

Oscar Fernández

LA POSIBILIDAD DE UNA TEORIA DEL CONOCIMIENTO SOCIOLOGICO

Sobre un punto y quizás sólo sobre un punto todos los sociólogos están de acuerdo: la dificultad de definir la sociología.

Raymond Aron

Una ciencia inquieta por su reconocimiento científico se interroga sin cesar sobre las condiciones de su propia científicidad y en esta búsqueda angustiada de la *seguridad*, adopta con complacencia los signos más ingenuos y a menudo más ingenuos de la legitimidad científica.

Pierre Bourdieu.

Summary: *In this article, the author examines the dual problem of the identity and unity of sociology, regarding it as a scientific discipline. He analyses the definitions of its object, elaborated by Durkheim and Weber; and states that sociology gains its disciplinary profile as it is introduced into the university domain; he also attempts to clarify the assertion on the existence of a theory of sociological knowledge, implicit in the works of the classics, and affirmed by Bourdieu, Chamboredon and Passeron.*

Resumen: *El autor se plantea, en este artículo, el doble problema de la identidad y de la unidad de la sociología, considerada como disciplina científica. Analiza la definición de su objeto elaborada por Durkheim y por Weber, sostiene que la sociología adquiere su perfil disciplinario al insertarse claramente en el espacio académico universitario y discute e intenta clarificar la tesis de la existencia de una teoría del conocimiento sociológico, implícita en la obra de los clásicos, defendida por Bourdieu, Chamboredon y Passeron.*

No puede afirmarse ciertamente que la sociología sea la única disciplina científica que sugiera o

provoque una frecuente y sistemática interrogación sobre su objeto de reflexión y de investigación. Sin embargo, los sociólogos estamos habituados a presenciar o realizar este tipo de esfuerzo teórico en el que se plantean —de manera casi inevitable— dos problemas que se relacionan con lo que podríamos llamar la *identidad* y la *unidad* de esa disciplina (1). El primero concierne, pues, a la especificidad de la sociología, a la delimitación convencional de su objeto y a la relación de proximidad o de distancia de ese objeto con el de otras disciplinas (2). El segundo se refiere a la posibilidad de afirmar la existencia de una perspectiva común en el tratamiento de los fenómenos sociales, presente en el quehacer y en la obra científica de clásicos y contemporáneos que han sido reconocidos como sociólogos (3). Todo esto, claro está, a pesar de las diferencias, a veces profundas, que puedan detectarse u observarse en sus diversos enfoques teóricos, sobre los aspectos generales o particulares del objeto de la disciplina.

En el orden antes indicado, abordaremos ambos problemas, con el fin de retomar la tesis, presentada por Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, en *Le métier de sociologue*(4), sobre la posibilidad de afirmar la existen-

cia de una teoría del conocimiento sociológico: sobre su contenido y función en el quehacer sociológico.

1. La sociología y su objeto.

Con frecuencia se coincide en atribuirle a Comte la paternidad de la sociología. Se destaca el hecho, bien conocido, de haberle dado nombre a la disciplina, pero no se subraya, de igual manera, que para Comte las dos ramas principales de su recién inaugurada física social las constituirían la estática y la dinámica sociales, con lo que, el mismo Comte, señalaba la importancia fundamental del estudio e investigación de los fenómenos básicos de la estabilidad y del cambio social: fenómenos que remiten a interrogantes persistentes en el quehacer sociológico, cuyas formulaciones más simples las encontramos en las preguntas ambiciosas y sugestivas: por qué y cómo las sociedades persisten o sobreviven; por qué y cómo las sociedades cambian o se transforman(5). El carácter privilegiado o el énfasis concedido a una u otra de estas interrogantes ha configurado, a lo largo de la historia de la disciplina, paradigmas o matrices teóricas que han pretendido dar cuenta de esos fenómenos, al destacar, alternativamente, la importancia del consenso social fundado en los valores compartidos por los agentes sociales, o bien, el carácter ineludible de los diversos conflictos y luchas sociales que enfrentan a individuos o unidades sociales y que generan cambios y mutaciones en el campo histórico y social (6).

Sin embargo, el esfuerzo teórico precursor de Comte en Francia y de Herbert Spencer en Inglaterra, por dotar a la naciente disciplina de un objeto propio y claramente delimitado, realizado a mediados del pasado siglo, resultó un intento relativamente fallido. Marcados por una concepción evolucionista, universalista y unilineal, confundieron ambos el estudio de las sociedades concretas con el supuesto establecimiento de leyes generales de la sociedad humana concebida en su globalidad (7).

La instalación del capitalismo fabril en Europa y, sobre todo, los conflictos sociales que agitaron a estas sociedades, hicieron posible una nueva reflexión sobre el acontecer histórico y social. No obstante, la configuración de la sociología como una disciplina científicamente reconocible no tendría lugar sino unas décadas después. Para obtener este reconocimiento, la sociología debía conquistar su inserción en el espacio académico universitario. Tanto Comte como Spencer enseñaron o escri-

bieron al margen de la institución universitaria (8).

Es en el seno de las universidades alemanas y francesas donde la sociología va a adquirir carta de ciudadanía. Destaquemos, por un lado, la actividad académica de Ferdinand Tönnies en la Universidad de Kiel, así como, la de Georg Simmel en las Universidades de Berlín y Estrasburgo y la de Marx Weber en las de Friburgo y Heilderberg. Subrayemos, por otro lado, la actividad docente e investigativa de Emile Durkheim en las Universidades de Burdeos y París.

Es posible que en el caso específico de la universidad francesa, las condiciones institucionales de la misma estructura universitaria y su proceso de modernización en el contexto de la instauración de la III República, hayan contribuido decisivamente al reconocimiento y al desarrollo de la sociología como disciplina científica. Los márgenes tradicionales que había brindado la institución universitaria para responder a las demandas externas, tanto en lo referente a la actividad formadora como en lo referente al sentido y al producto de la investigación, así como la existencia de condiciones institucionales de reproducción de ese saber y de los mismos agentes encargados a su vez de esa reproducción, enmarcado todo ello en un proceso de crecimiento y diversificación del aparato universitario (1880-1890) que caracteriza este período de la III República que sucede al Imperio de Napoleón III, conduce no sólo a un florecimiento de la actividad sociológica, sino que provoca una cierta adhesión de los durkheimianos a los valores y proyectos democratizantes de la III República (9).

Las reformas educativas realizadas por Jules Ferry en 1880, que hicieron posible la enseñanza laica, gratuita y obligatoria en todos los municipios de Francia; la ley que permite la libre asociación sindical aprobada en 1884; el proceso de secularización acelerado que culmina con la separación definitiva de la Iglesia y del Estado a principios de este siglo, no podían menos que satisfacer a Durkheim, quien aceptaba gustoso el calificativo de *racionalista*, para caracterizar su postura teórica (10). Esto explica la beligerancia activa de Durkheim, y de su grupo, en favor de la rehabilitación de Alfred Dreyfus, en el célebre escándalo político, que escindió asimismo el campo académico: Durkheim interpretó su rechazo a la injusta condena y a la degradación de la que fue objeto Dreyfus, como un combate contra el irracionalismo y la arbitrariedad.

Pero, más que la proyección política de la actividad de Durkheim, nos interesa poner de mani-

fiesto la definición progresiva del oficio del sociólogo en el ámbito disciplinario universitario: el reconocimiento y el auto-reconocimiento de ese quehacer como una práctica de carácter sociológico. Reiterémoslo: la apertura del espacio institucional universitario permite el desarrollo de una práctica docente y de una actividad investigativa que va a ser considerada como una actividad propiamente sociológica. No parece haberse prestado demasiada atención a las siguientes afirmaciones de Durkheim: "Un dichoso conjunto de circunstancias, en primer lugar, es justo decirlo, la iniciativa que ha creado en nuestro favor un curso regular de sociología en la Facultad de Letras de Burdeos, ha permitido consagrarnos pronto al estudio de la ciencia social y hacer de la misma el objeto de nuestras ocupaciones profesionales, y así hemos podido salir de estas cuestiones demasiado generales y abordar un cierto número de problemas particulares" (11).

A partir de esos problemas particulares, Durkheim va a construir algunos objetos de investigación sobre los cuales centrará su interés y su reflexión teórica. En el marco de una disciplina que apenas inicia la definición precisa de su objeto general, Durkheim, en un mismo movimiento teórico, se arriesga a proponer objetos inéditos para la investigación específicamente sociológica. Casi simultáneamente escribe *Las reglas del método sociológico* y lleva adelante su investigación sobre *El Suicidio*. Y lo extraordinario de la empresa no se reduce a eso: el objeto de investigación que Durkheim se propone no parece susceptible de un tratamiento sociológico. Pocos actos humanos parecen estar tan relegados al ámbito individual como los actos de suicidio. Pero abandonando esa *preocupación*, esa creencia que actúa en la práctica cotidiana sin haber sido el objeto de una crítica o de una confrontación precisa, Durkheim construye una definición específica para caracterizar y tipificar los fenómenos de suicidio (12). Realizado esto, Durkheim verifica un cambio de perspectiva que permite una explicación diferente y novedosa del fenómeno en cuestión: a partir de los datos reunidos en los archivos policiales, Durkheim constata que los índices de suicidio varían en diferentes sociedades y en distintos momentos o períodos. La constatación es clara: cada sociedad proporciona un contingente variable de muertes voluntarias. Más específicamente: las sociedades europeas en las que predomina la práctica religiosa protestante muestran tasas de suicidio más elevadas que aquellas en las que predomina la práctica religiosa católica.

La hipótesis explicativa de Durkheim es bien conocida: la práctica religiosa protestante provoca un grado menor de cohesión o integración social que la práctica religiosa católica y el índice de suicidios variará inversamente de acuerdo con ese grado o nivel de integración social.

Independientemente de las discusiones posteriores suscitadas por los resultados de la investigación de Durkheim, hay algo claro en su investigación que responde a la nueva perspectiva sociológica que él trataba teóricamente de fundamentar y que hace probablemente de su estudio sobre el suicidio la primera investigación sociológica digna de ese nombre: el fenómeno del suicidio es tratado y explicado como un *hecho social*, lo que implica para Durkheim, entre otras cosas: 1) que la explicación de ese hecho, o sea, la determinación del factor o de los factores determinantes, debe tener en cuenta los hechos sociales antecedentes y no los estados de la conciencia individual y 2) que los procesos sociales deben explicarse a partir de la constitución del medio social en el cual esos hechos tienen lugar. Dicho en otras palabras: lo social se explica por lo social y lo estructurante se explica a partir de lo estructurado. Principios metodológicos ambos que se subordinan, sin embargo, a la regla básica y fundamental: hay que considerar los hechos sociales como cosas. Regla escandalosa y polémica, cuya ambigüedad no escapa al mismo Durkheim. Si el acento, como lo asegura Bourdieu, está puesto en la necesidad de tratar los hechos sociales *como si* fueran cosas, independientemente de que lo sean o no, las consecuencias que se desprenden de la afirmación son sobre todo de orden metodológico: es preciso considerar los hechos sociales como si fueran exteriores e independientes de las conciencias individuales y, por lo tanto, resistentes a las tentativas individuales de modificación; resistencia que se reconoce por la sanción social variable a la que se expone el individuo que intenta negar o modificar aisladamente esos hechos. Por el contrario, si se considera que la afirmación contiene implícito el supuesto de la *coincidencia* de los hechos sociales, el debate ontológico resulta inevitable y justificado. En todo caso, el debate se produjo y Durkheim no parece haber salido muy bien librado.

En el Prólogo de la segunda edición de *Las reglas del método sociológico*, Durkheim reconoce, no sin cierta amargura, que "nos fue casi imposible hacernos oír" (13) y aclara que para él la conciencia, tanto individual como social, no representan nada sustancial, sino un conjunto más o menos

sistematizado de fenómenos *sui generis*. Según Durkheim:

“Tratar de los hechos de un cierto orden como de cosas, no es, por consiguiente, clasificarlos en tal o cual categoría de lo real, es observar frente a ellos una cierta actitud mental. Es abordar su estudio tomando por principio el que se ignora absolutamente lo que ellos son y que sus propiedades características, como las causas desconocidas de que dependen, no se pueden descubrir por la introspección, ni siquiera por la introspección más atenta” (14).

Aunque pudiésemos conocer las razones individuales que pudiesen haber manifestado quienes se han suicidado, la explicación *sociológica* del fenómeno del suicidio no puede asumir definitivamente como sociológicamente válidas esas razones de orden individual. Es necesario —según Durkheim— determinar, mediante observación, comparación y análisis, los factores de orden social que inciden en el comportamiento del índice social del suicidio en una sociedad, en un momento o en un período determinado. La *sociologización* de un fenómeno aparentemente individual marca claramente la irrupción de una nueva disciplina, que tiene como objeto declarado el estudio de los hechos sociales, que aparecen más o menos organizados, configurando un espacio de carácter institucional:

“Para que haya hecho social, es preciso que por lo menos varios individuos hayan mezclado sus acciones y que esta combinación haya producido algo nuevo. Y como esta síntesis tiene lugar fuera de cada uno de nosotros (puesto que entran en ella una pluralidad de conciencias), tiene necesariamente por objeto fijar, instituir fuera de nosotros ciertas formas de obrar y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad considerada por separado. Como ya se ha hecho observar hay una palabra que, aunque se extienda un poco a su acepción ordinaria, expresa bastante bien esta forma de ser especial; es la palabra institución. En efecto, se puede llamar *institución*, sin desnaturalizar el sentido de esta palabra, a todas las creencias y a todos los modos de conducta instituidos por la colectividad; entonces se puede definir la sociología diciendo que es la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento” (15).

Y si en la naciente disciplina sociológica, la reflexión teórica de Durkheim y su investigación sobre el suicidio van a conformar una tradición teórica determinada, que exige que “se aplique a los fenómenos sociales el principio de causalidad” (16), Max Weber, alimentado por una influencia teórica radicalmente distinta, intentará, a su vez, convertir la investigación tradicionalmente histórica en una investigación propiamente sociológica. Así lo pone de manifiesto su estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicado

originalmente en los *Archivos de ciencia social y política social* entre los años de 1904 y 1905 (17).

Interesado en explicarse el desarrollo histórico del capitalismo occidental caracterizado por la empresa de producción que controla la rentabilidad por el *cálculo racional*, que se hace posible gracias a la contabilidad moderna y al establecimiento de un balance, Weber se interroga por el origen histórico de ese *espíritu* del capitalismo, por ese conjunto de preceptos prácticos que orientan la actividad económica y que representan, para Weber, un *constructum* que permite entender ese “nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas” que aparece “sometido a una ética determinada” (18).

La vigencia de esos principios de orden moral, Weber la encuentra en “ciertas capas protestantes calvinistas (fundamentalmente de los Países Bajos), pietistas, metodistas, baptistas, cuya conducta ante la vida se caracteriza por un ascetismo que cabe designar ‘con el nombre ambiguo de puritanismo’. Aunque la dogmática teológica de estas diversas Iglesias fuera diferente, sus máximas éticas eran casi semejantes” (19).

Weber considera así que frente a la incertidumbre de no poder saber de manera clara si la salvación les ha sido concedida, los calvinistas buscan signos concretos que les permitan saber cuál ha sido el designio divino y encuentran esa prueba del favor divino en el éxito económico. Asimismo, la estricta moral que los orienta, los lleva a no hacer un uso licencioso de esos beneficios económicos, lo que tiene como consecuencia práctica, el desarrollo de un proceso de acumulación económica.

El comportamiento racional típico, que Weber atribuye primero a ciertos monjes de los monasterios medievales que buscaban orientar de la manera más adecuada posible sus acciones con miras a la obtención de la salvación, Weber lo encuentra ahora en los empresarios calvinistas que despliegan su actividad en la esfera intramundana, lo que produce “esta racionalización de la conducta en el mundo con fines ultramundanos” (20).

Mediante el ejercicio efectivo de una imaginación rigurosamente sociológica, Weber intenta señalar las consecuencias objetivas en el campo económico, de acciones que parecen orientadas principalmente o exclusivamente de acuerdo con fines estrictamente religiosos. Como lo ha señalado claramente Raymond Aron, en su investigación Weber ha querido:

“Analizar los efectos en la conducta de una cierta creencia. Weber establece las relaciones significativas entre las

creencias religiosas y una actitud *vis-à-vis* de la existencia, que es la consecuencia, de hecho, que ellos han derivado de esas creencias" (21).

Enfrentado a la tarea de considerar el desarrollo del capitalismo moderno en las sociedades europeas, entendidas como configuraciones reales e individuales, desde el ángulo de la *significación* que ellas presentan para el estudioso contemporáneo (22), Weber intenta poner de manifiesto la importancia de ciertos aspectos del ascetismo puritano calvinista en lo que se refiere al desarrollo de ciertos aspectos del capitalismo industrial europeo. Sin pretender agotar el análisis de esos procesos y de las conexiones significativas que bien podrían establecerse (23), su investigación procura desentrañar las consecuencias que pueden observarse, en el campo económico, de la vigencia práctica de determinados principios ético-religiosos que estuvieron ausentes en otras sociedades, adonde se presentaban otras condiciones favorables para el desarrollo del capitalismo. Y como lo afirma Nicolas Timasheff: "Los investigadores sociales siguen discutiendo si Weber demostró esta tesis central. Cualquiera que sea la solución, su obra muestra el tipo de operaciones científicas necesarias para alcanzar una comprensión causalmente adecuada de las secuencias históricas no reductibles a tratamiento estadístico" (24).

Si, con su investigación sobre el suicidio, Durkheim había mostrado unos años antes la utilidad indiscutible, para el análisis sociológico, de la información estadística, Max Weber, utilizando un método igualmente comparativo, busca más bien la captación del sentido o de la conexión de sentido de la *acción social*; es decir, de aquellos comportamientos portadores de sentido subjetivo, en los cuales sus agentes han tenido en cuenta precisamente la conducta de los otros para orientar así su propia actividad.

Pero a pesar de la importancia que Weber confiere a este proceso comprensivo, que permite establecer las conexiones de sentido, entre los medios y los fines, los motivos y los actos, en el quehacer múltiple de lo histórico y de lo social, la tarea del sociólogo quedaría inconclusa si no buscara asimismo determinar la probabilidad cierta de que esas conductas puedan volver a transcurrir de igual manera. La explicación sociológica satisfactoria debe permitir igualmente la comprensión significativa y la determinación de lo fácticamente probable.

La influencia del neo-kantismo sobre la obra de Weber resulta clara y decisiva. Si el mundo de la

cultura es el mundo de los valores que orientan las acciones humanas, es necesario comprender la relación de esas acciones con esos valores; la elaboración —por parte del investigador— de tipos ideales, permite una aproximación a la multiplicidad de lo real, mediante "conceptos y juicios que no son la realidad empírica, ni la copian, pero que permitan ordenarla *conceptualmente* de manera válida" (25). Si los agentes sociales pueden determinar los fines de sus acciones y adecuar sus medios a esos fines, no puede hablarse en sentido estricto de leyes históricas, sino más bien de secuencias probables de acciones en el caso de que se repitan determinadas condiciones:

"Estamos en presencia de una historia que no ignora las irregularidades y de una sociología que no elimina ni los accidentes, ni las ideas, ni las voluntades humanas" (26).

Consecuente con lo anterior, la definición de sociología presentada y sistematizada por Weber, en su obra póstuma *Economía y Sociedad*, incluirá inevitablemente esa doble tarea asignada al quehacer del sociólogo: la de lograr una comprensión adecuada de la acción social y la de alcanzar una interpretación causal correcta del desarrollo y de las consecuencias de esa acción.

La sociología —escribe Weber— es "una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos" (27).

Al igual que Durkheim, Weber se atreve a definir y a señalar en forma explícita el objeto preciso y específico de la disciplina sociológica. Nunca pensó Weber que las fronteras o los contornos de ese objeto, de ese campo del saber, estuviesen dados o señalados en o por la misma realidad. Siempre creyó que la construcción de ese objeto no podía ser sino el resultado de una tarea de demarcación y de selección de aquellos aspectos que podían resultar significativos para el estudioso o el investigador: "No las conexiones de 'hecho' entre 'cosas' sino las conexiones *conceptuales* entre *problemas* están en la base de la labor de las diversas ciencias. Una nueva 'ciencia' surge cuando se abordan nuevos problemas con métodos nuevos y, por esa vía, se descubren verdades que inauguran nuevos puntos de vista significativos" (29). Eso explica el sentido de su trabajo teórico e investigativo, del cual no hemos hecho sino una ligera y parcial reseña, acorde con nuestro interés positivo.

2. La teoría del conocimiento sociológico: contenido y función posibles.

La confrontación de los puntos de vista de Durkheim y de Weber sobre el objeto que ambos asignan a la sociología y sobre las estrategias metodológicas que derivan de ello, parece sugerir un panorama encontrado en el que las diferencias o las oposiciones parecen privar sobre los acuerdos o las coincidencias.

La tesis de la facticidad "sui generis" de los hechos sociales en contraposición a la afirmación del sentido subjetivo del cual es portador toda acción social; la importancia acordada por Durkheim a la búsqueda y a la determinación de leyes sociales generales que contrasta con el énfasis puesto por Weber en la comprensión y explicación del desarrollo de individualidades históricas concretas; el recurso a las variaciones comparativas cuantificables privilegiado por Durkheim frente al recurso metodológico de los *tipos ideales* que permiten a Weber abordar y explicar la multiplicidad y la diversidad de los procesos reales, no son sino algunas de esas diferencias u oposiciones posibles que separan y distancian las teorías sociológicas elaboradas por Durkheim y por Weber.

Sin embargo, en estas condiciones, la interrogante que planteábamos inicialmente sobre la posibilidad de afirmar la existencia de una perspectiva común que pueda dar unidad al diverso quehacer sociológico, adquiere una particular pertinencia. Ese parece ser el nudo problemático central de la obra *El oficio de sociólogo* de Pierre Bourdieu, a la cual ya hemos hecho referencia (28).

La obra, publicada en 1968, representa a nuestro criterio, el más importante y original esfuerzo teórico realizado en estos últimos años con el fin de avanzar algunas respuestas a esas interrogantes fundamentales que señalábamos.

Las respuestas, polémicas y en algunos aspectos insuficientes, parten de un supuesto claramente explicitado en el prólogo de la primera edición de la obra:

"El problema de la filiación de una investigación sociológica a una teoría particular acerca de lo social, la de Marx, la de Weber o la de Durkheim por ejemplo, es siempre secundario respecto del problema de la pertenencia de esta investigación a la ciencia sociológica: el único criterio de esta pertenencia reside, en realidad, en la aplicación de los principios fundamentales de la teoría del conocimiento sociológico que, en tanto tal, de ningún modo separa a autores a los que todo aleja en el plano de la teoría del sistema social. Aunque la mayoría de los autores han llegado a confundir su teoría particular del sistema

social con la teoría del conocimiento de lo social que abrazaban, por lo menos implícitamente en su práctica sociológica, el proyecto epistemológico puede permitirse esta distinción preliminar para vincular autores cuyas oposiciones doctrinarias ocultan el acuerdo epistemológico" (30).

El razonamiento de Bourdieu es claro: la existencia de un acuerdo epistemológico, cuyo contenido se identifica con el de la teoría del conocimiento sociológico y que se distingue del contenido específico de las diversas teorías que sobre lo social han elaborado fundamentalmente los clásicos, permite reconocer y caracterizar la producción propiamente sociológica. Las dificultades que el razonamiento plantea son asimismo claras: al no haber sido formulado explícitamente como tal, el contenido preciso de ese acuerdo epistemológico no permite una fácil aproximación. Más aún: Bourdieu señala que con frecuencia los mismos autores de esa teoría han confundido su propia teoría sobre el sistema social con los principios epistemológicos que constituirían la teoría del conocimiento sociológico.

Bourdieu asume el riesgo de explicitar y precisar el contenido de esa teoría. Y corre ese riesgo porque atribuye una particular importancia a esa tarea. En efecto, la función atribuida por Bourdieu a la teoría del conocimiento sociológico es irremplazable y decisiva. La teoría del conocimiento sociológico incluiría el:

"sistema de principios que definen las condiciones de posibilidad de todos los actos y todos los discursos propiamente sociológicos, y sólo de éstos, cualesquiera que sean las teorías del sistema social de quienes producen o produjeron obras sociológicas en nombre de estos principios" (31).

La tarea de explicitar y de precisar esos principios, más que importante, puede parecer pretenciosa y desproporcionada: supone un meta-discurso que armonice e integre los principios epistemológicos que, más allá de las aparentes y reales diferencias teóricas, compartirían —en un acuerdo que no fue nunca formalmente suscrito— los clásicos de la sociología.

Para realizar esta tarea, Bourdieu pudo haber tomado una vía indirecta que posiblemente habría estado más acorde con lo que promete el título de su obra: mostrar la forma en que aparecen y actúan esos principios en el quehacer mismo de la práctica sociológica (32). Sobre todo que, para él, el *oficio* del sociólogo consiste principalmente en la adquisición y desarrollo de un *habitus*, entendi-

do como sistema de esquemas manejables y transferibles, que en este caso no es sino

“la interiorización de los principios de la teoría del conocimiento sociológico” (33).

Pero la ruta teórica escogida por Bourdieu lo conduce más bien a una tentativa de hallazgo y clarificación del papel de esos principios en los dispositivos teóricos de Marx, Durkheim y Weber (34). Recurriendo al apoyo de ciertos textos, Bourdieu procede a una enunciación asistemática y expresamente alejada de lo que él consideraría una presentación escolar o pedagógica del sistema que configurarían esos principios.

Como piedra angular de esa teoría, Bourdieu sitúa y precisa lo que él denomina principio de la *no-conciencia*, “concebido como condición *sine qua non* de la constitución de la ciencia sociológica” (35).

Bourdieu no define él mismo de manera explícita el contenido y significado de ese principio fundamental. Cede la palabra a Durkheim para que, en una cita que revela un acuerdo definido y delimitado, quede patente el contenido y la importancia de ese principio epistemológico: “Creemos fecunda la idea de que la vida social debe explicarse, no por la concepción que se hacen los que en ella participan, sino por las causas profundas que escapan a la conciencia” (36).

Durkheim reconoce así su acuerdo con Marx, en lo que a este principio se refiere. En *Las reglas del método sociológico*, ya había señalado de manera clara que “somos víctimas de una ilusión que nos hace creer que hemos elaborado lo que nos ha sido impuesto desde el exterior” (37), con lo cual destaca que el carácter externo, independiente y coactivo de los hechos sociales, no aparece con claridad a los ojos de la conciencia individual, sumida en el mundo de las prenociones que constituyen “como un velo que se interpone entre las cosas y nosotros, y que nos las disfrazan tanto mejor cuanto creemos que son más transparentes” (38).

Según Bourdieu, Weber participa asimismo de este acuerdo al afirmar que el sentido *cultural* de la acción social no se identifica necesariamente con el sentido *subjetivo* que señalan los agentes individuales de esa acción. Bourdieu podría recurrir —en apoyo de su tesis— a la afirmación de Weber, contenida en *Economía y Sociedad*, según la cual:

“La acción *real* sucede en la mayor parte de los casos con oscura semiconciencia o plena inconciencia de su ‘sentido mentado’. El agente más bien ‘siente’ de un modo

indeterminado que ‘sabe’ o tiene clara idea; actúa en la mayor parte de los casos por instinto o costumbre. Sólo ocasionalmente —y en una masa de acciones análogas únicamente en algunos individuos— se eleva a conciencia un sentido (sea racional o irracional) de la acción. Una acción con sentido efectivamente tal, es decir, clara y con absoluta conciencia es, en la realidad, un caso límite” (39).

A partir de los textos de los clásicos, Bourdieu pretende así fundamentar e ilustrar su tesis, según la cual, Marx, Durkheim y Weber han asumido, aceptado y desarrollado ese principio epistemológico de la *no-conciencia*, que pudo haber operado como supuesto básico orientador en su quehacer científico.

No obstante, Bourdieu no destaca claramente que en la formulación original —citada por Durkheim— el principio contiene una doble afirmación complementaria y, sin embargo, perfectamente distinguible. El principio, al cual hace referencia Durkheim, señala dos cosas distintas: 1) que puede resultar fecundo, para el investigador social, partir de un supuesto *desconocimiento* o *no-conciencia* por parte de los agentes sociales, de las causas profundas de sus acciones; y 2) que puede resultar igualmente fecundo el considerar que las causas que esos agentes atribuyen a sus propias acciones no son, *en principio*, correctas.

En otras palabras, a partir de este principio es posible suponer que los actores sociales no sólo ignoran las causas reales de las acciones en las que participan, sino que *además*, y este sería el problema mayor, elaboran explicaciones para sus acciones que no coinciden, *en principio*, con las explicaciones correctamente científicas.

Según Bourdieu, mediante este principio es posible quebrar esa ilusión de transparencia que identificaría la causa usualmente atribuida por el actor a su acción, con los factores realmente determinantes y científicamente constatables.

Este principio, específico de la sociología, según Bourdieu, “no es sino la reformulación del principio del determinismo metodológico en la lógica de esta ciencia, del cual ninguna ciencia puede renegar sin negarse como tal” (40).

Sin problematizar el concepto de determinismo metodológico, que aparentemente se distinguiría de un determinismo propiamente ontológico, Bourdieu se limita a transcribir, al pie de página, un texto de Claude Bernard en el que se señala que:

“Si un fenómeno se presentara en una experiencia con una apariencia tan contradictoria, que no se ligara de una

manera necesaria a condiciones de existencia determinadas, la razón debería *rechazar el hecho* como un hecho no científico (...) porque admitir un hecho sin causa, es decir, indeterminable en sus condiciones de existencia, no es ni más ni menos que la negación de la ciencia" (41).

Eje fundamental de la teoría del conocimiento sociológico, el principio de la *no-conciencia* aparece pues, para Bourdieu, como la reformulación específica de ese principio general de las ciencias.

Asimismo, el segundo principio señalado por Bourdieu "no es otra cosa que la forma positiva del principio de la no conciencia: las relaciones sociales no podrían reducirse a relaciones entre subjetividades animadas de intenciones o 'motivaciones' porque ellas se establecen entre condiciones y posiciones sociales y tienen, al mismo tiempo, más realidad que los sujetos que ligan" (42).

Los fenómenos sociales no pueden ser científicamente explicados al margen o prescindiendo del contexto de relaciones sociales en el cual cobran sentido y lugar. *El primado de las relaciones*: es el segundo principio de la teoría del conocimiento sociológico propuesta por Bourdieu, a partir del trabajo teórico de los clásicos de la disciplina.

Mientras que el principio de la *no-conciencia* supone que los agentes sociales usualmente desconocen las causas reales que determinan sus acciones y atribuyen erróneamente otras causas a esas acciones, el principio del *primado de las relaciones* supone que el espacio referencial explicativo de esas acciones debe ser el campo histórico y social, que hace posible la aparición y desarrollo de esas acciones. El principio cobra contenido particularmente en cada una de las teorías propias de los clásicos de la sociología: "Un hecho social sólo se puede explicar por otro hecho social" (43) afirma categóricamente Durkheim, al señalar al "medio social interno como el motor principal de la evolución colectiva" (44); "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia" (45), escribe Marx, de manera muy sintética; alcanzar el "conocimiento de la *significación cultural de conexiones históricas concretas*" (46), señala, desde su óptica teórica, Max Weber.

Frente a la eventual acusación de sincretismo teórico, Bourdieu argumenta que una tal acusación sólo podría provenir de una confusión de la teoría del conocimiento sociológico con las teorías sociológicas particulares elaboradas por los clásicos.

Es probable, asimismo, que Bourdieu reconocería un sinnúmero de diferencias epistemológicas

y metodológicas en los enfoques teóricos generales de esos autores. Su objetivo, en todo caso, consiste precisamente en detectar esas zonas de entendimiento en el orden de los principios, que no adquieran sin embargo la forma de una teoría claramente constituida:

"(...) principios que no pueden presentarse como simples verdades de principio porque son el principio de la investigación de verdades" (47).

Articulados en el principio de la *no-conciencia*, que los integra en su especificidad y en su formulación negativa, el principio del *determinismo metodológico* y el principio del *primado de las relaciones* cumplen un papel preciso en la práctica sociológica: asegurar la *ruptura epistemológica* que permite el pasaje de la sociología espontánea a la sociología científica:

"Para superar las discusiones académicas y las formas académicas de superarlas, es necesario someter la práctica científica a una reflexión que, a diferencia de la filosofía clásica del conocimiento, se aplique no a la ciencia hecha, *ciencia verdadera* cuyas condiciones de posibilidad y de coherencia, cuyos títulos de legitimidad sería necesario establecer, sino a la ciencia que *se está haciendo*. Tal tarea, propiamente epistemológica, consiste en descubrir en la práctica científica misma, amenazada sin cesar por el error, las condiciones en las cuales se puede discernir lo verdadero de lo falso, en el pasaje desde un conocimiento menos verdadero a un conocimiento más verdadero, o más bien, como lo afirma Bachelard, 'aproximado, es decir rectificado'" (48).

La reflexión epistemológica de Gastón Bachelard sirve de contexto teórico a la elaboración meta-discursiva de Bourdieu sobre el papel que cumplen los principios de la teoría del conocimiento sociológico. Quizás porque como lo afirma Georges Canguilhem: "Nadie había consagrado tanta energía y obstinación como Bachelard a afirmar que la ciencia se hace contra lo inmediato, contra las sensaciones, qué la evidencia primera no es una verdad fundamental", que el fenómeno inmediato no es el fenómeno importante" (49).

En la obra de Bourdieu, la *ruptura* aparece como un proceso múltiple que designa no sólo la aparición histórica de la sociología como disciplina científica, sino que se refiere asimismo a las operaciones cotidianas reiteradas que debe realizar el sociólogo para poder construir su objeto de investigación: ruptura con los datos suministrados por la simple percepción (50); ruptura con el mundo preconstruido en el sentido común de la sociología espontánea.

En la tarea de definir su objeto de investigación, de precisar y ordenar las relaciones que constituyen su centro de interés, el investigador social no debe dejar de reconocer, "a fin de extraer de ello todas las consecuencias, que la familiaridad con el universo social constituye el obstáculo epistemológico por excelencia para el sociólogo, porque produce continuamente concepciones o sistematizaciones ficticias, al mismo tiempo que sus condiciones de credibilidad" (51).

Pasaje difícil que obliga siempre al sociólogo a transitar por una ruta riesgosa, continuamente amenazada por una red persistente de pseudo-evidencias y de errores, puesto que "la ciencia no capta ni captura lo real, sino que indica la dirección y la organización intelectuales, según las cuales 'se puede tener la seguridad de que nos acercamos a lo real'" (52).

El vigor con el que Bourdieu reitera la importancia de la *ruptura epistemológica* y su necesidad en el quehacer científico y sociológico, parece conducir a una escisión disociadora en el campo multiforme del saber. La oposición irreductible y antagónica de la ciencia y de la ideología parece desconocer la relación compleja que liga y distingue a ambas, en ese espacio de prácticas más amplio constituido por el campo del saber. Como lo señala con acierto Michel Foucault:

"En toda formación discursiva encontramos una relación específica entre ciencia y saber y un análisis arqueológico, en vez de definir entre ellos una relación de exclusión o de sustracción (al buscar qué del saber se oculta y resiste todavía a la ciencia, qué de la ciencia está todavía comprometido por la vecindad y la influencia del saber), debe mostrar positivamente cómo una ciencia se inscribe y funciona en el elemento del saber" (53).

Sobre este problema medular, la obra de Bourdieu parece inconclusa. Es posible que en un segundo volumen del *Oficio de sociólogo*, que originalmente Bourdieu proyectaba publicar y que "habría tratado de la construcción del objeto sociológico" (54), habríamos podido encontrar respuestas posibles a esta interrogante decisiva.

El silencio de Bourdieu provoca asimismo otra interrogante sin respuesta que se deriva de su tesis central sobre el contenido y el alcance de la teoría del conocimiento sociológico: ¿no podría acaso suponerse que los principios que constituyen esa teoría operan también como factores de ruptura en el quehacer de otras disciplinas agrupadas convencionalmente bajo la amplia categoría de *ciencias sociales*? La interrogante sobre la *especifici-*

dad de la sociología en el contexto de las ciencias sociales no quedará por consiguiente resuelta.

El esfuerzo teórico de Bourdieu desplegado en *El Oficio de sociólogo* parece centrado en responder a la interrogante sobre el problema de la *unidad* de la disciplina sociológica. La respuesta es sugestiva, pero la tarea queda inconclusa. Baste por ahora con señalar ese vacío.

NOTAS

(1) Indiquemos, a título de ejemplo, que recientemente esta doble interrogación ha aflorado de nuevo en el campo teórico de la sociología francesa, adonde se planteó tal vez por vez primera. Cf. el número especial dedicado al tema de "Las sociologías", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, julio-diciembre 1981. Una reflexión más reciente aún aparece en el número titulado "Sociologías, nuevos balances", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, enero-junio 1985.

(2) Como lo señala Michel Foucault: "Una disciplina se define por un campo de objetos, un conjunto de métodos, un cuerpo de proposiciones consideradas como verdaderas, un juego de reglas y de definiciones, de técnicas y de instrumentos: todo esto constituye una especie de sistema anónimo a la disposición de quien quiera o quien pueda utilizarlo, sin que su sentido o su validez estén ligados a quien se señale como su inventor". *L'ordre du discours*. Gallimard, París, 1973, p. 32. (La traducción es nuestra).

(3) "La disciplina es un principio de control en la producción de discursos. Fija los límites mediante el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas". *Ibid.*, p. 38.

(4) Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Juan-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, Mouton, París, 1968. La traducción al español ha sido realizada por Siglo XXI, editores, México, séptima edición, 1984.

(5) Escribe Comte: "Entiendo por física social la ciencia que tiene por objeto el estudio de los fenómenos sociales con el mismo espíritu que los astronómicos, los físicos, los químicos o los fisiológicos, es decir, sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento es el objeto especial de investigación". cit. por Nicholas S. Timasheff, *La teoría sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, cuarta edición, 1981, p. 36.

(6) Es bien conocido el ensayo de Ralf Dahrendorf titulado "Elementos para una teoría del conflicto social"; en el que intentó desarrollar y esquematizar las características fundamentalmente opuestas de ambos paradigmas. Cf. su obra *Sociedad y libertad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1966, especialmente pp. 188-191.

(7) En su obra *Social Statics*, publicada en 1850, Herbert Spencer ofrece una versión preliminar de su teoría sociológica, que desarrolló de una manera sistemática y explícita en *Principles of Sociology*, que apareció en 1877.

(8) El *Curso de filosofía positiva* de Comte reúne las conferencias privadas que dio a un grupo de seguidores. Spencer, por su parte, después de haber laborado en el periodismo, se convirtió en un escritor independiente que logró publicar buena parte de sus obras gracias al aporte

de sus subscriptores. Por diversas razones, ni uno ni otro ligaron su actividad académica a la institución universitaria.

(9) Los procesos mencionados han sido ampliamente analizados por E. A. Tiryakian en su artículo "L'école durkheimienne à la recherche de la société perdue: la sociologie naissante et son milieu culturel", en: *Cahiers Internationaux de Sociologie* enero-junio 1979, pp. 99-114.

(10) "(...) el único (calificativo) que aceptamos es el de racionalista. En efecto, nuestro principal objetivo es extender a la conducta humana el racionalismo científico, haciendo ver que, considerada en el pasado, puede reducirse a relaciones de causa a efecto que una operación no menos racional puede transformar, seguidamente, en una serie de reglas para el porvenir". E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Ediciones Morata, Madrid, 1974, p. 15.

(11) *Ibid.*, p. 32.

(12) Cf. sobre este asunto, el excelente trabajo de Françoise P. Levy, "Le suicide chez Durkheim: un problème de définition", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, enero-junio 1981, pp. 101-110. En el artículo, la autora destaca la importancia de la investigación de Durkheim y pone asimismo de manifiesto la distancia que separa la definición teórica de suicidio elaborada por Durkheim y la definición operativa utilizada de hecho en la investigación. Los casos de suicidio registrados en los archivos policiales, que son los datos que utiliza Durkheim, no incluyen todos los casos que se incluirán de acuerdo con la definición teórica dada por él en los siguientes términos: "Llamamos suicidio todo caso de muerte que resulta directa o indirectamente de un acto positivo o negativo realizado por la propia víctima, al saber ella que el acto debía producir ese resultado". Cit., por *Ibid.*, p. 107. (La traducción es nuestra). Según la autora, la investigación se realiza a partir de un "material menos ambicioso que el que incluye su definición: no cuenta los muertos en el campo del honor sino que se contenta con las estadísticas de la policía que se basan en una definición más bien clásica del suicidio; no correrá el riesgo político de integrar en su trabajo cuantitativo los suicidios producto del heroísmo. Conducirá su investigación como si no hubiese modificado la definición del suicidio, como si no hubiese sido necesario hacerlo en los hechos, como si con la hipótesis teórica hubiese bastado". *Ibid.*, p. 109. Ver asimismo la traducción al español de la investigación: Emilio Durkheim, *El suicidio: estudio de sociología*, Schapire, Buenos Aires, tercera edición, 1971.

(13) E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, op. cit., p. 17.

(14) *Ibid.*, p. 19.

(15) *Ibid.*, pp. 28-29.

(16) *Ibid.*, p. 145.

(17) Cf. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Península, Barcelona, 1969.

Para Raymond Aron, esta obra representa el más famoso estudio realizado por Weber: *La sociologie allemande contemporaine*, Presses universitaires de France, París, tercera edición, 1966, p. 112.

(18) Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 57.

(19) Julien Freund, *Sociología de Max Weber*, Ediciones Península, Barcelona, 1967, p. 183.

(20) Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 207.

(21) Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, op. cit., p. 115. (La traducción es nuestra).

(22) Cf. con este propósito su artículo sobre "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" en: Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1978.

(23) En la conclusión de su investigación, Weber señala: "Hemos procurado poner de relieve los motivos fundamentales del hecho y el modo de su actuación en sólo un punto, el más importante ciertamente. Por lo mismo, ahora debería investigarse la manera cómo el ascetismo protestante fue influenciado a su vez en su desenvolvimiento y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, singularmente económicas, en cuyo seno nació. Pues reconociendo que, en general, el hombre moderno, aún con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre la conducta en la vida, la civilización y el carácter nacional, nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente 'materialista' de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista". Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 261.

(24) Nicholas S. Timasheff, *La teoría sociológica*, op. cit., p. 219.

(25) Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", *art. cit.*, p. 99.

(26) Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, op. cit., p. 98.

(27) Max Weber, *Economía y Sociedad*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, segunda edición, 1969, p. 5.

(28) Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", *art. cit.*, p. 57.

(29) Para efectos expositivos, nos referiremos a Pierre Bourdieu como el autor principal de la obra, sin que eso signifique que desconozcamos el hecho de que se trata de una obra colectiva.

(30) Pierre Bourdieu *et al.*, *El oficio de sociólogo*, op. cit., p. 16.

(31) *Ibidem.*

(32) En el prólogo de la segunda edición de su obra, Bourdieu confiesa que había pensado originalmente revisar la presentación de los "Presupuestos epistemológicos" incluidos en *El oficio de sociólogo*, con el fin de "subordinar el discurso a una intención pedagógica". No obstante, señala, "nos hemos detenido, entre otras razones, por el temor de que este esfuerzo de esclarecimiento pedagógico pueda llevar, debido a los límites de la comunicación escrita, a negar que la enseñanza de investigación es una enseñanza de invención y que pudiera estimular la canonización de preceptos desgastados de una nueva metodología o, peor aún, de una nueva tradición teórica". Pierre Bourdieu *et al.*, *El oficio de sociólogo*, op. cit., p. 10.

(33) *Ibid.*, p. 16

Para un análisis extenso y detallado del concepto de *habitus* elaborado y desarrollado por Bourdieu, puede revisarse su obra: Pierre Bourdieu *et Jean-Claude Passeron*, *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Les éditions de minuit, París, 1970. Asimismo, en una obra más reciente, Bourdieu analiza ese mismo concepto. Cf. Pierre Bourdieu. *Le sens pratique*, Les éditions de minuit, París, 1980; especialmente el capítulo tercero "Structures, habitus, pratiques" pp. 87-109.

(34) La inclusión que hace Bourdieu de Marx en el grupo de los clásicos de la sociología, merecería una discusión más amplia. Ciertamente, Marx no sólo nunca se reconoció como sociólogo, sino que además su trabajo teórico y sus investigaciones pretendieron sobrepasar los límites que establece la práctica disciplinaria académica. Aunque el materialismo histórico se ha mantenido en un diálogo polémico frecuente con la sociología académica, su ingreso y reconocimiento en el espacio universitario parece posterior al desarrollo de la sociología académica. No cabe duda, sin embargo, que el marxismo ha ejercido una influencia decisiva en la teoría y la práctica sociológicas. Creemos que Bourdieu ha incluido a Marx en la tríada indica, a causa, precisamente de esa importancia y de esa influencia.

(35) Pierre Bourdieu *et al.*, *El oficio de sociólogo*, op. cit., p. 31.

(36) Cit. en *Ibid.*, p. 30.

(37) E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, op. cit., p. 36.

(38) *Ibid.*, p. 44.

(39) Cit. por Pierre Bourdieu *et al.*, *El oficio de sociólogo*, op. cit., p. 265.

(40) Pierre Bourdieu *et al.*, *El oficio de sociólogo*, op. cit., p. 31.

(41) Cit. por *Ibidem*.

(42) Pierre Bourdieu *et al.*, *El oficio de sociólogo*, op. cit., p. 33.

(43) E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, op. cit., p. 148.

(44) *Ibidem*.

(45) Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política. Introducción a la crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Popular, México, 1970, p. 12.

(46) Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", *art. cit.*, p. 100.

(47) Pierre Bourdieu *et al.*, *El oficio de sociólogo*, op. cit., p. 13.

(48) *Ibid.*, p. 20.

(49) Cit., por *Ibid.*, p. 116.

Dentro de las obras más importantes de Gaston Bachelard referidas a estos problemas y que han sido traducidas al español: *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, París, 1960; *L'engagement rationaliste*, Presses Universitaires de France, París, 1972.

La influencia de Bachelard sobre Bourdieu ha sido destacada por Philippe Raynaud en un artículo titulado "Le sociologue contre le droit", en: *Esprit*, No. 39, marzo 1980, que provocó una apasionada polémica. Ver, por consiguiente, la respuesta de Pierre Bourdieu, "Où sont les terroristes", en *Esprit*, No. 11-12, noviembre-diciembre 1980 y la contrarréplica de Philippe Raynaud, "Entre la violence et le discours", en ese mismo número.

Raynaud señala que la influencia de Bachelard sobre Bourdieu se hace sentir a través de la epistemología bachelardiana, "tal y como la comprendió la generación filosófica de los años 1955-1965". "Le sociologue contre le droit", *art. cit.*, p. 83. (La traducción es nuestra).

Hay que subrayar que Bachelard ha ejercido una influencia decisiva en la epistemología francesa de las últimas décadas. Baste recordar la influencia sobre Louis Althusser en su célebre obra *Pour Marx*, retoma el concepto de ruptura epistemológica para referirlo a la apa-

rición del materialismo histórico, concebido como ciencia de las formaciones sociales, en ruptura clara con el humanismo teórico que Marx habría sostenido en su juventud debido a la influencia idealista de su tiempo: "La práctica teórica de una ciencia se distingue siempre claramente de la práctica teórica ideológica de su prehistoria: esta distinción adquiere la forma de una discontinuidad 'cualitativa' teórica e histórica que podemos designar, con Bachelard, con el término de 'ruptura epistemológica'". Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, París, 1965, p. 168. (La traducción es nuestra). La tesis fue sintetizada por Althusser en la "Soutenance d' Amiens" en: Louis Althusser, *Positions*, Editions Sociales, París, 1976, pp. 159-172.

(50) "A esos practicistas de las ciencias del hombre que tienen una fe poco común en lo que Nietzsche llamaba 'el dogma de la inmaculada percepción', es preciso recordarles, con Alexandre Koyré, que 'la experiencia, en el sentido de experiencia bruta, no desempeñó ningún rol, como no fuera el de obstáculo en el nacimiento de la ciencia clásica'". Pierre Bourdieu *et al.*, *El oficio de sociólogo*, op. cit., pp. 56-57.

(51) *Ibid.*, p. 27.

(52) Georges Canguilhem, cit. en *Ibid.*, p. 117.

Desde una óptica dialéctica, los riesgos del neo-racionalismo bachelardiano han sido señalados por Vadée en una extensa y elaborada crítica, en la que destaca que "la tesis central de Bachelard parece caracterizada por una expresión que aparece en la conclusión de su Tesis de 1927 y sobre la cual volveremos. 'La base del impulso que puede permitirnos postular lo real' es una organización determinada de conocimientos; 'un verdadero realismo platónico de los procesos epistemológicos'. Consideramos que esta declaración resume, de la mejor manera, los diferentes aspectos de las tesis epistemológicas sobre las cuales hemos centrado nuestra atención y sobre su sentido filosófico idealista. Mediante este 'realismo platónico', Bachelard quiere señalar que el conocimiento, al pasar necesariamente por la mediación de nuestros 'actos epistemológicos', está enteramente sometido a ellos". Michel Vadée, *Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique*, Editions Sociales, París, 1975, p. 103. (La traducción es nuestra). Puede consultarse un artículo posterior en el que el autor resume algunas de estas críticas: Michel Vadée, "L'épistémologie dans la philosophie occidentale contemporaine", en: *La pensée*, No. 220, mayo-junio 1981.

(53) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Editions Gallimard, París, 1969, p. 241. (La traducción es nuestra).

"Este conjunto de elementos, formados de manera regular por una práctica discursiva y que resultan indispensables para la constitución de una ciencia, aunque no estén necesariamente destinados a darle lugar, podemos llamarlo *saber*. Un saber es aquello de lo cual se puede hablar en una práctica discursiva que se encuentra por ello especificada: el campo constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico". *Ibid.*, p. 238.

(54) Pierre Bourdieu *et al.*, *El oficio de sociólogo*, op. cit., p. 9.