

Marc Joly

Université de Versailles Saint Quentin - Francia

Guyancourt, Francia

marc.joly@uvsq.fr

Sergio Lorenzo Sandoval Aragón

Universidad de Guadalajara - México

Jalisco, México

sergio.sandoval@cuci.udg.mx

¿Pierre Bourdieu era “bachelardiano”?

Was Pierre Bourdieu “Bachelardian”?

Contenido

RESUMEN 157

ABSTRACT 157

1. INTRODUCCIÓN 158

2. ¿Una “trampa epistemológica” bachelardiana? 159

3. La sociologización del bachelardismo, o la sociología como epistemología general 162

4. CONCLUSIÓN 166

REFERENCIAS 167

AUTORES 168

CONFLICTO DE INTERESES 168

¿Pierre Bourdieu era “bachelardiano”?

Was Pierre Bourdieu “Bachelardian”?



Marc Joly
Université de Versailles Saint Quentin - Francia
Guyancourt, Francia
marc.joly@uvsq.fr



Sergio Lorenzo Sandoval Aragón
Universidad de Guadalajara - México
Jalisco, México
sergio.sandoval@cuci.udg.mx

RESUMEN

En este artículo se analiza críticamente la relación de la epistemología de Gastón Bachelard y la sociología de Pierre Bourdieu. En la primera parte del artículo, se analiza la lectura de la epistemología en Bourdieu que lleva a cabo el antropólogo Denis Baranger quien, inspirado en la filosofía de la ciencia de Jean-Claude Passeron, la caracteriza como estrictamente “bachelardiana”, lo que impide comprender la naturaleza del concepto de *reflexividad*, central en la sociología de Pierre Bourdieu. En la segunda parte, se sostiene que, al abordar la relación de la epistemología de Gastón Bachelard y la sociología de Pierre Bourdieu desde una perspectiva procesual o genética, es posible describir el trayecto seguido por Bourdieu que va de un uso de la epistemología bachelardiana para justificar la sociología como ciencia de las prácticas, a la construcción de esta ciencia como la base de una epistemología general reestructurada. Este trayecto se caracteriza como una *sociologización* de la epistemología de Bachelard, por lo tanto, como una ruptura con el régimen conceptual “filosófico”. Se concluye, a la luz de esta nueva perspectiva, que la lectura de Baranger es insuficiente para comprender la epistemología de Bourdieu y todas sus implicaciones, particularmente su contribución a la constitución del paradigma sociológico.

Palabras clave: Gastón Bachelard, Pierre Bourdieu, Epistemología, Sociologización.

ABSTRACT

This article critically analyzes the relationship between Gaston Bachelard’s epistemology and Pierre Bourdieu’s sociology. The first part of the article analyzes Bourdieu’s reading of epistemology by the anthropologist Denis Baranger who, inspired by Jean-Claude Passeron’s philosophy of science, characterizes it as strictly “Bachelardian”, which prevents understanding the nature of the concept of *reflexivity*, central to the sociology of Pierre Bourdieu. In the second part, it is argued that, when dealing with the relationship between Gaston Bachelard’s epistemology and Pierre Bourdieu’s sociology from a processual or genetic perspective, it is possible to describe the trajectory followed by Bourdieu that goes from a use of Bachelard’s epistemology to justify sociology as a science of practice, to the construction of this science as the basis of a general restructured epistemology. This is characterized as a *sociologization* of Bachelard’s epistemology, therefore, as a break up with the conceptual “philosophical” regime. In light of this new perspective, it is concluded that Baranger’s reading is insufficient to understand Bourdieu’s epistemology and all its implications, particularly its contribution to the constitution of the sociological paradigm.

Keywords: Gaston Bachelard, Pierre Bourdieu, Epistemology, Sociologization.

1. INTRODUCCIÓN

A través de investigaciones colectivas realizadas en Argelia y luego en el Centro de Sociología Europea (CSE), Pierre Bourdieu intentó, desde principios de la década de 1960, volver a conectar el hilo de una ciencia social integrada en términos de métodos y problematización teórica, más allá de las divisiones artificiales entre disciplinas (sociología, historia, etnología, economía, etc.). Con este fin, se propuso encontrar una teoría de las prácticas de los *agentes reales*, es decir, *siempre*, socialmente situados y dispuestos, por su trayectoria y en el contexto de luchas y actividades específicas, a movilizar a su manera los recursos materiales y simbólicos, más o menos variados, extensos y ajustados, que poseen. Se esforzó por ubicar el autosocioanálisis, o “reflexividad refleja”, en el centro de las prácticas de los agentes del campo de las ciencias sociales, funcionando en consecuencia como campo científico.

¿Cómo entender y calificar tal proyecto? El problema está lejos de resolverse, si es que algún día es resuelto. Dicho esto, hay propuestas recientes que guían útilmente el pensamiento. Johan Heilbron, en una obra relevante, *French Sociology*, usa la etiqueta de “sociología reflexiva” e insiste en el anclaje de los grandes conceptos bourdianos en las prácticas de investigación colectiva (Heilbron, 2015, p. 197-208).¹ Por su parte, en una serie de textos esclarecedores, Loïc Wacquant (2017, p. 55-69, 2018, p. 3-17, 2019, p. 15-21) ha demostrado que el corazón de la sociología de Pierre Bourdieu reside en los conceptos de “espacio social” y “poder simbólico” y ha identificado cuatro principios transversales que subyacen en su práctica investigativa (ruptura epistemológica; triple historización del agente, del mundo y de las categorías de análisis; modo de pensamiento topológico; reconocimiento de la eficacia constitutiva de las estructuras simbólicas).² En América Latina, Denis Baranger intenta, de manera similar a Wacquant, un esquema expositivo similar de la obra de Bourdieu, a partir de unas “lecturas” “althuseriana”, “wittgensteiniana”, “nietzscheo-weberiana” y bachelardiana (Baranger, 2012, p. 19-68), lo que permite, no sin limitaciones, exponer la *absorción* de esas filosofías en la sociología de Bourdieu, pero *impide comprender cómo las superó*.

“Antropólogo especializado en temas epistemológicos, (...) autor de un perspicaz libro sobre la metodología y epistemología de Bourdieu”, según Marco Santoro (2008, p. 21), Denis Baranger es uno de los pocos autores, sino el único, que en América Latina se han propuesto dilucidar (sistemática y explícitamente) el problema, planteado por el propio Bourdieu, acerca de la posibilidad de que la sociología sea “una ciencia como las demás”, como se afirmaba en *El oficio de sociólogo*. Su trabajo tiene el mérito de buscar la disciplina y la sistematicidad necesarias para acometer semejante tarea recurriendo a las fuentes habituales, esto es, de las propias obras de sociólogos, filósofos, antropólogos, etc., procediendo tanto a la exégesis como al análisis de la producción y circulación de las mismas (incluso por medio de análisis estadísticos), a los testimonios (biografías y entrevistas) y además a estudios históricos que contextualizan su investigación. Asimismo, es indiscutiblemente un gran *lector* de Bourdieu y uno de los pocos que se han interesado en su recepción en América Latina (Baranger, 2008, 2010 y 2013). Sin embargo, como se mostrará en una primera parte de este artículo, su lectura “bachelardiana” de la epistemología y la metodología en Bourdieu impide comprender la naturaleza del concepto de *reflexividad* y su contribución, en tanto “nomos sociológico”, a la constitución de un paradigma.

Metodológicamente, la mejor manera de contrarrestar este tipo de lecturas es favorecer una perspectiva de largo plazo, en torno a la reconstrucción de la línea del criticismo que ha condicionado, en la historia del conocimiento y la ciencia, un enfoque intelectual como la crítica kantiana, luego su refundación en su conjunto por las ciencias antropológicas, que son al mismo tiempo solidarias de un sistema de pensamiento tridimensional coherente (*bio-psico-sociológico*) y que operan una estructuración simple del “sistema” de las ciencias en torno a la distinción entre, por un lado, las ciencias formales (matemáticas, lógica) y, por otro, las ciencias teórico-empíricas (física, química, biología, psicología y ciencias sociales).³ Tan pronto como el término “crítica” se convierte en sinónimo del estudio de lo

1 Esas páginas resumen una demostración desarrollada en Heilbron (2011).

2 Las propuestas de Wacquant son notables en profundidad y concisión. Sin embargo, se pueden lamentar algunas comparaciones forzadas (la triple historización del agente, el mundo y las categorías de análisis no se encuentran explícitamente en Max Weber, por ejemplo), así como el énfasis puesto en el supuesto “diálogo subterráneo con filósofos” de Pierre Bourdieu, en detrimento de la comprensión del cambio fundamental de punto de vista introducido históricamente por la sociología. Pues de la absorción-superación de la herencia filosófica por la sociología (y también por el psicoanálisis y la psicología piagetana), resulta que ciertas disputas están definitivamente fuera de tiempo, ciertos patrones de oposición conceptual y modos de problematización, irrevocablemente inoperantes y des-funcionalizados. Por lo tanto, parece un poco excesivo el lugar que le da a Ernst Cassirer como “inspiración” en la obra de Bourdieu (Wacquant, 2018, p. 11-12). Para conceptualizar mejor la transición en juego, es necesario acercar la trayectoria de Bourdieu a la de Norbert Elias, quien “absorbió” a Cassirer, Simmel y Weber y evitó deliberadamente la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana, que se presentaban como posibles en el campo académico alemán de la década de 1920 (Joly, 2020, p. 405-438).

3 Norbert Elias, en sus críticas a Karl Popper, Thomas Kuhn e Imre Lakatos, es probablemente el sociólogo que ha sistematizado más claramente la distinción entre, por un lado, las limitaciones involucradas en la elección de un axioma y, por otro lado, las restricciones impuestas

que es posible que los seres humanos *interdependientes* hagan y piensen *en un momento y lugar determinados*, entramos en un régimen de pensamiento y práctica *inconmensurable* (en el sentido de Thomas Kuhn) con los regímenes precedentes. La sociología da fe de esto histórica y epistemológicamente.⁴ Esto explica por qué podría haber estado indisolublemente vinculado, con Bourdieu, a la realización de un proyecto, aparentemente tan poco razonable, como aquel destinado a avanzar en el conocimiento del mundo social *al mismo tiempo* que en el conocimiento de los límites y las posibilidades *reales* de este mismo conocimiento, así como de todo conocimiento.

Es a la luz de esta revolución del conocimiento, y por consecuencia en oposición a la lectura propuesta por Baranger, que se interroga, en la segunda parte de este artículo, sobre la relación de la sociología de Pierre Bourdieu y la epistemología de Gastón Bachelard.

2. ¿Una “trampa epistemológica” bachelardiana?

Recientemente, Baranger ha participado en la publicación de un libro colectivo publicado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), con el patrocinio de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, titulado *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social* (Piovani y Muñiz, 2018).⁵ Como es sabido, si hay un concepto que caracteriza mejor que ningún otro la sociología de Pierre Bourdieu, ese es el de “reflexividad”. Como precisa Johan Heilbron, si bien el trabajo de Bourdieu ha sido calificado principalmente como “estructuralismo genético”, calificarlo como sociología reflexiva quizá resulte menos “articulado”, pero tiene la ventaja de no limitarlo a un programa científico particular (Heilbron, 2015, p. 208). Es por ello que se aborda, ahí, la sociología de Bourdieu (Baranger, 2018).

Baranger diferencia entre “reflexividad sustantiva” y “reflexividad epistémica o metodológica”, la primera “entendida como una característica real de los actores sociales (Schütz, Garfinkel), y/ o de las sociedades, y específicamente del tipo de sociedades modernas (en Giddens, Lash y Beck)” y la segunda como “aquella que es puesta en juego por el investigador y, eventualmente, por la comunidad científica” (Baranger, 2018, p. 23). La reflexividad defendida por Bourdieu iría en este último sentido.⁶ En general, Baranger expone la reflexividad bourdiana diferenciándola cuidadosamente de otras concepciones e incluso corrigiendo algunos de los malentendidos que pesan sobre ella. Por ejemplo, lleva a cabo una contundente crítica de las críticas de M. Burawoy y K. von Holdt (2012), cuando señala que éstos siguen concibiendo a la reflexividad de Bourdieu en cierto sentido de manera narcisista, pues “parece[n] caer en la trampa postmodernista de considerar que las confesiones personales deberían poseer un valor cognitivo por sí mismas” (Baranger, 2018, p. 42) y atribuyen a Bourdieu “una voluntad consciente de distinción para producir su descalificación (...) en el plano moral” (Baranger, 2018, p. 44).⁷

En suma, la reflexividad según la entendió y practicó Bourdieu, es defendida. Sin embargo, al considerar, al final de su artículo, la chance que pueda tener esta reflexividad como vía para la configuración de un paradigma sociológico, Baranger se ve obligado a concluir negativamente al recurrir al argumento “de la inexistencia de un *nomos* unificado para la sociología” en la actualidad (Baranger, 2018, p. 46), circunstancia que no sería simplemente transitoria, sino que se debería a una supuesta imposibilidad, inherente a las ciencias sociales, de desarrollar semejante *nomos*.

En el contexto del artículo de Baranger de 2018, empero, el argumento de la imposibilidad de un *nomos* (y por consiguiente, de un paradigma) sociológico, no deja de asemejar un *Deus ex machina* porque, en realidad, ha sido desarrollado por el autor en otra obra quince años atrás. En *Epistemología y metodología*

por las características de un objeto de estudio y el objetivo de una adecuación generalizadora a procesos y estructuras circunscritas; entre lo que él llama “ciencia de un solo nivel” y “ciencia de doble nivel” (Elias, 2009).

4 Se refiere a la “revolución sociológica”, que tuvo lugar entre los siglos XIX y XX en Europa, en la que se estructuró el “régimen conceptual” bio-psico-sociológico que dio origen a las ciencias sociales y que, junto con las ciencias naturales modernas, relevaron de su papel explicativo y orientador a los dos grandes regímenes que le antecedieron: el religioso y el filosófico. Esta idea es minuciosamente demostrada en Joly (2017, 2018 y 2020).

5 Como se verá más adelante, el título de esa obra no deja de ser sintomático: ¿por qué usar la expresión “condenados” cuando, en la concepción de Bourdieu, la reflexividad es exactamente lo contrario: el medio para una liberación de las determinaciones y heteronomía que amenazan el pensamiento científico?

6 Para Bourdieu, esta reflexividad se concreta en “la historia social y la sociología de la sociología, entendidas como la indagación de lo científico inconsciente de los sociólogos [que] permiten, a través de la formulación del problema de la génesis de las categorías de pensamiento y de los instrumentos de investigación por ellos utilizados, constituir la condición absoluta de la práctica científica” (Bourdieu, 1993/2020, p. 277-278).

7 Para otra interesante lectura crítica de Burawoy, ver Quijoux (2019).

en la obra de Pierre Bourdieu (Baranger, 2012),⁸ Baranger traza la genealogía de la noción de reflexividad en Bourdieu, rastreando su formulación hasta *El oficio de sociólogo*, librándose a una minuciosa comparación de las sucesivas ediciones de esa obra, tratando de explicar entre otras cosas a qué pudieron deberse las diferentes supresiones o modificaciones de algunos textos, por ejemplo los de P. Lazarsfeld, L. Althusser o R. Aron a lo largo del tiempo.⁹ Después de advertir, empero, que “lo que revela la comparación de las sucesivas ediciones, es que los cambios fueron cosméticos: el argumento básico se mantuvo sin alteraciones” (Baranger, 2012, p. 68),¹⁰ a saber, en última instancia, la definición de una:

...teoría del conocimiento sociológico como sistema de las reglas que rigen la producción de todos los actos y de todos los discursos sociológicos posibles” que “es el principio generador de las diferentes teorías parciales de lo social (...) y, por esta vía, el principio unificador del discurso propiamente sociológico *que no hay que confundir con una teoría unitaria de lo social* (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1968/2002, p. 50, itálicas de los autores).

Según el antropólogo argentino, “es evidente todo lo que el *Oficio* le debe a las ideas de Gastón Bachelard” (Baranger, 2012, p. 69). “El *Oficio* es una obra eminentemente bachelardiana” afirma, con la aquiescencia de Passeron (Baranger, 2004, p. 15). Ciertamente, Baranger acude a la “raíz” bachelardiana de Bourdieu para exponer la reflexividad de este último (pp. 31 y 33):

Todo el ‘sistema’ de Bourdieu se nos presenta como un formidable *chassé-croisé* teórico y filosófico. Así, si hubiera que elegir un adjetivo, otro que el de ‘pascaliano’ (...) deberíamos hablar de un pensamiento *bachelardiano*, en constante tensión consigo mismo, que fue haciendo camino recorriendo todas las modalidades del espectro epistemológico, de negación en negación (p. 57).

Sin embargo, el análisis de Baranger es, en el fondo el de Jean-Claude Passeron, “co-autor del *Oficio*” quien en 1991 “publicó un texto sustancioso para argumentar sobre la especificidad del razonamiento sociológico, inscripto en el “espacio no-popperiano del razonamiento natural” (Baranger, 2012, p. 11).” Según esto, en el *Oficio* original habrían cohabitado, no sin dificultades, más de una postura epistemológica, particularmente la suya y la de Bourdieu (Baranger, 2012, p. 68), posturas que se irían decantando y diferenciando al paso del tiempo a partir de la “ruptura” entre ambos sociólogos en 1970 (Baranger, 2012, p. 61). Mientras Bourdieu habría permanecido “bachelardiano”, al desarrollar hasta sus límites las tesis bachelardianas (Baranger, 2012, p. 70), especialmente la “vigilancia epistemológica” (Baranger, 2012, p. 195), Passeron asumiría un ángulo de la tradición bachelardiana distinta, según “una epistemología que pretende reflexionar sobre las ciencias —o mejor aún, junto a ellas— a medida que van haciéndose; todo lo contrario de la idea de la filosofía como disciplina-reina que vendría después de la batalla a juzgar sus resultados en función de categorías preconstituidas” (Baranger, 2012, p. 71). Por lo que Passeron sería el auténtico heredero de la tesis original del *Oficio* (Baranger, 2012, p. 89).

Pero hay otra componente además de la bachelardiana, evidenciada en el subtítulo del libro de Passeron de 1991: *El espacio no-popperiano del razonamiento natural*. Si bien Baranger admite que “la hipótesis de una vena popperiana en el *Oficio* parece casi una idea tirada de los cabellos” y que “toda la obra está construida bajo la égida de Bachelard”, sin pretender “establecer una indemostrable influencia de Popper”, trata de “remarcar una suerte de afinidad entre pensamientos que suelen visualizarse como

8 Google Scholar registra, entre 2004 y 2020, 202 artículos que lo citan. Ciertamente, este libro (cuya primera versión, a partir de una tesis doctoral de 2003, data de 2004) es esclarecedor en muchos sentidos y el tema que aquí se destaca es uno entre otros que desarrolla; por ejemplo, su revisión del uso que hizo Bourdieu de los análisis de correspondencias múltiples (capítulo 4) sigue siendo muy orientador.

9 Así, por ejemplo, atribuye la “exclusión” de un texto de R. Aron a que “mayo del 68 fue la ocasión para Bourdieu de cortar sus ataduras con una persona con quien tenía demasiados puntos de divergencia” (Baranger, 2012: 65). A juzgar por su respuesta a las críticas de Burawoy y otros, como apuntamos antes, actualmente Baranger ya no recurre a este tipo de “explicaciones”, propias de cierta psicología popular que suponen un “maquiavelismo” de parte de Bourdieu y que caen fácilmente en una denuncia moral. Sin embargo, aún está lejos de una explicación que incorpore un análisis de los *cambios estructurales* en el sistema de enseñanza e investigación, en torno a mayo del 68 (una explicación de esta naturaleza puede verse en: Joly, 2020: 321-350).

10 En lo sucesivo, en esta sección, las páginas citadas mencionadas corresponden a la misma obra.

11 El libro se tituló *Le raisonnement sociologique. L'espace non-popperien du raisonnement naturel*, subtítulo que cambió en la versión española a *El espacio comparativo de las pruebas*. En todo caso, como advierte Moreno Pestaña en el estudio preliminar a esta última, el recurso a Popper fue una estrategia escogida por Passeron para polemizar con su entorno intelectual inmediato (Passeron, 2011, p. 9 y p. 44-46).

contrapuestos”, pues “toda la obra de Bachelard debe leerse como un intento —luego del Círculo de Viena, y paralelamente al de Popper— de dar cuenta de la colosal revolución científica producida en las ciencias físico-químicas a principios del siglo veinte”. Por lo que “tanto la perspectiva de Bachelard como la de Popper pueden alimentar la tesis básica del *Oficio*”, que atañe a “la naturaleza del conocimiento sociológico” y “la posibilidad de *unidad disciplinar* de una ciencia que es a la vez ‘como las demás’ y, no obstante ello, distinta de las demás” por lo “que está en juego es el estatuto mismo de la teoría social” (Baranger, 2012, p. 74-79, itálicas de los autores). Según esto, entonces, habría un aspecto del problema planteado por el *Oficio*, de corte popperiano, que no fue desarrollado sino más tarde, y de manera negativa, por Passeron.¹²

El argumento de Passeron que Baranger recoge a pies juntillas fue desarrollado en un artículo posterior (Passeron, 1994) en el que se cuestiona la tesis del *Oficio* sobre la “teoría del conocimiento sociológico”.¹³ Según esto, Bachelard nunca postuló una “metaciencia o una epistemología” situada “por encima” de las ciencias “de la que podría deducirse la teoría científica propiamente dicha”. Pero, siendo esa idea la base del *Oficio*, y “para no entrar en contradicción, la solución a la que apelan los autores es desdoblarse el término de la teoría por un lado en su aspecto epistemológico de ‘teoría del conocimiento social’ (...) y por el otro en su aspecto sustantivo de teoría sociológica propiamente dicha” (Baranger, 2012, p. 83).¹⁴ Desdoblamiento que, siguiendo el esquema de Passeron, genera un supuesto problema. Baranger trata de llevar sus análisis sobre la metodología y la epistemología en la obra de Bourdieu hasta sus últimas consecuencias, esto es, determinar si acaso Bourdieu ofreció, o no, el *nomos* específico del campo de las ciencias sociales. Asume la existencia de una “proliferación de paradigmas divergentes” en las ciencias sociales, particularmente en la sociología, problema que sería de naturaleza “política”: “En una situación de competencia entre una diversidad de pretendientes al título, se carece de la fuerza suficiente para imponer al verdadero *nomos*. El problema entonces no es epistemológico, sino político” (Baranger, 2012, p. 205).

Baranger concluye en su libro que las ciencias sociales *no funcionan como las demás ciencias*, no sólo porque las leyes que enuncian son meramente “tendenciales”, entre otras cosas, sino debido a que no existe en ellas un *nomos* unificado. Según esto, Bourdieu “da por resuelto el único problema importante: el de la existencia de un *nomos* reconocible para la sociología. Porque, si efectivamente existiera el tal *nomos* o paradigma universalmente compartido, y si Bourdieu nos proporcionara los criterios que permitieran su identificación, entonces no se plantearía ningún problema epistemológico”. En lo que a la “teoría” de Bourdieu respecta, no reuniría las condiciones para ser considerada tal *nomos* porque “obviamente” no goza de un consenso general (Baranger, 2012, p. 207-208).

Sin embargo, no se debe olvidar que:

...lo que funda la especificidad del campo científico es que los competidores *se ponen de acuerdo* sobre los principios de verificación de la conformidad a lo “real” sobre métodos comunes de validación de las tesis y de las hipótesis, en suma sobre el contrato tácito inseparablemente político y cognitivo que funda y rige al trabajo de objetivación (Bourdieu, 1997, p. 27, itálicas de los autores).

“Acuerdo que no opera sólo al nivel de las “teorías” concurrentes, sino también y primeramente en un nivel superior de “objetivación” que, en el caso de la sociología, se resume en el imperativo de la reflexividad.¹⁵ Baranger acepta que el imperativo de la reflexividad (expresado en su forma más simple

12 La tesis de Passeron es que el “razonamiento sociológico” sólo es capaz de elaborar presunciones dentro del “espacio lógico del razonamiento natural”, y por lo tanto fuera del “espacio lógico del razonamiento experimental”, esto es, un “espacio no popperiano de la argumentación”. Sin embargo, hay que decirlo, esto solo proyecta a la sociología, “no en algún régimen lógico propio de las ciencias sociales, sino, simplemente, *fuera* de la lógica formal y de las matemáticas puras” (Joly, 2018, p. 268). Como advierte Vázquez: “no es la adquisición de un estatuto científico, imitando el canon epistemológico de las ciencias ‘duras’, lo que lleva a liberar de prejuicios la mirada del sociólogo. A la inversa: es la emancipación lograda a través de la reflexión, entendida como objetivación colectiva de los propios objetivadores, lo que eleva el grado de autonomía del saber sociológico, acortando la distancia que lo separa de los campos científicos más exigentes” (Vázquez, 2006, p. 88).

13 Eventualmente, Baranger (2004) publicó una larga entrevista con Passeron en la que prácticamente se expone el contenido de este artículo y que muestra la preeminencia que aquel le concede.

14 Baranger cita a un “filósofo y sociólogo” quien, a propósito del *Oficio*, objeta que “la epistemología no es una ciencia” (De Ipola, 1970, p. 133), afirmación que suscribe y que va en contra de la concepción de Jean Piaget, quien demostró que *la epistemología no puede no ser científica*: “toda filosofía presupone una epistemología -afirmó- sin embargo, la recíproca no es verdadera” (Piaget, 1987, p. 30).

15 En efecto, aquí el calificativo “político” es usado en un sentido de *homología*, pues a diferencia de la “política” (en el sentido de las luchas por el poder legítimo), donde el recurso principal es la *retórica*, en el campo científico lo son *el razonamiento lógico y la prueba empírica*,

como “objetivar el sujeto de la objetivación”) *podría ser tratado como la expresión de un paradigma y que eventualmente podría instituirse en un nomos*, de llegar a darse el consenso entre los científicos sociales. Concuera en la necesidad de objetivar al sujeto de la objetivación aunque, según él, es evidente que para Bourdieu esa tarea sólo se puede lograr “desde su propia concepción del espacio social y de los campos, con lo que no dejamos de girar en redondo” (Baranger, 2012, p. 205).¹⁶

Pero no es que “se gire en redondo”, sino que Baranger (como Passeron), se resisten ante este falso dilema, que ellos mismos se han creado: aceptar la necesidad de reflexividad, en su sentido más pleno, sería tanto como *aceptar* la teoría de Pierre Bourdieu e, implícitamente, aceptarla como *nomos*, por lo tanto, como paradigma triunfante o al menos como una de sus partes fundamentales. Máxime porque ellos creen que eso sería verdadero sólo bajo la condición de aceptar que la “teoría” de Bourdieu es la única capaz de reflexividad. Así, la “solución” de Baranger es aceptar que en sociología “es imposible la constitución de un paradigma en el sentido kuhniano” (Baranger, 2012, p. 87), por lo que “hay que resignarse a aceptar, en un grado mucho más importante que el reconocido por Bourdieu, que las ciencias sociales no funcionan ‘como las demás’ ciencias (...) debido a la inexistencia de un *nomos* unificado” (Baranger, 2012, p. 207). Pero, *si la reflexividad es necesaria*, si el científico social está *inevitablemente* “condenado” a practicarla (porque, en caso contrario, ¿cómo se justificaría esa excepción y desde qué epistemología?¹⁷) y si postulamos que *la reflexividad no es, en efecto, una propiedad exclusiva de una determinada teoría, sino una propiedad inherente a la producción del conocimiento sociológico en general*,¹⁸ entonces no tiene sentido preguntarse si esa reflexividad puede realizarse sobre la base de otras teorías distintas a la de Bourdieu o si sólo ésta última es la que la puede realizar.¹⁹ Para poder superar este (falso) dilema, esta suerte de “trampa epistemológica”, el problema tiene que ser abordado desde una perspectiva diferente que cuestione, entre otras cosas, la herencia de Gastón Bachelard en la sociología de Pierre Bourdieu.²⁰

3. La sociologización del bachelardismo, o la sociología como epistemología general²¹

El problema de la relación entre la sociología de Pierre Bourdieu y la epistemología de Gastón Bachelard, curiosamente, está rodeado por un halo de piedad que ha impedido un tratamiento a fondo.²² Es cierto que, de todos los innumerables autores a los que se refirió en su trabajo, Bachelard es quizás el único con respecto a quien Bourdieu fue siempre más positivo y agradecido. Más allá del golpe de mano que consiste, en *El oficio de sociólogo*, en volver a legitimar el proyecto durkheimiano de una sociología completamente científica a partir de la epistemología histórica de Bachelard y Canguilhem, hay una fuente psicológica generalmente ignorada y por lo tanto crucial: encarnando una idea exigente y fundamentalmente respetable de “filosofía”, una idea que ciertamente ya no era practicable y que comprometía a “pasar a otra cosa”, Bachelard, por así decirlo, le dio a Bourdieu el “regalo” de autorizarlo a convertirse a nuevas prácticas científicas y a una nueva disciplina, la sociología, sin el más mínimo resentimiento.²³ Él es quien, mejor que cualquier otro, hizo amable la disciplina con la que era necesario romper.²⁴ Eso,

aunque, ciertamente, los científicos no dejan de ser agentes sociales y las tomas de posición teóricas pueden traducir tomas de posición políticas (p. ej. ver Lebaron, 1997).

16 Así, la reflexividad pasa a ser, para él, una “dimensión” más del “objeto” de investigación en general. Al discurrir sobre el *Homo academicus* de Bourdieu (2008), quizá el libro más representativo de su propio ejercicio de reflexividad se refiere a ésta como “esa otra dimensión del objeto” que sería la materia central del libro: la institución universitaria (Baranger, 2009, p. 65). Sin embargo, en desacuerdo con Baranger, hay que advertir que la reflexividad es el verdadero “objeto” de *Homo academicus*, según explicó el propio autor en diversas ocasiones, asegurándose de dejarlo bien claro ante públicos de lo más diverso (véase, por ejemplo: Bourdieu, 1993/2020).

17 A propósito de esta pregunta, cabe advertir que el término “reflexividad” simplemente no aparece en el texto de Passeron de 1994.

18 De hecho, puede ser considerada uno de los “pilares del paradigma sociológico” (Joly, 2018, p. 47-59; Joly, 2020, p. 30-44).

19 Como Passeron, quien se pregunta: “¿Hay en verdad una teoría del conocimiento sociológico? ¿Y hay sólo una?” (Passeron, 1994: 108).

20 El concepto de *reflexividad* no fue un simple “préstamo” de algún concepto tomado de Bachelard (presumiblemente el de “vigilancia epistemológica”), sino que fue resultado de sucesivas transformaciones que pueden rastrearse en la obra de Bourdieu, como advierten Vázquez (2006, p. 89) y Gingras (2007).

21 Algunos elementos de esta sección han sido retomados de Joly (2020, p. 73-83).

22 Gastón Bachelard, es un autor que se dio a conocer en América Latina tempranamente: la primera traducción al español de *La formación del espíritu científico* data de 1948 y cuenta con 23 ediciones (Bachelard, 1948/2000).

23 Bourdieu hizo su “agrégation” en filosofía, recuérdese.

24 En *Autoanálisis de un sociólogo*, y este ya era el caso en las *Meditaciones Pascalianas* (Bourdieu, 1997/1999), Bourdieu coloca a Bachelard aparte y no está lejos de verlo como el único filósofo (a diferencia de Maurice Merleau-Ponty, Georges Canguilhem, Jacques Derrida o Michel Foucault) que no se involucra en una especie de doble juego con las ciencias sociales o que no ha tenido la tentación de aprovecharse de las ciencias sociales: “exceptuando, tal vez, a Bachelard, que sembraba sus escritos de comentarios irónicos a propósito de las afirmaciones perentorias, particularmente en lo referido a la ciencia, de los maestros existencialistas, los dominados de los años cincuenta iban dejando, tanto en su vida como en su obra, abundantes indicios de su sumisión al modelo filosófico dominante” (Bourdieu, 2004/2006, p. 27-28). Hay que decir que Bachelard tenía una ventaja única: entendía la física de su tiempo (la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica).

no tiene precio.

El hecho es que hacer de Bourdieu un “bachelardiano” no es menos insensato que retratarlo como “weberiano”, “durkheimiano” o “marxista”. Él era todo esto a la vez. Su “habitus intelectual”²⁵ lo pre-disponía a nunca leer a un autor sin ponerlo en contacto con otro y reformular constantemente lo que asimilaba en la dirección de sus problemáticas de investigación. Nada testimonia mejor esto, que el alcance de las innovaciones y las rehechuras propiciadas por su proceso de sociologización de la epistemología bachelardiana:

1. El “psicoanálisis del espíritu científico”, inmediatamente relacionado con la sociología de la educación, ha sido reemplazado por un “socioanálisis del espíritu científico”;
2. La exigencia de una ruptura con *las ideas preconcebidas en general* ha dado paso a la crítica de la razón escolástica y, por lo tanto, al requisito de una ruptura con *las ideas preconcebidas del sociólogo en particular*, como parte interesada en un campo específico y un universo escolar;
3. La crítica de la sociología espontánea se ha equilibrado metódicamente mediante el análisis de los sesgos teóricos del objetivismo (que conducen a descalificar la experiencia ordinaria del mundo social, a despreciar el conocimiento común);
4. La noción de *campo*, que se ha convertido en central, ha gobernado todo su enfoque de las ciencias (esto es, del “campo científico”).

Tal proceder equivale no solo a anclar la epistemología general en la sociología de la ciencia y del conocimiento, sino a hacer que cualquier empresa filosófica dependa de una ciencia general de las prácticas sociales (a falta de la cual, por citar solo estos ejemplos, ni el “poder” de la palabra, ni la capacidad de reproducción de las “parejas epistemológicas” pueden explicarse).

La lectura cruzada de *El oficio de sociólogo* (1973/2002) y *El oficio de científico: ciencia de la ciencia y la reflexividad* (2001/2003),²⁶ trabajo del último curso impartido por Bourdieu en el Collège de France) es instructiva desde este punto de vista: todo sucede como si el sociólogo hubiera querido demostrar al final de su vida que la coherencia general del “manual” bachelardiano, como Vincent Bontems ha calificado a *El oficio de sociólogo* (Bontems, 2010, p. 185), se basa menos en “preliminares epistemológicos” que en el fundamento implícito de las nociones de habitus y campo (y del sistema conceptual que los conecta, a través del énfasis en los recursos diferenciados de los agentes, al principio de las luchas que los oponen).

Toda la apuesta de *El oficio de sociólogo* es, de hecho, operar un desplazamiento de la redefinición bachelardiana de la epistemología desconectada de la búsqueda de una metodología abstracta, hacia una sociología de los agentes productores de conocimiento situados en espacios de posiciones donde están más o menos inclinados, dependiendo de su capital, a luchar para transformar las prácticas y las representaciones legítimas. En resumen, alejar la epistemología del objetivo normativo de una metodología abstracta solo tendría sentido si daba un salto final, en la dirección del análisis de los valores que estructuran efectivamente las comunidades o configuraciones cuyos diferentes agentes siguieron cursos de formación más o menos homogéneos. La epistemología, sociologizada después de haber sido historizada, consistiría en recapturar todo lo que ella condiciona y todo lo que estos valores condicionan. Baste decir que es inseparable de una sociología de prácticas:

Pero la acción polémica de la razón científica no tendría toda su fuerza si el “psicoanálisis del espíritu científico” no se continuara en un análisis de las condiciones sociales en las cuales se producen las obras sociológicas: el sociólogo puede encontrar un instrumento privilegiado de vigilancia epistemológica en la sociología del conocimiento, como medio para enriquecer y precisar el conocimiento del error y de las condiciones que lo hacen posible y, a veces, inevitable [...] una epistemología que se remite a una sociología del conocimiento, menos que ninguna otra puede imputar los

25 Louis Pinto ha reflexionado mucho sobre la formación y los efectos de este *habitus*. Ver, sobre todo, Pinto (1998/2002).

26 En lo sucesivo se hace referencia a esta obra solo como *El oficio de científico*, aunque el subtítulo de la versión española (*ciencia de la ciencia y la reflexividad*) era de hecho el *título* de la versión original francesa.

errores a sujetos que no son, nunca ni totalmente, sus autores (Bourdieu et al., 1968/2002, p. 14).

La epistemología bachelardiana (como la entendió en particular Canguilhem), rechazando

...el formalismo y el fijismo de una Razón una e indivisible en favor de un pluralismo de los racionalismos ligados a los ámbitos científicos que racionalizan, y, asentando como axioma primero el ‘primado teórico del error’, defin[iendo] el progreso del conocimiento como rectificación incesante”, faltaba deducir, según los autores de *El oficio de Sociólogo*, que ella estaba “predispuesta a suministrar un lenguaje y una asistencia teórica a las ciencias sociales que, para constituir su racionalismo regional, deben vencer obstáculos epistemológicos particularmente considerables (Bourdieu et al., 1968/2002, p. 113).

Ahora, ¿con qué se relaciona el “pluralismo de racionalismos”, si no con la dinámica social y cognitiva de las ciencias teórico-empíricas?

La sociología se inscribe en esta dinámica, al tiempo que favorece la recuperación de sus condiciones de posibilidad. Se deduce que, si algo tiene que “prevalecer”, sería más bien un cuerpo de conocimientos establecidos constituido en virtud de aproximaciones y rectificaciones sucesivas, es decir, un cuerpo de “verdades primarias”, de teorías que pretenden ordenar lo real, que es importante primero apropiarse antes de poder discutir sus límites, si es necesario, o identificar los puntos de escape.

“No podría haber una verdad *primera*”, dijo Bachelard (1970/2002), implícitamente en la escala del sujeto aislado. Considérese, preferiblemente, la transmisión intergeneracional del conocimiento y la formación de fondos cognitivos: parece que necesariamente, siempre, *hay* verdades primeras. Esto invierte la perspectiva: se llega a una *visión sociológica* del desarrollo de cuerpos de conocimiento ajustados a sus “dominios de la realidad” *que puede proporcionar una asistencia teórica a la epistemología general refundada*. Con todo, tan pronto como se privilegia la escala de los procesos de desarrollo social (para el caso, los procesos de transmisión del conocimiento, los cambios configuracionales y los procesos de constitución de los campos científicos), se sale de las oposiciones dualistas (por ejemplo, aquí, la oposición racionalismo/realismo, que no atañe más que a la escala del sujeto aislado o del “espíritu humano” abstraído de determinaciones objetivas).

Es este cambio sociológico el que anuncia *El oficio de Sociólogo* y que Bourdieu ratifica en *El oficio de científico*, señalando que “el descubrimiento del vínculo entre las parejas epistemológicas descritas por Bachelard y la estructura dualista de los campos inclina a desconfiar de los dualismos y a someterlos a una crítica sociológica y no únicamente epistemológica” (Bourdieu, 2001/2005, p. 160). Lo que se da previamente ya no son alternativas trascendentes e inmutables, a las que el filósofo accedería de manera privilegiada y que aplicaría a los resultados y prácticas de los estudiosos. Estas son representaciones, esquemas de pensamiento, prácticas socialmente constituidas, situadas y fechadas, es decir, un orden de cosas que podría no haber sido pero que, *al ser*, restringe la comprensión de este que uno puede tener (en tanto que orden).

En los hechos, se puede citar una multitud de proposiciones o de expresiones de Bachelard cuyo sentido no se libera plenamente más que en referencia a las realidades puestas al día y analizadas por la sociología y más que por la intermediación de conceptos sociológicos. El “superego activo” y la “vigilancia del tercer grado”, por ejemplo, no solamente deviene de realidades perfectamente observables en el marco teórico del campo y del habitus, sino que encuentran su mejor expresión “normativa” y práctica, en sociología, en la noción de “reflexividad”.²⁷

Bachelard destaca también, en *El racionalismo aplicado*, que “hace falta al pensamiento científico una realidad social” (Bachelard, 1949/1994, p. 6): en efecto, no hay pensamiento científico sin condiciones sociales propicias. Los mismos autores de *El oficio de sociólogo* destacan que “no es una casualidad que Bachelard use el lenguaje del sociólogo para describir la interpenetración del mundo científico y de su público mundano, que caracterizaba a la física del siglo XVIII” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1968/2002, p. 99). De hecho, lo que Bachelard describe en el largo extracto de *La formación del espíritu*

27 Yves Gingras ha examinado perfectamente el caso de la noción de “ciudad científica” (Gingras, 2003). Dicho esto, es incierto que “sea suficiente con invertir la flecha del tiempo para comprender sociológicamente lo que Bachelard analiza filosóficamente” (Gingras, 2003, p. 118). Es también la manera de juzgar el presente y de tomarlo como punto de partida lo que es invertido por la epistemología sociologizada. Sobre la reflexividad como “vigilancia intelectual de sí”, ver Gingras (2004/2007).

científico reproducida en la conclusión de la antología, es una configuración del saber insertado en la sociedad cortesana, es decir, en el campo del poder: una configuración del saber que no se confunde aún con el campo científico, o que aún no ha dado nacimiento a uno. La “ruptura epistemológica” no es otra cosa que un cambio de configuración del saber que da lugar a la constitución de un campo científico. Si “la ciencia en el siglo XVIII no es una vida, ni siquiera un oficio”, subraya Bachelard, *es porque ella no funciona todavía plenamente como un campo*. Es hacia esta idea que Bourdieu estará como irresistiblemente impulsado. Él no escribe por azar, en *El oficio de científico*, que “la dificultad de la iniciación en cualquier práctica científica (física cuántica o sociología) procede de que hay que realizar un doble esfuerzo para dominar el saber teóricamente, pero de tal manera que dicho saber pase realmente a las prácticas, en forma de ‘oficio’” (Bourdieu, 2001/2005, p. 76). El guiño al *El oficio de sociólogo* (y al intérprete de la nueva física que era Bachelard) es evidente.

Siendo la sociología una “práctica científica” al igual que la física cuántica, dice Bourdieu, se plantea sin embargo la cuestión de saber lo que ofrece la sustitución del vocablo “sociología” por el de “ciencia” en ciertas proposiciones bachelardianas célebres.

“La ciencia ordena la filosofía misma”, afirma Bachelard. ¿Pero qué puede significar eso para una ciencia que, como la sociología, se asume como ciencia de las costumbres o ciencia de las prácticas (o, como la psicología, se afirma en tanto ciencia de la construcción de la inteligencia individual o del descubrimiento, o en tanto que ciencia de la formación de la personalidad afectiva)? ¿Qué *ordena*, exactamente, la sociología? Ordena la toma de conciencia de que las ciencias ordenan el saber en general y que un conjunto reticular de ciencias ordena el saber antropológico en particular. Ordena la comprensión de los cambios configuracionales de donde resultan la emergencia de campos científicos, la preeminencia del saber científico, la asunción sobre nuevas bases de cuestiones filosóficas tradicionales relativas al “pensamiento” y a la “razón”. Imposible, por tanto, ubicarla en una suerte de *vis-à-vis* con la “filosofía”: en lugar de “un no-kantismo susceptible de incluir a la filosofía criticista superándola” (Bachelard, 1940/2003, p. 79), ella incita a pronunciar un “no al neokantismo” que vuelve a incluir a la filosofía criticista en una configuración del saber superada (a manera de estadio en el desarrollo de los conocimientos objetivos y de los modos de relación con el mundo) por una nueva configuración del saber dominada por disciplinas científicas relativamente autónomas.

Bachelard notaba aún, en el inicio del *Nouvel esprit scientifique*, que “la ciencia crea [...] filosofía” y que “la filosofía debe por consiguiente modificar su lenguaje para traducir el pensamiento contemporáneo en su flexibilidad y su movilidad” (Bachelard, 1934/1983, p. 7).²⁸ Pero ¿cómo creer, en vista de las relaciones de fuerza propias del campo de producción cultural y de las jerarquías entre disciplinas, que la sociología pueda imponer al filósofo “modificar su lenguaje” “para traducir el pensamiento contemporáneo”? ¿A qué se podría parecer esa “polémica filosófica” cuyo “tema fundamental” sería proporcionado por “el pensamiento sociológico”? (“Tarde o temprano, es el pensamiento científico el que devendrá el tema fundamental de la polémica filosófica” (Bachelard, 1934/1983, p. 6)). Definitivamente, la sociología es la ciencia que deja de “crear” filosofía. No lo sería más que, por ejemplo, porque ella se inclina menos a “respetar esta extraña ambigüedad que quiere que todo pensamiento científico se interprete a la vez en el lenguaje realista y en el lenguaje racionalista” (Bachelard, 1934/1983, p. 7), que a historizarlo y a analizar sus funciones (en particular en el marco del gran antagonismo social y epistémico entre la “filosofía” y el régimen de pensamiento bio-psico-sociológico de la humanidad configurado en el siglo XIX).

Resulta, de esta pequeña experiencia de pensamiento, que ciertas proposiciones bachelardianas sobre “la ciencia” no valen para la sociología y que una epistemología sociológica obliga a enfrentar decididamente las ciencias en plural. De hecho, si Bachelard (en una de las raras ocasiones en que evocó a las “ciencias sociales”) veía en la sociología una “ciencia positiva”, los “fenómenos sociales” al tener “leyes que obedecen a un determinismo”, él estimaba, muy vagamente, que liberar a la “filosofía positiva” de las “ciencias del hombre” era más difícil “por el mismo hecho que estas ciencias nunca han abandonado la nebulosa metafísica original” (Bachelard, 1957/1972, p. 37-38). En cierto sentido, haría falta que la sociología y la psicología no tuvieran verdaderamente derecho al título de “ciencia”, o que este derecho fuera estimado no en relación con una serie de determinaciones epistémicas y sociales, sino según el criterio del “núcleo mismo del espíritu científico” simbolizado por las matemáticas y por las ciencias (la física y la biología) al fin “desembarazadas de las ingenuidades primarias” (Bachelard, 1957/1972, p. 38),

28 Mientras que Bachelard constataba que “el sentido de evolución filosófica de las nociones científicas es tan claro que habría que concluir que el conocimiento científico ordena el pensamiento, que la ciencia ordena la filosofía misma” (Bachelard 1940/2003, p. 21), Canguilhem fue más lejos y tradujo: “le corresponde a la ciencia ordenar a la filosofía” (Canguilhem, 1963, p. 444).

para poder tener, entretener y mantener el discurso de la filosofía como reflexión privilegiada sobre “la ciencia” en vías de hacerse.

La epistemología bachelardiana exalta menos un proceso de progreso científico, que un proceso de *seguimiento* del progreso científico: esta es su fuerza, admirable, y su debilidad, *inhibitoria*. Algo que se constata, en la historia de las ciencias, es la necesidad apartarse de las experiencias inmediatas y de las percepciones. Otra cosa es reconstruir las condiciones sociales que presiden la imposición y el control de esta necesidad (p. ej. la génesis de campos científicos). Otra cosa, aún, es observar y teorizar a la escala del sujeto epistémico el proceso de descentramiento que acompaña a la formación de los conocimientos elementales.

Lo que vale para el conocimiento, vale para el lenguaje. Ludwig Wittgenstein (en un ánimo muy diferente al de Bachelard), deplorando los límites del lenguaje, no se preocupaba claramente del progreso de las ciencias. Norbert Elias, haciendo lo mismo, estaba en una lógica de progreso científico. El matiz es fundamental. Mientras que el primero quería explicar la razón por la cual “la filosofía no hacía, propiamente hablando, ningún progreso”, el segundo, lejos de perturbarse por ello, aspiraba simplemente a pasar a otra cosa. Al respecto se cita a menudo este pasaje de los *Aforismos*:

Mientras haya un verbo ‘ser’ que parece funcionar como ‘comer’ y ‘beber’, siempre que existan los adjetivos ‘idéntico’, ‘verdadero’, ‘falso’, ‘posible’, siempre que hablemos de un flujo del tiempo y una extensión del espacio, etc., etc., los hombres siempre vendrán de nuevo a toparse con las mismas dificultades enigmáticas y a contemplar, con aparente fijeza, aquello para lo que no parece lograr ninguna explicación (Wittgenstein, 1984/2002, p. 69).

Pero se olvida, por lo tanto, plantear preguntas esenciales. ¿No bastaba, por ejemplo, para evadir los obstáculos del lenguaje o para evitar hacer nacer, de su encuentro, el fantasma de poder trascender libremente, liberarse de una perspectiva centrada en el “yo”? Tómese prestada a Elias su visión sociológica de la realidad y de la reforma de la realidad. Resulta que nada impide usar el verbo “ser” de otra manera y dejar de usar mecánicamente los adjetivos y expresiones mencionados por Wittgenstein. Sólo hay que confiar en las lecciones de la investigación sociogenética. Sólo hay que someterse a la primacía de la reflexividad científica (antinarcisista). No es sino, renunciando a una función que tiene la característica de no oponer ninguna barrera a los estados de ánimo del sujeto pensante y a la ilusión (narcisista) que se alienta, por el contrario, a ser los primeros en declarar y denunciar tal o cual paradoja.

4. CONCLUSIÓN

La sociología es decididamente la disciplina del desencantamiento: ella desencanta incluso el “bachelardismo” feliz de Bourdieu y de la casi totalidad de sus discípulos y alumnos. En este espíritu, faltaría igualmente someter a crítica el uso por Bourdieu de la noción de “caso particular de lo posible”. O aún el acercamiento Bachelard-Cassirer que opera sistemáticamente a partir de los inicios de la década de 1990, en torno a la idea según cual el modo de pensamiento *relacional* es el de toda la ciencia moderna: puesto que probablemente es más por la articulación observación-teoría, que, por vía del privilegio atribuido a las relaciones sobre las substancias, que las ciencias han podido constituirse. Además, es una cuestión central cuyo tratamiento, por vía de los útiles bachelardianos, está claramente ausente en *El oficio de sociólogo*: aquella de saber cómo se pasa de un conocimiento “menos verdadero” a un conocimiento “más verdadero”. Esto es exactamente el objeto de las investigaciones de Jean Piaget, en la escala del desarrollo cognitivo del niño. Avanzar en la solución de este problema supone trabajar, ya sea con una teoría de los cambios de configuración del saber y de lo pensarle, ya sea con una teoría de los “estadios” o de los “niveles de desarrollo” de los que depende todo conocimiento (conocimiento propio de un sujeto epistémico asignable o susceptible de ser “ligado” a un estado dado de una configuración social-histórica del saber y a un nivel de desarrollo dado).

Queda lo esencial: que la coherencia de la epistemología de la sociología defendida en *El oficio de sociólogo* dependía de la elaboración y de la puesta a prueba de la construcción teórica “campo-habitus-capital”, atestigua que ciertamente hay una especificidad epistemológica de la sociología, especificidad que radica en la necesidad de echar las bases de una teoría de la práctica y en la reflexión metódica que ésta supone en cuanto a las diferentes dimensiones y etapas de la ruptura sociológica con las “prenociones”.

El trayecto de Bourdieu sigue, así, una lógica implacable: del uso de la epistemología bachelardiana para justificar la sociología como ciencia de las prácticas, a la construcción de esta ciencia como la base de una epistemología general reestructurada (una vez echados, y puestos a prueba, los fundamentos sociológicos). Así, al suscribir Denis Baranger la filosofía de la ciencia de J.-C. Passeron, se priva de los medios para superar una comprensión escolástica (y un tanto *política*) del pensamiento de Pierre Bourdieu: sus análisis de las “obras” y de sus versiones sucesivas (como es el caso de *El oficio de sociólogo*), junto con su (somera) reconstrucción de los “contextos” de producción (p. ej. mayo de 1968), no son suficientes para llegar a una comprensión cabal del trayecto de Bourdieu antes descrito, por lo que sigue viendo en su sociología un “bachelardismo estricto” (Baranger, 2012, p. 90). Asimismo, esta error de perspectiva lo inclina no sólo a rechazar a la *reflexividad* como candidata a constituir el *nomos* de la sociología, sino también a privarse de una perspectiva procesual o genética según la cual el paradigma sociológico no sería algo que está por venir, sino algo que de hecho se ha venido configurando desde la segunda mitad del siglo XIX.

REFERENCIAS

- Arpini, A. M. (2015). Augusto Salazar Bondy y Gastón Bachelard. Consideraciones a propósito de un entramado discursivo. *Pléyade*, 15(6), 27-40. <http://hdl.handle.net/11336/41879>.
- Bachelard, G. (1934/1983). *Le Nouvel esprit scientifique*. PUF.
- Bachelard, G. (1948/2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI.
- Bachelard, G. (1949/1994). *Le Rationalisme appliqué*. PUF.
- Bachelard, G. (1957/1972). Les problèmes philosophiques des méthodes scientifiques”. En G. Bachelard, *L'Engagement rationaliste* (pp. 37-38). PUF.
- Bachelard, G. (1970/2002). *Études*. Vrin.
- Bachelard, G. (1940/2003). *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía de un nuevo espíritu científico*. Amorrortu.
- Baranger, D. (2004). De *El oficio del sociólogo* a *El razonamiento sociológico*. *Revista Mexicana de Sociología*, 66(2), 369-403. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/5988>.
- Baranger, D. (2008). The Reception of Bourdieu in Latin America and Argentina. *Sociologica*, 2. doi: 10.2383/27724.
- Baranger, D. (2009). Para el estudio de los campos universitarios: Pierre Bourdieu y la construcción del objeto. *Homo Academicus. Pensamiento Universitario*, 11(12), 63-75. http://www.pensamientouniversitario.com.ar/wp-content/uploads/2019/08/PENSAMIENTO_UNIVERSITARIO_12.pdf.
- Baranger, D. (2010). La recepción de Bourdieu en Argentina. *Desarrollo Económico*, 50(197), 129-146. <https://www.jstor.org/stable/41219137>.
- Baranger, D. (2012). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Posadas.
- Baranger, D. (2013). La obra de Pierre Bourdieu y su recepción en América Latina. En Á. Moreno Durán y J. E. Ramírez (Eds.), *Pierre Bourdieu. Proyección siglo XXI* (pp. 157-194). ILAE-Ambassade de France en Colombie.
- Baranger, D. (2018). Notas sobre la noción de reflexividad en sociología y en la obra de Bourdieu”. En J. I. Piovani, y L. Muñiz, (Eds.), *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social* (pp. 22-51). CLACSO.
- Bontems, V. (2010). *Bachelard*. Belles Lettres.
- Bourdieu, P. (1993/2020). Reflexividad narcisista y reflexividad científica, *Sociológica*, 35(99), 269-280. <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/1624>
- Bourdieu, P. (1997/1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2001/2005). *El oficio de científico: ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2008). *Homo Academicus*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. y Passeron, J.-C. (1968/2002). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. XXI.
- Burawoy, M. y von Holdt, K. (2012). *Conversations with Bourdieu. The Johannesburg moment*. Wits University Press.
- Canguilhem, G. (1963). Dialectique et Philosophie du Non chez Gaston Bachelard. *Revue internationale de philosophie*, 17(4), 441-452. www.jstor.org/stable/23940342.
- De Ipola, E. (1970). Vers une science du texte social. Le (re)-commencement de la sociologie marxiste. *Sociologie et sociétés*, 2(1), 123-43. <https://doi.org/10.7202/001360ar>
- Elias, N. (2009). *The Collected Works, vol. 14: Essays I. On the Sociology of Knowledge and the Sciences*. University College Dublin Press.
- Gingras, Y. (2003). Mathématisation et exclusion. Socio-analyse de la formation des cités savantes. En J.-J.

- Wunenburger (Dir.). *Gaston Bachelard et l'épistémologie française*, (pp. 115-152). PUF- Débats philosophiques.
- Gingras, Y. (2004/2007). Reflexividad y sociología del conocimiento científico. En L. Pinto, G. Sapiro & P. Champagne (Eds.), *Pierre Bourdieu. Sociólogo* (pp. 239-246). Nueva Visión.
- Heilbron, J. (2011). Practical Foundations of Theorizing in Sociology: The Case of Pierre Bourdieu. En Ch. Camic, N. Gross & M. Lamont (Eds.), *Social Knowledge in the Making* (pp. 181-205). Chicago University Press.
- Heilbron, J. (2015). *French Sociology*. Cornell University Press.
- Joly, M. (2017). *La Révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIXe-XXe siècle)*. La Découverte.
- Joly, M. (2018). *Pour Bourdieu*. CNRS.
- Joly, M. (2020). *Après la philosophie. Histoire et épistémologie de la sociologie européenne*. CNRS.
- Lebaron F. (1997). La dénégation du pouvoir. *Actes de la recherche en sciences sociales*. 119, 3-26. <https://doi.org/10.3406/arss.1997.3226>.
- Moreno, J. L. (2003). ¿Qué significa argumentar en sociología? El razonamiento sociológico según Jean-Claude Passeron. *Revista Española de Sociología*. 3, 51-67. <https://recyt.fecyt.es/index.php/res/article/view/64895>
- Passeron, J.-C. (1991/2012). *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. Siglo XXI.
- Passeron, J.-C. (1994). De la pluralité théorique en sociologie: théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques. *Revue Européenne des Sciences Sociales*. 32(99), 71-116. www.jstor.org/stable/40370926
- Passeron, J.-C. (2005). Algo más a propósito de *El oficio del sociólogo*. *Avá. Revista de Antropología*, 6, 1-26. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169021465002>
- Pechenick E. A., Danforth, C. M. y Dodds, P. S. (2015). Characterizing the *Google Books* Corpus: Strong Limits to Inferences of Socio-Cultural and Linguistic Evolution, *PLoS ONE* 10(10), Article e0137041. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0137041>
- Piaget, J. (1987). *Introducción a la epistemología genética Vol. I*. Paidós.
- Pinto, L. (1998/2002). *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. Siglo XXI.
- Quijoux, M. (2019). Bourdieu est-il soluble dans le marxisme? <https://laviedesidees.fr/Bourdieu-est-il-soluble-dans-le-marxisme.html>.
- Santoro, M. (2008). Putting Bourdieu in the Global Field. Introduction to the Symposium. *Sociologica*, 2(33). <https://www.rivisteweb.it/doi/10.2383/27719>.
- Santoro, M., Gallelli, A. & Grüning, B. (2018). Bourdieu's International Circulation: An Exercise in Intellectual Mapping. En Th. Medvetz y J. J. Sallaz (Eds.), *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu* (pp. 21-67). Oxford University Press.
- Vázquez, F. (2006). El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu. De la Epistemología a la Ética. *Opinión Jurídica*, 5(10), 87-104. <https://biblat.unam.mx/hevila/Opinionjuridica/2006/vol5/no10/5.pdf>.
- Wacquant, L. (2018). Cuatro principios transversales para poner a trabajar a Bourdieu. *Estudios Sociológicos*, 36(106), 3-2. <https://doi.org/10.24201/es.2018v36n106.1642>.
- Wacquant, L. (2019). Bourdieu's Dyad: On the Primacy of Social Space and Symbolic Power. En J. Blasius, F. Lebaron, B. Le Roux, y A. Schmitz (Eds.), *Empirical Investigations of Social Space* (pp. 15-21). Springer.
- Wacquant, L. y Akçaoğlu, A. (2017). Practice and Symbolic Power in Bourdieu: The View from Berkeley. *The Journal of Classical Sociology*, 17(1), 55-69. <https://escholarship.org/content/qt4g5sk6td/qt4g5sk6td.pdf>.
- Wittgenstein, L. (1984/2002). *Remarques mêlées*. GF Flammarion.

AUTORES

Joly, Marc. Investigador del Centre National de la Recherche Scientifique, Laboratoire Printemps, Université de Versailles Saint Quentin en Yvelines.

Sandoval Aragón, Sergio Lorenzo. Investigador en el Centro de Estudios y Sociales y Regionales, Centro Universitario de la Ciénega, Universidad de Guadalajara,

CONFLICTO DE INTERESES

Marc Joly y Sergio Lorenzo Sandoval Aragón, coautores del presente artículo, declaramos que no tenemos ningún interés comercial o asociativo que represente un conflicto de intereses en relación con el trabajo presentado.

Financiamiento

No existe ayuda financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A