absoluto. En el intercambio de dones, y Bourdieu lo hará coextensivo a todas las formas de intercambios simbólicos, la verdad sobre el intercambio -su reciprocidad- es un “secreto a voces” (Bourdieu, 1997, p.165), cuya manifestación explícita es tabú porque tiene el rechazo de todo el colectivo.

El silencio sobre la verdad del intercambio es un silencio compartido. (...).Se podría sentir la tentación de afirmar que la verdad objetiva del intercambio de obsequios es, en un sentido, *common knowledge*: sé que sabes que, cuando te doy, sé que me devolverás, etc. Pero lo que no ofrece lugar a dudas es que la explicitación de ese secreto es tabú. Todo ha de permanecer implícito. (Bourdieu, 1997, p.166)

Hay una multitud de mecanismos sociales sedimentados en los giros del lenguaje, en las formas de cortesía, en las prácticas rituales -sacarle el precio a los regalos, envolverlos etc.- e incorporados bajo la forma de disposiciones, que sostienen el desconocimiento colectivo de la verdad objetiva del intercambio. Pero porque lo sostienen y lo producen, estos mecanismos y disposiciones son activos y conocen esa verdad que al mismo tiempo rechazan. Todo sucede “como si”. Como si se supiera y no se quisiera saber la verdad del don. De ahí que el desconocimiento no sea mera conciencia falaz, distorsionada, sino actividad simbólica, elaboración, como el trabajo del sueño que opera en la transmutación de una verdad inconsciente que es rechazada. Elaboración que permite satisfacer un interés particular haciendo todo como si no se lo hiciera, asumiendo la forma desinteresada del don.

Ese proceso de transmutación de la verdad objetiva, que no es sino la relación de fuerza que anida en todo intercambio -pues la posesión de lo distribuible es desigual- es precisamente la “alquimia simbólica”. La alquimia alude entonces al proceso de transmutación de la verdad objetiva en una verdad eufemizada, transfigurada y fue desarrollada para dar cuenta del proceso de legitimación de las relaciones de dominación. Bourdieu encontró el paradigma de la alquimia simbólica en los intercambio de dones.

El intercambio de dones es el paradigma de todas las operaciones gracias a las cuales la alquimia simbólica produce ese real negando lo real que apunta a la conciencia colectiva como desconocimiento colectivamente producido, sostenido y mantenido por la verdad "objetiva". (Bourdieu, 2007, p.176).

Es en la forma que asumen los intercambios -las palabras, los gestos, las cortesías, las visitas- que se niega la verdad de la dominación. Hay una suerte de “encantamiento” de la violencia abierta, de las relaciones de fuerza, cuando éstas son sometidas a una puesta en

forma, transfiguradas, eufemizadas, y que otorga crédito al dominante contribuyendo, por consiguiente, a la naturalización de su posición.

Bourdieu llamó de muchas maneras a ese proceso de elaboración de la verdad objetiva de los intercambios. Como se dijo, se refirió a ella aludiendo a los mecanismos de defensa freudianos como la negación [*Verneinung*] y la represión<sup>2</sup>. Sin embargo, el uso de ambas nociones no es del todo rigurosa respecto de la interpretación psicoanalítica. Sin detenerse en sus notables diferencias, ambos términos son usados casi como sinónimos e incluso vinculados con la noción de mala fe o autoengaño<sup>3</sup>.

<sup>2</sup>En 1925 Freud consagró un artículo titulado *La negación (Die Verneinung)*, a la explicación de uno de los mecanismos de defensa contra las mociones de deseo inconscientes. Llamo “negación” o “denegación” (*Verneinung*) al proceso por el cual un contenido reprimido accedía a la conciencia a “condición de dejarse negar”. De este modo Freud daba cuenta de la escisión entre las funciones intelectuales respecto de los procesos afectivos, puesto que si bien el contenido de la representación inconsciente accedía a la conciencia, el signo de la negación daba cuenta de que lo hacía acompañado de un rechazo en el orden de la afectividad. “La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido. Se ve cómo la función intelectual se separa aquí del proceso afectivo”. Freud, S. (2006), *Obras completas*, Vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, p. 253. La negación es la forma que asume un contenido inconsciente para satisfacer simultáneamente las mociones de deseo reprimidas y las exigencias de la conciencia ante la cual éstas resultan intolerables.

En el artículo de 1915, dedicado a la represión (*Verdrängung*), Freud afirmó que la esencia de ésta consistía en “rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejado de ella”. La represión es entonces lo que perturba el vínculo con la conciencia. Distinguió en ella tres tiempos. El primero, lo entendió como una suerte de “represión primitiva” que recae no sobre la pulsión sino sobre su delegado en la psique-la representación-. Representaciones que, por consiguiente, no acceden a la conciencia y a las cuales queda fijada la pulsión, formando un primer núcleo inconsciente que en lo sucesivo funcionará como polo de atracción de otras representaciones. Un segundo tiempo, entendido como la represión propiamente dicha (*eigentliche Verdrängung*) que recae sobre “los retoños psíquicos de la agencia representante reprimida o sobre unos itinerarios de pensamiento que, procedentes de alguna otra parte, han entrado en vínculo asociativo con ella” (Freud, (2013), *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu p.143). Este segundo tiempo de la represión es entendido por Freud como un “esfuerzo de dar casa”. Las representaciones se reprimen porque productoras de displacer en la conciencia son atraídas por un núcleo reprimido inconsciente. Finalmente el tercer tiempo de la represión fue considerado como “el retorno de lo reprimido” bajo la forma de lapsus, actos fallidos, síntomas etc. En este sentido la denegación, en lugar de ser sinónimo de represión –como parece señalar el uso que hace Bourdieu del término- no sería sino un retorno de lo reprimido, siendo la represión su condición de posibilidad.

<sup>3</sup> Para más información sobre la interpretación bourdesiana de estas nociones cfr. Ferme Federico, (2012) “Dominación simbólica y denegación práctica en Bourdieu. Aportes para una teoría de la subjetividad”, en *Actas Congreso REDCOM*, Universidad Nacional de Quilmes. Ferme, Federico (2009), “Fetichismo y capital simbólico. Un acercamiento a la economía afectiva de las prácticas” en *Actas XIII Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación*, Universidad Nacional de San Luis.



Pero lo que estos trabajos permiten ver, casi como en filigrana, es una concepción de la subjetividad constituida por órdenes de sentido diferenciales. Sentidos explícitos, oficiales, que organizan una expresión coherente del yo y sentidos inconfesados, ya sea por ser contrarios a las exigencias del grupo o por ser predominantemente afectivos, ya sea por no contar con los medios para una formulación clara.

La teoría de la doble verdad, deja progresivamente de ser únicamente una teoría de la relación entre la ciencia y la práctica para devenir en una teoría de los múltiples sentidos que se entrelazan en la subjetividad, es decir en los habitus, con el fin de legitimar o consentir con la dominación, haciendo todo como si no se le hiciera, manteniendo y afirmando la decisión libre. Pero Bourdieu parece no reconocer esta transformación al interior de su teoría de la doble verdad, lo cual explica que, por un lado, llame doble verdad a la duplicidad inherente a los habitus y las prácticas puestas en juego en los intercambios simbólicos y por el otro, continúe afirmando que ésta alude a la relación entre la verdad de la ciencia “la verdad objetiva” y la verdad de la vivencia subjetiva. Es preciso enfatizar la distinción entre el pensamiento de la práctica y la práctica de la práctica -imperativo central de su trabajo sociológico- para mostrar el vínculo diferencial que tiene la subjetividad respecto de la objetividad de las relaciones de fuerza que la ciencia objetiva a su manera.

La sistematización de la teoría de la doble verdad, entendida como teoría del carácter diferencial de los sentidos sedimentados en el habitus, permitiría además dar cuenta de que las verdades negadas o reprimidas no son únicamente aquellas que se refieren a la distribución desigual de los poderes sociales, sino también a las adhesiones subjetivas correspondientes a formas pretéritas de la creencia. Es decir a formas de la *collusio* -la creencia colectiva- que porque han sido transmutadas, dejan de organizar las prácticas actuales.

Los estudios que Bourdieu realizó en la Cabila, le permitieron dar cuenta del desgarramiento de los campesinos argelinos, esto es del desdoblamiento de sus habitus, exigidos a operar en un universo violentamente transformado. El argelino descampesinado, continuaba adherido a las lógicas que organizaban el mundo campesino al tiempo que interiorizaba las propias de la economía capitalista, implantadas por el proceso de colonización. Bourdieu vio sus prácticas y sus malestares, como la expresión y el intento de solucionar la contradicción inherente del habitus. De modo que un comportamiento que en apariencia se revelaba insensato -como por ejemplo los campesinos que se dedicaban a vender chucherías en la ciudad sin prácticamente ninguna ganancia- podía comprenderse

como el entrelazo de dos lógicas contradictorias: la lógica de la economía capitalista y la lógica del honor. La sociedad Cabil tradicional veía al trabajo como una función social, un deber del hombre para con el grupo y signo de su honorabilidad. Para la economía capitalista, en cambio, la primera función del trabajo radicaba en procurar una renta en dinero. El campesino subproletario, desprovisto de sus tierras y emigrado a la ciudad, buscaba conservar su honor manteniéndose ocupado, pero lo hacía a través de una actividad que ya nada tenía que ver con una lógica colectiva aunque tampoco fuera reducible a una simple autoexplotación de la fuerza de trabajo. La ocupación de los subproletarios, señalará Bourdieu “no se deja interpretar completamente ni en la lógica del interés y del provecho, ni tampoco *solamente* en la lógica del honor” (Bourdieu, 2017, p.201), porque a la manera de las formas de la *Gestalttheorie*, eran ambiguas, tenían más de un sentido, dependiendo de qué se realizaba como figura y qué como fondo. Pero la ambigüedad de las prácticas no era para Bourdieu un producto de su interpretación -las dos lecturas diferentes sobre una misma realidad como el artículo de 1978 parecía querer decir- sino una propiedad de la realidad misma.

Pero la ambigüedad no está en la aprehensión del objeto, sino en el objeto mismo como el subproletario, el campesino falsamente ocupado se refiere constantemente - cuando vive, piensa o juzga su condición- a dos lógicas diferentes y hasta opuestas. Por ende descubrimos que cada una de las descripciones unilaterales de la realidad basta para dar razón de toda la realidad, pero no de lo que constituye su esencia, a saber: la contradicción. (Bourdieu, 2017, p. 202).

Esto es algo que Bourdieu vio muy claramente desde sus primeras investigaciones y lo que lo convirtió, desde entonces, en un sociólogo del sufrimiento. Porque el sufrimiento anuncia la imposibilidad de la coherencia, el desgarramiento del habitus, su *hysteresis*. El sufrimiento puede ser la expresión afectiva de una vivencia que está adherida, comprometida a exigencias y sentidos contradictorios.

Asimismo, la teoría de la doble verdad, entendida como teoría de los múltiples sentidos que sostienen y le dan su forma a la subjetividad, permite escapar de una concepción del habitus como una totalidad completamente coherente, cuyos principios tenderían siempre a la reproducción del orden establecido. Si bien, es esta imagen del habitus, la que ha tenido mayor difusión, no por ello deja de ser cierto que para Bourdieu, ésta no es sino un caso, y particularmente ejemplar, de lo posible.

**Forma particularmente ejemplar del sentido práctico como ajuste anticipado a las exigencias de un campo**, lo que el lenguaje deportivo llama el “sentido del juego” (como “sentido de la ubicación”, arte de “anticipar”, etc.) da una idea bastante exacta del cruce cuasi milagroso entre el habitus y un campo, entre la historia incorporada y la historia objetivada, que hace posible la anticipación cuasi perfecta del porvenir inscrito en todas las configuraciones concretas de un espacio de juego. (Bourdieu, 2007, p. 107). -La negrita es nuestra-.

Incluso cuando aparecen como la realización de fines explícitos, las estrategias que permiten hacer frente a situaciones imprevistas e incesantemente renovadas producidas por el habitus no son, salvo en apariencia, determinadas por el futuro: si parecen orientadas por la anticipación de sus propias consecuencias, alentando de ese modo la ilusión finalista, en realidad se debe a que, al tender siempre a reproducir las estructuras objetivas de las cuales son el producto, ellas son determinadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio de producción, es decir por el porvenir ya sobrevenido de prácticas pasadas, idénticas o sustituibles, que coincide con el porvenir **en la medida y sólo en la medida en que las estructuras en las que ellas funcionan sean idénticas u homologas a las estructuras objetivas de las que son el producto.**(Bourdieu, 2007, p.100). -La negrita es nuestra-.

El habitus como sistema de esquemas coherentes con las estructuras objetivas del mundo social, es decir como “ajustado” a las exigencias del campo, se da si y sólo si las condiciones de su génesis coinciden con las de su contemporaneidad. Pero ¿qué pasa cuando eso no sucede?, ¿qué pasa cuando los esquemas más primarios del habitus se desarrollan en condiciones que son fuertemente transformadas? La teoría de la doble verdad, como teoría de los múltiples sentidos que operan en la práctica, ofrece la posibilidad de sortear la concepción totalizante del habitus, para concebirlo como una suerte de operador práctico de sentidos de naturaleza diferente. El habitus está estratificado, es decir compuesto por esquemas con diverso grado de sedimentación. Esto es lo que Bourdieu comenzó a estudiar en *Meditaciones pascalianas* (1999), en donde por primera vez abordó el problema de la génesis del habitus. Allí Bourdieu dio cuenta de la existencia de habitus primarios, adquiridos por medio de las relaciones primarias y predominantemente afectivas que organizan el campo familiar, doméstico, y habitus secundarios, propios de la interiorización de las reglas de los campos en los que se

desarrollen las trayectorias singulares de los agentes. Esta estratificación, aunque todavía demasiado general, pone de manifiesto que no todas las disposiciones del habitus tienen la misma capacidad de orientar un comportamiento. Hay disposiciones que por ser primarias y estar profundamente “sepultadas” en el habitus -por ejemplo las disposiciones que organizan la relación con el propio cuerpo o las disposiciones sexuadas adquiridas desde la primera infancia- son por ello mucho más difíciles de transformar respecto de disposiciones secundarias, que por estar menos sedimentadas se abren a una modificación más accesible. La noción de *hysteresis* del habitus, desarrollada a partir de la primera sistematización de su teoría de la práctica (*Esquisse d'une theorie de la pratique*) -pero ya preanunciada en la idea de “desgarramiento” con la que adjetivaba el comportamiento de los campesinos cabiles y bearneses-, viene a dar cuenta del retraso al que pueden estar sometidas las estructuras subjetivas del habitus respecto de las condiciones objetivas de su constitución. La *hysteresis* da cuenta del desfase de la subjetividad en relación al mundo social en el que se desarrolla su práctica, o dicho de otro modo, da cuenta de la diferencia entre el mundo en el que se vive respecto del mundo en el que se está. Que el habitus sea interiorización del mundo social, significa que el agente lleva su mundo en el cuerpo. La *hysteresis* revela la existencia de un cuerpo socializado portador de disposiciones incapaces de responder ante las exigencias actuales, porque todo en su comportamiento quedó adherido al pasado. Como Don Quijote, que habitando en un universo de caballería, deviene incapaz de comprender el sentido objetivo, es decir intersubjetivo, de su presente. La *hysteresis* da cuenta entonces, de que el ajuste del habitus respecto del campo lejos de ser la definición de todo habitus no es más que un caso entre otros posibles.

La relación entre las disposiciones y las posiciones no siempre adopta la forma del ajuste casi milagroso y, por ello, condenado a pasar inadvertido, que se observa cuando los habitus son fruto de estructuras variables, precisamente aquellas en las que se actualizan; en este caso, al estar los agentes abocados a vivir en un mundo que no es radicalmente diferente del que ha moldeado su habitus primario, la armonización se efectúa sin dificultad entre la posición y las disposiciones de quien la ocupa, entre la herencia y el heredero, entre el puesto y su detentador. Debido en particular a transformaciones estructurales que suprimen o modifican determinadas posiciones, y asimismo a la movilidad inter o intrageneracional, **la homología entre el espacio de las posiciones y el de las disposiciones nunca es perfecta y siempre existen agentes**

**en falso, desplazados, a disgusto en su lugar y también, como suele decirse “dentro de su propia piel”. (Bourdieu, 1999, p.206)**

El sufrimiento, el malestar, la nostalgia, el resentimiento, pero también las inercias subjetivas con las que se encuentran quienes deliberadamente se embarquen hacia la transformación de un estado de cosas, son elementos a los que la sociología debe atender porque dan cuenta de la especificidad con la cual la subjetividad aprehende el mundo social que habita y la dificultad que esta adhesión subjetiva y afectiva impone a todo proyecto transformador. Porque, lo que la teoría de la doble verdad *de la* subjetividad también nos permite pensar, es que la proclamación consciente y deliberada de la transformación puede coexistir con la inercia de las disposiciones profundamente sedimentadas y, por consiguiente, hallar en la subjetividad su primer obstáculo.

En resumen, la teoría de la doble verdad, ya no entendida como teoría de la relación entre la ciencia y la práctica sino como teoría de la doble verdad *de la* subjetividad, es decir de la multiplicidad de sentidos o del entrelazamiento de sentidos propios del habitus, permite dar cuenta de una serie de cuestiones; en primer lugar, siguiendo los análisis de Bourdieu, del particular modo con el que la subjetividad aprehende y legitima las propiedades materiales que la ciencia objetiva como relaciones de fuerza, es decir relaciones asimétricas surgidas por la apropiación diferencial de los poderes sociales -los capitales-. Es esto lo que Bourdieu trabajó especialmente en relación al campo del arte y al campo religioso, mostrando que los agentes conocen la verdad objetiva que la ciencia pone de manifiesto, pero que ese conocimiento por estar negado o reprimido se hace presente bajo una forma eufemizada, travestida, mediante una suerte de “alquimia”. En este punto la teoría de la doble verdad permite profundizar la dimensión subjetiva de la teoría de la dominación simbólica, porque se enfoca a comprender de qué modo se da la complicidad con la dominación.

Pero el alcance de la teoría de la doble verdad puede ampliarse. Es esto lo que hemos querido mostrar al señalar que ésta no sólo puede referirse al modo subjetivo de aprehender la “verdad objetiva”, sino a la coexistencia de formas de adhesiones subjetivas contradictorias. Y esto aparece en la propia obra de Bourdieu, aunque no en los apartados en los que se dedica a trabajar dicha teoría. Vimos por ejemplo, en sus análisis de la Cabilia, cómo ciertos comportamientos obedecían a lógicas diferentes, porque los agentes

sometidos a la transformación de sus condiciones de existencia, adquirirían nuevas disposiciones según unos esquemas ya sedimentados que le son completamente contrarios. También en la noción de *hysteresis* y en el tratamiento que le da en *Meditaciones pascalianas* al problema de la génesis de los esquemas, vuelve a aparecer la idea de una multiplicidad de sentidos entrelazados en el habitus. De modo que dar cuenta de este cambio en la teoría de la doble verdad, contribuye a evitar la consideración unívoca del habitus como siempre ya “ajustado” a las condiciones sociales, para pasar a considerarlo como compuesto por disposiciones estratificadas, es decir, con diferentes grados de sedimentación y, por consiguiente, con diferentes eficacias. Cuestión que abre la posibilidad de observar el sufrimiento, el malestar, la nostalgia y diversas expresiones subjetivas, como resultado de desfases, *hysteresis*, desgarramientos, es decir ejemplos de la imposibilidad de “ajuste” o adecuación con las condiciones en las que el habitus se actualiza.

Estas transformaciones jugadas en el terreno de la teoría, fueron acompañadas por un modo de hacer trabajo de campo. Incluso es posible afirmar que se dejan leer en la manera con la que Bourdieu realizaba sus entrevistas. Cuando decimos que había allí un proceso de escucha queremos decir que había una atención privilegiada en busca de discernir las justificaciones “oficiales”, conscientes, declaradas, respecto de sentidos prerrelexivos, disposicionales, afectivos y primarios, que traccionan con mayor eficacia las prácticas de los agentes. La teoría de la doble verdad entendida como la teoría de la ambigüedad de la experiencia subjetiva supone el desarrollo de una metodología en estado práctico, que comprende a las prácticas de los agentes como entrelazamientos de sentidos o formaciones de compromiso entre sentidos contradictorios -por ejemplo entre el interés subjetivo involucrado en la donación y el desinterés manifiesto bajo la forma que asume ese intercambio-. En las entrevistas, Bourdieu encuentra que la palabra, los gestos y la situación creada con el otro, es una ocasión privilegiada para identificar los múltiples sentidos sedimentados que organizan la experiencia.

### **Hacia una ciencia de la retórica de los poderes simbólicos Esbozos de una metodología en estado práctico**

Interrogándose por el proceso de fetichización inherente a la representación o delegación política, Bourdieu afirmaba la existencia de una relación circular entre el colectivo y su

representante, por medio de la cual éste devenido “portavoz”, asumía el poder de hablar en nombre del grupo al que representaba, dando existencia, en ese mismo movimiento, al grupo en tanto que tal. El portavoz autorizado por el grupo a hablar en nombre de él, llevaba a cabo un “efecto de oráculo” en virtud del cual su individualidad se negaba en provecho del Todo -como quien descifrando el oráculo no dice lo que quiere sino lo que éste le indica-. Con lo cual, no es un agente singular quien habla sino la totalidad, “El pueblo”, “La mujer”, “Los trabajadores”. El portavoz lleva a cabo, de este modo, una coacción autorizada por reconocida; una “violencia simbólica sobre cada uno de los miembros aislados del grupo” (Bourdieu, 1988a, p.165). Por entonces Bourdieu reconocía la necesidad de estudiar en estos tipos de intercambios, el modo en que las relaciones de fuerza producían una singular dominación a través del sentido -una dominación simbólica- mediante su puesta en forma tanto a nivel de las prácticas corporales como discursivas. A su juicio “en el dominio simbólico los golpes de fuerza se traducen en “golpes de forma” y sólo con la condición de saberlo se puede hacer del análisis lingüístico un instrumento de crítica política, y de la retórica una ciencia de los poderes simbólicos (Bourdieu, 1988a, p.166).

Es esta tarea la que Bourdieu desarrolló con más sistematicidad en *La miseria del mundo*, y cuya orientación es preciso continuar si lo que se quiere es contribuir y profundizar en el estudio de las adhesiones y complicidades subjetivas comprometidas en los procesos de reproducción y transformación del orden social.

En la *Miseria del mundo*, Bourdieu, en compañía de un amplio conjunto de investigadores, se propuso prestar oídos a los sufrimientos y miserias de la sociedad contemporánea. La importancia de la subjetividad se revela pues de inmediato. No se trata únicamente de dar cuenta de posiciones estructurales y formas de distribución objetiva de los poderes sociales, sino del modo en que las diferencias objetivas son vividas por los agentes, y los sentidos con los que estos “soportan” las dificultades de la existencia.

El libro está completamente estructurado a través de entrevistas realizadas a agentes sociales que, sometidos a alguna forma de miseria -ya sea la “miseria de condición” propia de una situación social desfavorecida, o la “miseria de posición”, referida a quienes ocupan una posición inferior dentro de un campo privilegiado- ofrecen visiones del mundo diferentes o antagónicas entre sí, pero todas igualmente fundadas en una razón social. Bourdieu pretende hablar de temas espinosos, difíciles de abordar y constantemente sometidos a un tratamiento simplista por parte de los medios de comunicación -en su caso

el problema de la urbanización y de la escuela- evitando la monopolización de un punto de vista. Todo el libro es el ejercicio de restitución de la perspectiva de quienes hablan, pero con el desafío de recordar las condiciones y los condicionamientos a los que están sometidos, ofreciendo, mediante la transcripción de la entrevista, la ocasión para dar cuenta de los procesos de eufemización que tanto a nivel del lenguaje como a nivel gestual disimulan y revelan la coexistencia de una multiplicidad de sentidos.

En la transcripción de la entrevista misma (...) tiene la misión de dirigir la mirada del lector hacia los rasgos pertinentes que la percepción distraída y desarmada dejaría escapar. Su función es recordar las condiciones sociales y los condicionamientos de los que es producto el autor del discurso, su trayectoria, su formación, sus experiencias profesionales, todo lo que se disimula y se revela a la vez en el discurso transcrito, pero también en la pronunciación y en la entonación, borradas por la transcripción, así como en el lenguaje del cuerpo –gestos, posturas, mímicas, miradas- y de igual modo en los silencios, los sobreentendidos y los lapsus. (Bourdieu, 2013a, p. 8)

Quizá sea en *La miseria del mundo*, más que en ninguna otra investigación en la que haya trabajado con entrevistas, donde queda explicitada de manera manifiesta la operación de escucha realizada por Bourdieu. La transcripción de la entrevista y el particular modo de ir jalonando el discurso mediante títulos y subtítulos -tomados siempre de las palabras del interrogado- así como el texto que antecede al diálogo, y los corchetes que informan sobre la dimensión gestual del entrevistado, sus vacilaciones, silencios, etc., cumplen la función de puntuar el discurso de quien habla. Las preguntas, por su parte, no se limitan a obtener informaciones sobre acontecimientos, ni se detienen ante la primera respuesta. Bourdieu vuelve una y otra vez sobre lo que el entrevistado le cuenta, buscando establecer una complicidad con él y, junto a ello, las condiciones para franquear el discurso oficial, es decir el discurso que responde a las exigencias de las expectativas colectivas y, acceder así, a una palabra comprometida afectivamente.

La primer tarea del entrevistador, es evitar la distancia objetivante que hace del entrevistado una curiosidad a estudiar. Por el contrario, quien entrevista debe “adoptar un punto de vista lo más próximo posible al suyo sin proyectarse indebidamente” (Bourdieu, 2013a, p.8) y ofrecer las apariencias de la evidencia y lo natural, aun cuando todo su trabajo esté sometido a la exigencia de la reflexividad crítica.



En sus encuentros con diversos agentes sociales, Bourdieu observa que una posición social siempre se sostiene desde una actitud existencial, que se convierte en malestar y sufrimiento cuando no consigue elaborar subjetivamente, contradicciones que son estructurales. Como por ejemplo, las que se derivan de una institución educativa que al tiempo que crea expectativas y aspiraciones, obliga a renunciar a ellas, por cuanto es incapaz de detener el proceso de devaluación de los títulos que imparte. O las exigencias contradictorias que conviven en el universo familiar, cuando los hijos, queriendo satisfacer las expectativas de los padres, se enfrentan a una situación trágica: o bien buscar el éxito social para satisfacer el ideal que los padres tienen de sí, lo cual significaría negar lo que estos son, o bien reproducir la posición social de sus progenitores pero traicionando sus expectativas.

Este efecto de limitación de las ambiciones (...) muestra toda su fuerza si el padre ocupa una posición dominada, sea desde el punto de vista económico y social (obrero, pequeño empleado), sea desde el punto de vista simbólico (miembro de un grupo estigmatizado), y está por ello inclinado a la ambivalencia tanto respecto al éxito de su hijo como a sí mismo (por estar dividido entre el orgullo y la vergüenza de sí que implica la interiorización de la visión de los otros). Dice a la vez: sé como yo, haz como yo, y sé diferente, vete. Toda su existencia encierra una doble conminación: ten éxito cambia, conviértete en burgués, y mantente simple, no orgulloso, cerca del pueblo (de mí). No puede querer la identificación de su hijo con su propia posición y sus disposiciones, y pese a ello trabaja constantemente para producirla mediante todo su comportamiento y, en particular, por el lenguaje del cuerpo que contribuye tan poderosamente a modelar el habitus (Bourdieu, 2013a, p.446).

La culpa, las desmentidas, las ambigüedades y contradicciones, los “enlaces falsos”, la negación a nivel de comportamiento de lo que se dice a nivel discursivo, el modo en que conviven expectativas realistas junto a aspiraciones utópicas, son las tomas de posición que Bourdieu sistematiza con el fin de aprehender el modo en que traducen, en una lógica que le es propia, contradicciones que son inherentes a las instituciones o a las exigencias colectivas en la que se desarrolla las prácticas de los agentes. Como las actitudes contradictorias y divididas contra sí mismo de quien, habiendo dedicado su vida al desarrollo de una empresa agrícola, encuentra en el rechazo del hijo a “dejarse heredar por

la herencia”, no sólo la disolución de su proyecto vital sino también la caída en el sinsentido. El hijo, en su insumisión a la tradición de la herencia,

(...) coloca al padre frente a un problema tan insoportable que éste sólo puede evocarlo en un discurso que, por sus silencios, sus circunloquios, sus atenuaciones, sus disimulos y sus contradicciones, apunta tanto a velarlo como a develarlo. (Bourdieu, 2013a, p.329)

*La miseria del mundo* ofrece un “modo de exploración de la subjetividad” (Bourdieu, 2013a, p. 447), aunque no nos de su teoría, e invita a leer en las experiencias que se califican y se viven como estrictamente personales, la emergencia de “síntomas” más o menos genéricos. La miseria, que es del mundo social, se manifiesta subjetivamente bajo la forma de síntomas, es decir como formaciones de compromiso capaces de satisfacer conminaciones contradictorias. Como los síntomas freudianos, que al ser retornos del deseo reprimido, se desfiguran para poder satisfacer mediante esa nueva forma, tanto las exigencias de un deseo que busca su realización como las imposiciones de la censura.

La situación de encuentro con el otro –enfaticada en la reiteración con la que se titulan las entrevistas, “*Con dos agricultores, Con dos jóvenes al norte de Francia etc.-* pretende ofrecer las condiciones para arrancar la experiencia del sufrimiento, tanto de la singularidad de una vida, como de su mutismo. Se trata de ayudar a decir lo indecible, aquello que se expresa únicamente bajo formas afectivas: la resignación, la desesperanza, la tristeza. Formas que, en un texto mucho más temprano -*Argelia 60-*, Bourdieu había reconocido como respondiendo a la lógica de la “cuasi sistematización afectiva”. Por entonces, y a propósito de las experiencias de los argelinos, Bourdieu señalaba que cuando menos capacidad se tenía para comprender la situación mediante la formulación de un discurso coherente, y cuanto mayor dificultad hubiese para proyectar una forma sistemática y colectiva de transformación -vale decir de participación política- tanto más se respondía de manera inmediata y afectiva frente a la condiciones de sufrimiento social. La cuasi sistematización afectiva refiere al modo inmediato, pre-reflexivo y afectivo de organizar la experiencia. Una forma de vivencia, confinada a la singularidad de lo estrictamente personal, por no estar dadas las condiciones para ver allí un problema socialmente fundado y capaz de transformarse mediante el ejercicio colectivo de una acción política. La cuasi sistematización afectiva se ofrece como ejemplo de la elaboración subjetiva de las relaciones de fuerza, que la ciencia aprehende en su “verdad objetiva”.

La práctica de las entrevistas es para Bourdieu una “especie de experiencia a la vez política y científica” (Bourdieu, 2013a, p.335) mediante la cual pretendía generar las condiciones para que los agentes sociales pudieran “expresar su profundo malestar y descontento”, todo aquello que los sondeos de opinión y las encuestas eran incapaces de percibir. Y fundamentalmente era una práctica continuamente sometida a la vigilancia epistemológica. Bourdieu nunca desconoció el hecho de que la situación misma de la entrevista, al crear condiciones artificiales a las prácticas e inducir mediaciones reflexivas sobre cosas que se hacen sin necesidad de ellas, suscita por parte de los informantes, el apego al discurso oficial del grupo, es decir a las normas y costumbres, universalmente y conscientemente reconocidas por éste. Es pues, el mismo agente social, quien construye un discurso a la altura del ideal que tiene de sí y de su comunidad, un ideal normativo que lejos está de ser el principio de sus prácticas. El “discurso oficial”, como una suerte de estrategia de presentación de sí, funciona como discurso normativo, cuya aprehensión directa por parte del investigador puede inducir a un error fundamental: producir mediante las preguntas los artificios que éstas creen registrar. De ahí la insistencia de generar complicidad con el interlocutor, como modo de vencer las mediaciones reflexivas, los discursos oficiosos y acceder a una experiencia comprometida afectivamente.

La metodología de Bourdieu, muy especialmente en *La miseria del mundo*, pero ya presente en el modo en que escucha la palabra de los campesinos en el Bearn y en Argelia, se ofrece como una suerte de mayéutica, en la cual radica lo fundamental de su apuesta política. Porque se trata de reconducir la experiencia subjetiva, vivida en el silencio y la soledad del afecto, a sus condiciones sociales de producción. A la verdad objetiva que produce el conocimiento sociológico y que, como se vio, la subjetividad elabora a su manera.

Hacer conscientes ciertos mecanismos que hacen dolorosa e incluso intolerable la vida no significa neutralizarlos; sacar a la luz las contradicciones no significa resolverlas. Empero, por escéptico que uno sea respecto de la eficacia social del mensaje sociológico, no es posible considerar nulo el efecto que puede ejercer al permitir a quienes sufren descubrir la posibilidad de atribuir ese sufrimiento a causas sociales y sentirse así disculpados; y al hacer conocer con amplitud el origen social, colectivamente ocultado, de la desdicha en todas sus formas, incluidas las más íntimas y secretas. (Bourdieu, 2013a, p. 559).

## **Bibliografía**

- Bolstanski, L., (2014) *De la crítica*, Madrid, Akal.
- Bourdieu, P. (2015), *Sobre el estado*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2013 a), *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Bourdieu, P. (2013 b), “Capital simbólico y clases sociales” en *Revista Herramientas* n°52, marzo ISSN 1852-4710.
- Bourdieu, P. (2013 c), *Argelia 60*, Buenos Aires, Siglo veintiuno.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. (2012), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2011), *En Argelia. Imágenes del desarraigo*. (Schultheis F., C. Frisinghelli eds.), Madrid, Camera Austria, Círculo de Bellas Artes, AECID.
- Bourdieu, P., (2007), *El sentido Práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2004), *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P., (2003), *El oficio de científico*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P., (2001), *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, España, Desclée de Borouwer.
- Bourdieu, P., (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (1997), *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (1988 a), *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa.
- Bourdieu, P. (1988 b), *La distinción*, Madrid, Taurus.
- Corcuff, P. (2014), *Las nuevas sociologías*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, M., (1973), *Signos*, España, Barcelona, Seix Barral.
- Vommaro, G. Quirós J. (2011), “Usted vino por su propia decisión” en *Desacatos*, núm. 36, mayo-agosto, pp. 65-84, México, Ciesas.

