

El efecto Bourdieu: una sociología de la educación practicada como crítica epistemológica

The Bourdieu Effect: the Sociology of Education Practiced as Epistemological Critique

Antonio Benedito Casanova¹

Resumen

La sociología es una práctica científica y social que forma parte de los sistemas simbólicos de una sociedad dividida en clases, de ahí que pueda tener usos ideológicos. Pero la práctica epistemológica también lo es, por ello es problemática como garante de cientificidad de la primera. Las prácticas sociológicas y epistemológicas actúan sobre las estructuras sociales y los procesos de cambio social, contribuyendo a su constitución como espacios de dominación. Si bien la sociología no puede utilizar la epistemología para fundamentarse como ciencia, puede aplicar a sí misma su análisis de los sistemas simbólicos e ideológicos, y devenir crítica y reflexiva, siendo la sociología de la sociología la condición necesaria para su ejercicio. Al presentar la epistemología los mismos problemas de fundamentación científica que la sociología, Bourdieu recurre a la sociología de la educación para fundamentarla sociológicamente. La naturaleza ideológica de la sociología y de la epistemología puede determinarse, si se practican ambas de otro modo. El objetivo de este trabajo es exponer las bases del programa de investigación de Bourdieu relativo al análisis sociológico del campo sociológico que posibilita la fundamentación metodológica de la epistemología. El método seguido es el comparativo. Cartografiamos la configuración de instrumentos que usa el programa de Bourdieu a partir de una comparación con las herramientas empleadas por Marx, Kant y Wittgenstein en su crítica de la epistemología «teorista». La hipótesis formulada es que la implementación de una teoría materialista del conocimiento exige replantear los conceptos de «ideología», «perspectiva» y «relación».

Palabras clave

Sociología, epistemología, reflexividad, sociología de la educación, ideologías.

Abstract

Sociology is a scientific and social practice that forms part of the symbolic systems of a society divided into classes, hence it can have ideological uses. But the epistemological practice is a scientific and social practice too and this is why it is also problematic as the guarantor of the sociology's scientificity. Sociological and epistemological practices act on social structures and processes of social change, contributing to their constitution as spaces of domination. If Sociology cannot use epistemology to establish itself as a science, a way is opened for it to apply its analysis of symbolic and ideological systems to itself, and to become critical and reflexive, being the sociology of sociology the necessary condition for its practice. Epistemology presents the same problems of scientific grounding as sociology and Bourdieu turns to the sociology of education for its sociological grounding. The ideological nature of sociology and epistemology can be determined, if both are practised differently. The aim of this paper is to set out the basis of Bourdieu's research programme concerning the sociological analysis of the sociological field which enables the methodological foundation of epistemology. The method used is comparative. We map the configuration of instruments used by Bourdieu's programme on the basis of a comparison with the tools used by Marx, Kant and Wittgenstein in their critique of «theoristic» epistemology. The hypothesis formulated is that the implementation of a materialist theory of knowledge requires a re-thinking of the concepts of «ideology», «perspective» and «relation».

Keywords

Sociology, epistemology, reflexivity, sociology of education, ideologies.

Cómo citar/Citation

Benedito Casanova, Antonio (2022). El efecto Bourdieu: una sociología de la educación practicada como crítica epistemológica. *Revista de Sociología de la Educación - RASE*, 15 (2), 161-183. <http://dx.doi.org/10.7203/RASE.15.2.24221>.

Recibido: 31-03-2022
Aceptado: 24-05-2022

¹ Antonio Benedito Casanova, Universitat de València, antonio.benedito@uv.es.

1. Introducción. Usos ideológicos de la sociología y de la epistemología

La objetividad de la ciencia no podría descansar en un fundamento tan incierto como la objetividad de los científicos. El saber de la reflexión epistemológica no podría plasmarse realmente en la práctica sino una vez establecidas las condiciones sociales de un control epistemológico, es decir, de un intercambio generalizado de críticas provistas, entre otras cosas, de la sociología de las prácticas sociológicas. (Bourdieu et al., 1975:106).

Bourdieu argumenta la necesidad de hacer depender la crítica epistemológica de la práctica sociológica, cuando lo habitual es fundamentar la pretensión científica de la sociología en la reflexión epistemológica. Si esta última debe dirimir qué es conocimiento sociológico y qué no, así como demarcar el conocimiento científico del ideológico, entonces una sociología que no pase por ella no parece ofrecer garantías de su científicidad. Sin embargo, Bourdieu insiste en que «solo en la sociología del conocimiento sociológico es donde el sociólogo encuentra el instrumento que permite adquirir toda su fuerza y forma específicas a la crítica epistemológica» (Bourdieu et al., 1975: 99). ¿Cómo garantizar que ésta no se desarrolle de forma ideológica? Con el instrumento de una «sociología del conocimiento sociológico», con una ciencia social de las ideologías. Esta inversión, consistente en situar a la sociología a la base de la epistemología, implica entender la práctica epistemológica de otro modo y cargar a la investigación sociológica con el peso de su efecto científico: éste es el proyecto de una sociología reflexiva que no práctica la epistemología de forma filosófica o teórica (Bourdieu y Wacquant, 2005). El propósito de este trabajo es explicar el sentido y el funcionamiento de esta inversión que ha marcado el devenir de la sociología, transformándola de un modo crítico y práctico.

Argumentaremos que Bourdieu vincula una determinada práctica de la sociología de la educación con la fundamentación sociológica de la epistemología. La sociología de la educación no es para Bourdieu una mera sociología especial o aplicada, es el campo de investigación teórica y empírica donde va a llevar a cabo su proyecto de elaborar una sociología de la sociología. Al practicar la sociología de la educación como una sociología del conocimiento, Bourdieu dotará de instrumentos a la forma de conocer sociológica y relacionalmente al sujeto de conocimiento (Bourdieu, 1989: 13).

También nos proponemos, en un segundo plano, contribuir a la estimación del «efecto Bourdieu» por la revolución simbólica que éste ha producido en el campo sociológico (Bourdieu, 2013). La investigación social de Bourdieu no es una perspectiva más que añadir al pluralismo sociológico, ni puede reducirse a la formulación de un nuevo paradigma «estructuralista constructivista» (Bourdieu, 1988) o de una nueva teoría de la acción social (Bourdieu, 1994). Bourdieu no elabora otra sociología, sino otra manera de practicar la sociología, otro modo sociológico de pensar. El objeto de conocimiento científico está constituido por los hechos científicos, que son relaciones, y por las relaciones entre tales hechos en forma de leyes. Bourdieu se sitúa en esta línea del trabajo que parte de Bacon y que consiste en una primera fase de crítica epistemológica de los «prejuicios» y una segunda fase metodológica de construcción de los «hechos» comprobables y explicables desde hipótesis también comprobables. De ahí que no sea especialmente significativo atribuir a Bourdieu el principio del «primado de las relaciones», propio de la actividad científica y de buena parte de los trabajos sociológicos, como ponen de manifiesto Comte y Simmel. Tampoco el «relacionismo» (Mannheim, 1966: 140) como posición epistemológica le caracteriza, dado que tal perspectiva no supera el «viejo» modo de practicar la epistemología, al que Bourdieu se opone.

En todo caso, aunque el objeto de la ciencia es la «relación» y no las cualidades o cantidades de los fenómenos, el concepto de «relación» se puede entender de diversas formas y se puede usar de múltiples modos. Especialmente en las ciencias sociales. Sin embargo, la singularidad de Bourdieu no estriba tanto en qué entiende por «relación» o cómo usa el término, sino en el modo de pensar las relaciones. Para Bourdieu, el objeto de conocimiento, el sujeto de conocimiento y el conocimiento mismo son relaciones, pero lo esencial está en la forma de pensar esas relaciones. De ahí que hable específicamente del «pensar relacional» (Bourdieu, 2021). Las referencias básicas del «pensamiento relacional» son Kant y Marx. El primero distingue entre una consideración «dinámica» de las relaciones y una consideración «matemática» de las mismas (Kant, 1974). El segundo vincula la categorización relacional de las relaciones con el uso no «misticador» del método dialéctico (Marx, 1983: 41-43). Se trata de no tratar las relaciones como cosas, sino como procesos, y de considerar, a su vez, los términos de las relaciones como estructuras en proceso. Se puede hacer frente, así, a los efectos de «fetichización» y «misticación» que se producen tanto en la realidad como en el conocimiento.

La investigación crítica sobre la práctica sociológica y reflexiva de Bourdieu que aquí presentamos no está concebida como una lectura más de sus trabajos. Forma parte de un proyecto cuyo objetivo es abordar el complejo problema del sistema de las desigualdades sociales desde una teoría general de los campos sociales (Bourdieu, 2021). La finalidad no es tanto interpretar la obra de Bourdieu como elaborar los instrumentos para trabajar teórica y prácticamente la cuestión de la interacción entre las formas de desigualdad social y su reproducción ampliada. Nuestra contribución no es, pues, una interpretación más de Bourdieu. Atendemos al proyecto de Bourdieu de transformar la práctica sociológica con el fin de poner en evidencia los instrumentos que utiliza.

Si un proceso de investigación está compuesto por una serie de problemáticas, un sistema de conocimientos empíricos y teóricos y un conjunto de herramientas (Radnitzky, 1973), nos proponemos objetivar la dimensión instrumental de la metamorfosis realizada por Bourdieu en el campo sociológico. Para ello construimos una argumentación basada en las tres fases de toda investigación (Wagensberg, 2017): formulación del problema, objetivación de hipótesis y construcción de mecanismo de prueba. La problemática es la de cómo es posible criticar los usos ideológicos de la práctica científica de la sociología. Nuestra hipótesis es que Bourdieu, a través de cierto modo de practicar la sociología de la educación, elabora una sociología del conocimiento sociológico capaz de fundamentar la crítica epistemológica. El procedimiento que proponemos para probar esa hipótesis es comparar los instrumentos del programa de investigación de Bourdieu con las herramientas utilizadas por Kant, Marx y Wittgenstein en sus proyectos. Asimismo, daremos cuenta de la utilidad de esos instrumentos para enfrentarse a los tres problemas fundamentales de la crítica epistemológica en ciencias sociales: la construcción sociológica del objeto de conocimiento, del conocimiento del objeto y del sujeto de conocimiento.

2. Articulación de la hipótesis. Instrumentos para una ciencia social de las ideologías

¿Por qué estos tres autores? Con independencia de las propias referencias de Bourdieu (2012: 234), en ellos es central el problema de las relaciones entre investigación crítica y primacía de la práctica. Consideramos que el modo de Kant de entender el sistema de la crítica como una ciencia especial es esencial para comprender la práctica reflexiva en Bourdieu y su uso del principio de especificidad como principio reflexivo de investigación (Bourdieu 2022: 82; Kant, 1974: 299). El análisis de la antinomia sociológica entre subjetivismo y objetivismo tiene su origen en el proyecto del materialismo práctico de Marx (Bour-

dieu y Wacquant, 2005). Y la crítica de las ideologías como instrumentos de poder y de dominación no se explica adecuadamente sin el análisis de Wittgenstein sobre la naturaleza práctica e instrumental del lenguaje (Bourdieu, 2000).

A pesar de nuestro planteamiento, comprendemos que este trabajo, de carácter crítico, teórico y metodológico, pueda ser entendido de forma hermenéutica. Es un hecho que de él derivan significativas interpretaciones, aunque no situaremos éstas en el campo de la recepción mundial de la obra de Bourdieu, vinculada a los diferentes tiempos de edición de sus trabajos y a los diversos contextos culturales. Nuestra contribución solamente se propone comparar las acciones realizadas por Bourdieu con las llevadas a cabo por los tres autores mencionados.

Para alcanzar el objetivo de explicar cómo transformar la práctica epistemológica desde la sociología, proponemos desarrollar nuestra hipótesis al mismo tiempo que llevamos a cabo el trabajo comparativo indicado y sintetizamos las respuestas de Bourdieu a las tres preguntas fundamentales de la crítica epistemológica. El orden será, por tanto, el siguiente:

1. Explicar la condición necesaria que posibilita la aplicación de la sociología a la epistemología, consistente en practicar la epistemología de otra forma. Para determinar este tipo de epistemología no «teorista» recurriremos a la modelización sistémica (Le Moigne, 1990) y a las investigaciones de Wittgenstein (2008) sobre los usos del lenguaje.
2. Fundamentar la crítica epistemológica desde la sociología del conocimiento sociológico usando el plan de investigación de K. Marx (Labica, 2014: 23-25), al que designamos como materialismo práctico (Bourdieu y Wacquant, 2005: 181). Desde esta teoría materialista y práctica del conocimiento esbozaremos las líneas directrices de un programa de investigación sobre los efectos ideológicos, entendidos como efectos específicos de «poder simbólico» (Bourdieu, 2000: 80). Esta sociología del conocimiento se complementa con la crítica de Wittgenstein a las formas «ideológicas» de pensar la naturaleza del lenguaje y su propuesta de describir las prácticas lingüísticas como herramientas y no exclusivamente como representaciones. En esta fase de nuestra argumentación trataremos el problema de la construcción del objeto de conocimiento como relación (social de producción).
3. Evidenciar cómo una sociología de la educación, practicada como sociología del conocimiento y del poder simbólico, y ocupada de las relaciones entre estructuras sociales y mentales, permite desarrollar ese plan de investigación «no ideológico» sobre las ideologías (Bourdieu, 1979; 1989; 2000; 2001; 2022). Esta ampliada y transformada sociología de la educación será posible usando las herramientas categoriales que Marx empleó al indagar la naturaleza «ideológica» de la realidad histórica. Abordaremos aquí el problema de la construcción de un conocimiento (relacional y dinámico) del objeto de conocimiento.
4. Construir, a partir de dicha sociología de la educación y de las herramientas del programa crítico de Kant, los modelos específicos de una teoría general de los campos sociales (Bourdieu, 2021) que posibiliten el análisis de los campos científico y epistemológico como campos sociales (Bourdieu, 2001), investigables sociológica e históricamente. Esto nos servirá para tratar el problema de la construcción social del sujeto de conocimiento, en tanto que relación social e histórica.

En síntesis, si la sociología del conocimiento (Mannheim 1966: 131) se constituyó desde una teoría general de las ideologías, llegando a la sustitución del concepto de «ideología» por el de «perspectiva», Bourdieu trabajará en una teoría general de los campos sociales, sin descuidar los efectos ideológicos del poder simbólico y complejizando la noción de «perspectiva», con el fin de construir una sociología del conocimiento sociológico.

¿Qué razones hay para descomponer el desarrollo de nuestra hipótesis en estos pasos? El eje de nuestra argumentación es probar la hipótesis de que la sociología de la educación practicada por Bourdieu es el modelo específico donde adquiere realidad la sociología reflexiva entendida como práctica epistemológica. Para ello es necesario saber cuáles son las condiciones, los materiales y los instrumentos que posibilitan la construcción de ese modelo. Esa sociología de la educación, que transforma los presupuestos de la teoría del conocimiento y de la teoría de la sociedad, se desarrolla como un proyecto de investigación sobre las «ideologías» en tanto que formas de poder y de violencia simbólicas. Un proyecto hecho posible por el uso conjunto de los instrumentos elaborados por Kant, Marx y Wittgenstein.

Es comprensible que esa práctica de la sociología de la educación no se limite a una sociología del campo escolar. El hecho de concebirla como un ejercicio de autorreflexión sociológica está vinculado a que su ámbito abarca diferentes espacios de producción cultural, incluidos el científico y el intelectual. Además, al ser el poder simbólico una dimensión constituyente de todo campo social y tener la sociología de la educación a esta forma de poder como objeto de conocimiento privilegiado, esta sociología estaría implicada en toda práctica sociológica. Asimismo, si los campos jurídico y burocrático, en tanto que campos de producción ideológica, son piezas clave para entender el proceso de constitución histórica y social de un determinado modelo de Estado, entonces una sociología del poder simbólico es parte fundamental de una sociología del Estado. Y no debemos pasar por alto que la sociología misma es construida a partir de las estructuras mentales producidas en el campo del Estado (Bourdieu, 2012).

En síntesis, si el tema de nuestro trabajo es la crítica epistemológica, el medio utilizado para abordarlo es el replanteamiento que Bourdieu hace sobre el modo de pensar las «ideologías». Nuestro enfoque puede resultar extraño, cuando es Bourdieu quien reitera que no le gusta el concepto de «ideologías» por las connotaciones que implica, ya que se asocia a ideas, a formas de conciencia, a discursos y a representaciones. Reconoce la necesidad de la tradición marxista al hacer hincapié en la función política de los sistemas simbólicos, pero admite su insuficiencia y trabaja desde ésta. En este sentido no solamente recurre a la función social de las formas simbólicas, asumiendo la primera síntesis realizada por Durkheim, también identifica su propia investigación como una segunda síntesis (Bourdieu, 2000: 75) que supere la visión instrumental y funcionalista de las «ideologías». Su síntesis sería la visión estructural de las «ideologías».

Sostenemos que los conceptos de «tomas de posición ideológicas», «capital simbólico» y «sistematicidad del efecto ideológico» se entienden más adecuadamente si los ponemos en relación con la distinción marxiana (Marx, 1983) entre «subsunción formal del trabajo al capital» (plusvalía absoluta) y «subsunción real del trabajo al capital» (plusvalía relativa). Cuando Marx analiza el proceso de valorización del capital diferencia entre el uso por parte de éste de las formas técnicas anteriores y la transformación estructural de ellas para adecuarlas (homologarlas) a la relación de dominación social que es el capital y que no aparezca como tal relación. En este sentido, el capital habría llevado a la propia realidad histórica el proceso que la religión había desplegado a un nivel ideal (Marx, 1997: 27) consistente en transformar el «sujeto» en «objeto» y el «objeto» en «sujeto». Esta transfiguración, de naturaleza ideológica, hace que lo «ideológico»

sea también característico de lo «real», y no meramente de la conciencia, al pasar los medios de producción de instrumentos a principio y fin de un proceso: el de la auto-valorización del capital. Los procesos de naturalización, fetichización y mistificación, asociados a la producción del «plusvalor» simbólico, devienen más inteligibles, si se ponen en relación con la investigación de las «ideologías» llevada a cabo por Marx, no por los marxismos.

3. Otra forma de practicar la epistemología

Es habitual comprender la epistemología como un saber «filosófico» o como un saber simplemente «teórico» sobre la ciencia. En tanto que práctica filosófica, trata de discriminar entre opinión (doxa) y saber científico (episteme); en tanto que práctica teórica pretende determinar, desde una concepción del conocimiento entendido como relación «sujeto-objeto», la objetividad de las representaciones del sujeto y la realidad de las presentaciones dadas al sujeto desde el objeto, con el fin de poder establecer las condiciones de verdad de un conocimiento entendido como «proposición».

En ambos sentidos, la epistemología consiste en un saber acerca de la ciencia, en un metalenguaje prescriptivo o evaluativo sobre el conocimiento científico, considerado como un «objeto» a analizar. También se presupone que existe una entidad a la que se denomina como «ciencia» y que dicha entidad posee algún tipo de «esencia». El género de esa esencia consistiría en ser una forma de representación, de conocimiento y de conciencia; la diferencia específica estribaría en el método usado para lograrlas. La epistemología sería un metalenguaje que hace de la ciencia un objeto. Ahora bien, ¿es ésta una imagen adecuada de la ciencia?, ¿se corresponde con lo que es la ciencia?, ¿existe una cosa denominada «ciencia», a la que corresponde algún tipo de esencia? ¿Y si la ciencia es una actividad y un proceso? Es más, ¿qué nos garantiza que el metalenguaje epistemológico no requiere otro metalenguaje para ser fundamentado?, ¿sería éste epistemológico?, ¿científico? Todas estas preguntas tienen su condición de posibilidad en la separación entre «epistemología» (sujeto) y «ciencia» (objeto) y en la primacía de la relación de representación. La epistemología representa a la ciencia, que representa a la realidad. ¿Se puede modelizar a la epistemología sin caer en el primado de la representación? ¿Es posible una epistemología no cartesiana? Sí, el programa crítico de Kant lo es. Y la epistemología sistémica también lo es. Bourdieu recurrió a ambos modelos. Pero también a Wittgenstein.

Éste último propuso dejar de estar «encantados» con la «ilusión» que un determinado tipo de juego de lenguaje (representativo) produce y dudar de que haya un lenguaje o incluso el lenguaje; lo que hay son múltiples juegos de lenguaje. Si consideramos que el lenguaje científico consiste en un sistema de proposiciones y que el mundo representable científicamente está compuesto por la totalidad de los hechos, la epistemología consistiría en descubrir la «lógica» que tienen en común dos tipos de «hechos»: los que se dan a la conciencia y las figuras de éstos en la conciencia. Pero si describimos el lenguaje como una multiplicidad de juegos, ya no tendríamos una supuesta estructura del lenguaje, sino una pluralidad de usos y de estructuras. No es lo mismo pensar el lenguaje como representación que pensarlo como diversidad de instrumentos vinculados a modos de vida. Bourdieu empleará esta diferenciación establecida por Wittgenstein para su análisis del poder simbólico (Bourdieu, 2000) y para criticar lo que denomina una visión «teorista» e «ideológica» del lenguaje. Según Wittgenstein, en ella se predica de la cosa lo que está en el modo de representarla y se nos hace creer en que comprendemos la naturaleza de las cosas, cuando lo único que conseguimos es comprender la perspectiva desde la que las consideramos (Bourdieu, 1980). Una consideración ideológica del lenguaje estriba en suponer inadecuadamente que una parte (la

representación) es el todo (de las prácticas posibles), cuando la conciencia es una forma de ser y la representación un modo de acción.

No es lo mismo pretender descubrir la esencia o el fundamento de un supuesto «lenguaje» que describir el funcionamiento de una diversidad de prácticas lingüísticas. No es igual pensar en términos de «totalidad» que de «multiplicidad». Y esta diferencia tiene consecuencias para la epistemología, ya que no es lo mismo prescribir «*a priori*» la práctica de la ciencia que describir «*a posteriori*» el conjunto de sus heterogéneas acciones. No se realiza la misma epistemología si dirigimos la mirada hacia la lógica o hacia la historia. Si optamos por la historia de la ciencia, podemos concebir a la propia epistemología como una actividad y no como una representación, como una acción dentro de la acción que es la propia ciencia. Y en este sentido la epistemología, practicada como una descripción histórica de los cambios científicos, puede ser investigada científicamente. Esta posibilidad es la que materializará la modelización sistémica.

3.1. Una modelización sistémica de la epistemología

La epistemología «teorista» es un pensamiento sobre la ciencia, no desde la ciencia. Bourdieu transformó la naturaleza del trabajo epistemológico, haciendo de él una actividad inseparable de la práctica científica. La crítica epistemológica ya no tiene la forma de una teoría «normativa» acerca de un objeto que es la ciencia, sino la forma de una acción que acompaña a la práctica científica. Si la epistemología analítica considera a la ciencia como un objeto compuesto de elementos, la epistemología sistémica la entiende como un sistema de acción, como un conjunto de procesos. Para pensar desde la ciencia y al mismo tiempo no pensar desde la epistemología, sino sobre la epistemología, convirtiéndola en objeto de reflexión, hay que pasar de la epistemología analítica a la sistémica. Con ésta se puede realizar una investigación científica sobre la epistemología, un modelo de ciencia de la ciencia que es la materialización del programa crítico de Kant al concebir la «crítica» como una ciencia especial, no un punto de vista.

Desde el comienzo de sus trabajos, Bourdieu colocó al sujeto de investigación como un objeto a investigar. Si se trata de «objetivar al sujeto que objetiva» (Bourdieu, 1980: 51; 2001: 171), se trata de objetivar al campo epistemológico. ¿Cómo? Mientras en *El oficio de sociólogo* se rompe con la epistemología cartesiana, en *La distinción* se practicará la epistemología sociológicamente a través de una cierta manera de usar la sociología de la educación: la consistente en la categorización relacional.

Cuando Bourdieu explica las razones de usar en sus investigaciones empíricas el análisis de correspondencias múltiples recurre a dos tipos de reflexiones. Uno relativo a los diferentes sentidos de relación, distinguiendo entre las relaciones de correspondencia, que pueden ser de equivalencia o de orden, y las relaciones analíticas de causalidad. El segundo remite al modo de pensar las relaciones de correspondencia. En su investigación sobre las clases sociales y sus prácticas culturales toma a cada clase social como un sistema de relaciones entre fracciones de clase, a cada fracción como una estructura de relaciones y al espacio social de las clases como un sistema dinámico de relaciones. El sistema de las prácticas culturales también se considera relacionalmente. Así, se pueden pensar las relaciones entre posiciones sociales y estilos de vida usando los instrumentos del «campo» y del «*habitus*», que devendrán las herramientas específicas del trabajo sociológico (Bourdieu, 1979: 140-1).

Un hilo conductor une ambas obras: no se practica la epistemología como una hermenéutica de la ciencia, sino como una actividad dialéctica que acompaña al trabajo científico. Aquí «dialéctica»

significa transformación de las problemáticas y de los instrumentos que tanto la ciencia como la epistemología producen. Entender las herramientas, los problemas y los conocimientos como productos es atender a las relaciones sociales de producción que tienen a la base. Esta propuesta epistemológica anticartesiana es antiidealista, pero no se caracteriza por ser una alternativa epistemológica, sea empirista o materialista. Es una nueva forma de entender y practicar la epistemología. En *El oficio de sociólogo* es más importante lo que se hace que lo que se dice. Solamente si capturamos el *modus operandi* de la obra, podrá ser entendida adecuadamente. Esta obra es un trabajo en sí mismo, una acción. En ella el conocimiento epistemológico es lo real, el hecho a modelizar. Y se pretende construir un modelo de él, es decir, un sistema general de ese conocimiento que establezca qué tipo de acciones, procesos y transformaciones le caracteriza. Al ser la crítica epistemológica una actividad, una práctica, y no un sistema de representaciones, se puede analizar como un proceso (con fines, medios, entornos, estructura y funcionamiento).

La estructura de la obra viene marcada por una serie de actos epistemológicos (ruptura epistemológica, construcción metodológica y comprobación tecnológica). El trabajo epistemológico consiste en conquistar, construir y comprobar hechos científicos. He aquí la base de la crítica al positivismo: la actividad epistemológica tiene que ver con la producción de los hechos científicos. Si disponemos de una falsa imagen (positivista) del conocimiento científico natural, la de la ciencia social será igualmente errónea. El trabajo epistemológico es una forma de actuar, una práctica. Y lo que se pretende con esta obra de presupuestos epistemológicos es fomentar un «*habitus*» científico, atento a la naturaleza relacional de lo real.

El conocimiento epistemológico se toma como un sistema autónomo y abierto. Y su modelización sistémica hace de él un proceso de investigación en transformación permanente y no un objeto analizable que tiene unos componentes, unas reglas y una evolución. La epistemología no es un objeto teórico, es un proceso, un conjunto de acciones en el espacio y el tiempo. De ahí que se hable de actos (epistemológicos) y de que la revista creada por Bourdieu tenga el significativo nombre de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. La epistemología no es conocimiento teórico, es investigación teórica y empírica. Es transformación, devenir y acción, no interpretación del ser de la ciencia. Y también será objeto de transformación de la práctica científica.

La modelización que se hace del sistema de la epistemología es una teoría general de la investigación, un nuevo modo de practicar la historia de la ciencia, pero no es aún un conocimiento sociológico de la epistemología. No dispone aún de una investigación fundada y articulada sobre las ideologías, sobre las prácticas y los mecanismos que transforman los medios simbólicos en fines (estructuras independientes). En esta materialización de una epistemología no cartesiana de los sistemas abiertos solo se retoma lo mejor de las propuestas de Bachelard y de Wittgenstein: el primado de la investigación. La ciencia ya no se considerará como mero conocimiento o interpretación de lo real, sino como un proceso de investigación, esto es, un conjunto variable y transformable de conocimientos, problemáticas e instrumentos. Proceso cuya meta es la transformación de la realidad, ya que lo real no se da, se produce, así como su conocimiento. Lo que Bourdieu asumirá de Kant, para hacer coherente esta modelización sistémica, es que el objeto de la ciencia no lo constituyen ni las cosas ni sus estados o propiedades, sino sus relaciones y procesos. De ahí que la ciencia no sea una forma de conciencia sino una sistematización conceptual que construye el objeto de conocimiento (relaciones).

Los trabajos de sociología de la educación ofrecerán a Bourdieu el campo de investigación teórica y empírica necesario para poder entender la estructura y el funcionamiento de los efectos específicamente ideológicos de los sistemas simbólicos: cuando un instrumento simbólico, en forma de estructura mental, se «subsume realmente» en una estructura social de dominación que no aparece como tal, contribuye con su fuerza simbólica a reforzar esta estructura como efecto específicamente ideológico. El modelo de este trabajo dialéctico ya fue puesto en práctica por Marx en su investigación sobre *El Capital* (Marx, 1997). El estudio de los campos de producción cultural y de los subcampos del espacio social de la educación posibilitan el ejercicio del pensar relacional, es decir, la objetivación específicamente sociológica de la formación de esos sujetos de objetivación que, para mistificar los objetos de conocimiento, necesitan ser mistificados como sujetos de conocimiento. En las investigaciones de sociología de la educación se comprueba la doble naturaleza de las «ideologías», como herramientas y como estructuras. El efecto ideológico es instrumental y estructural, cognitivo y social.

3.2. Un materialismo práctico

La práctica del materialismo aplicado, de procedencia bachelardiana, no es suficiente para determinar la posible naturaleza ideológica de la epistemología y de la ciencia. La crítica de una teoría positivista de la ciencia desde una constructivista no es suficiente para fundamentar una ciencia de las «ideologías». Es necesario desarrollar el constructivismo objetivamente: la relación entre lo heterogéneo debe poder ser explicada desde la relación, no desde el sujeto que construye relaciones y que es un elemento de la relación. Para ello hay que poder reconocer el específico carácter de la «relación» como objeto de conocimiento, que no será otro que el de la relación social de producción. Esto nos lleva al programa de investigación de Marx tal y como fue presentado en las *Tesis sobre Feuerbach* (Labica, 2014). En él se enfrenta a las posiciones de Kant y de Hegel, mostrando los defectos del materialismo teórico y las insuficiencias del idealismo práctico. Mientras el primero concibe la realidad como objeto, el segundo la concibe como actividad, pero del pensamiento. Y se trata de concebirla como actividad, pero real, sensible y objetiva. Se trata de considerarla como práctica, como un conjunto de relaciones históricas entre relaciones sociales de producción y fuerzas productivas. La relación entre el poder espiritual y el temporal debe poder ser explicada desde el sistema de relaciones en qué consisten ambos poderes. El campo de las relaciones de producción es el espacio social donde se produce el sistema de las relaciones (simbólicas) «sujeto-objeto» y el sistema de sus «inversiones» (ideológicas).

Uno de los errores fundamentales del marxismo, iniciado por Engels, pero asumido por la sociología del conocimiento y por los enfoques hermenéuticos de la sociología, ha consistido en afirmar la estructura económica como fundamento de las formas de conciencia ideológica o en negarlo, llegando a invertir la fundamentación. El problema estriba en que así, ni se puede dar cuenta de la diversidad y especificidad de los campos de producción culturales, ni del hecho que el propio sistema económico es un sistema ideológico y la base de una forma ideológica de representar y de representarse. Tampoco se puede pensar al sistema económico como una estructura social y política o a la ideología como una estructura social real.

El sistema económico capitalista ha llegado a realizar en la realidad el proceso de alienación propio de la religión. En ésta lo que es producto y objeto del ser humano aparece como sujeto. En el proceso capitalista el «capital», que es trabajo objetivado y relación de dominación social, se presenta como sujeto, cosa y condición de la producción. En el análisis del proceso de subsunción real del trabajo al

capital se muestra de qué modo y por qué el trabajador abstracto se presenta como un instrumento del instrumento de producción (Marx, 1997). Esta inversión real, ya no meramente religiosa, forma parte de la propia estructura de dominación que es el capital. De esta manera, el capital pasa a ser un proceso de producción, que es de dominación social y de naturaleza ideológica, pero real.

Marx no se limitó, por tanto, a realizar una investigación sobre las relaciones entre diferentes niveles de lo social, donde las formas de conciencia ideológica juegan un papel, también intentó dar cuenta del sistema de relaciones en qué consiste un determinado sistema social, como puede ser el económico, y donde el efecto ideológico se entiende de múltiples y variadas formas. Asimismo, estudió las relaciones específicas que permiten comprender cómo se pasa de una formación social a otra (Marx, 1983). En todos estos casos se trataba de pensar las relaciones relacionamente, ya que se relacionaban niveles de realidad heterogéneos. Marx hablaba de uso no ideológico del método dialéctico. Bourdieu lo transformará en el uso sociológico del método sociológico.

El materialismo práctico de Marx permite a Bourdieu superar la antinomia sociológica entre el objetivismo (materialismo teórico) y el subjetivismo (idealismo práctico). Si Marx se preguntaba por las causas que hacen que el mundo terrenal se desdoble en terrenal y divino, Bourdieu se preguntará por las razones que llevan a que las estructuras sociales se desdoblén en estructuras sociales y mentales. Asimismo, si Marx entiende a las ideologías como formas posibles del ser (relaciones sociales de producción) y de la conciencia (de las contradicciones entre esas relaciones y las fuerzas productivas), Bourdieu analiza las ideologías como efectos posibles de las formas de poder simbólico cuando se utilizan como instrumentos transformados de dominación social y política que hacen de los sujetos instrumentos suyos. Transformación consistente en adecuar esos instrumentos a unas estructuras específicas de dominación. Las ideologías son «ilusiones» de los campos sociales, pero también formas «invertidas» de presentarse y representarse las relaciones de sentido, fuerza y lucha de todo campo social.

4. Otra manera de practicar la sociología de la educación

Marx no desarrolló una teoría de las «ideologías», tampoco podía hacerlo. En primer lugar, porque Marx no practica la ciencia como teoría sino como investigación; en segundo lugar, porque no hay algo a lo que designó sustancialmente como «ideológico». Es algo funcional, pero también algo estructural. La sociología del conocimiento de Mannheim pretendió sustituir un falso problema y cortó la vía a la consideración rigurosa de lo que hay tras la problemática de la ideología, consciente de que había mucho en juego en ella. No es extraño que el propio Mannheim terminara en una sociología de la educación como modelo de esa sociología de conocimiento. Bourdieu no suplantará una imposible teoría de las ideologías por una inconsecuente sociología del conocimiento; asumirá enfrentarse al problema de lo que significa una visión «ideológica» de la realidad social, pero completándola con un análisis de las «divisiones» reales que implica la división del trabajo de dominación. La propuesta será dar cuenta de los sistemas de ideas, pero en su relación con los sistemas sociales: explicar las estructuras mentales como estructuras ideológicas, pero en su relación dialéctica con las estructuras sociales que las constituyen y a las que constituyen como estructuras simbólicas. Sin embargo, la problemática sociológica ya no consistirá en interpretar lo social desde el fundamento de las ideas o viceversa, sino en comprender las razones históricas y sociales de la homología estructural entre estructuras heterogéneas. Cada campo social tiene sus propias leyes específicas y su propia forma de relaciones entre estructuras sociales y mentales.

Bourdieu argumenta que no se trata de relacionar los sistemas de clasificación con los sistemas de clases de modo que aquellos sean un mero instrumento de expresión y representación de éstos. Propone considerar ambas estructuras como formas de un mismo contenido histórico y social (Bourdieu, 2015), examinando a partir de ahí las correspondencias, es decir, las relaciones de homología estructural definibles entre ambos conjuntos. Sostenemos que esta hipótesis tiene tres antecedentes instrumentales: 1) la posición consistente en considerar la realidad como algo subjetivo, pero concebido como un sistema de relaciones sociales de producción (Labica, 2014), que implica entender lo social como un contenido histórico que transita por diversas formas (Marx, 1983) y comprender el proceso ideológico como un proceso histórico específico y real (Marx, 1997); 2) la posición caracterizada por entender a la subjetividad como un contenido operacional de naturaleza temporal que puede tener dos tipos de formas, la constituida por las relaciones de coordinación (espaciales y temporales) y la conformada por las de subordinación (conceptuales e ideales) (Kant, 1974); y 3) la posición determinada por el establecimiento de correspondencias entre juegos de lenguaje diferentes (Wittgenstein, 2008). La categorización relacional de esas relaciones, propia de Bourdieu, consistirá en objetivarlas desde los conceptos de «fuerzas activas» y de «luchas». No importa tanto el que sean relaciones objetivas o subjetivas, sino que se las considere dinámicamente.

Esta hipótesis permite plantear de otro modo el supuesto problema fundamental relativo a las relaciones entre estructura económica y supraestructura jurídica, política e ideológica, es decir, el complejo problema de las relaciones entre sociedad y cultura, al considerar cada región del espacio social como disponiendo de su estructura y de su supraestructura, sin obviar la difícil cuestión de relacionar esos diversos microcosmos sociales en una integral que puede ser el campo del poder o el Estado (Bourdieu, 2012). No se trata de explicar la relación entre un contenido y una forma, sino entre dos formas de un mismo contenido estructural. Cada campo social es un contenido histórico que se presenta con una doble forma. Y, en su interior, la clave sociológica está en la relación entre las dos formas sociales.

4.1. El efecto ideológico

La sociología arrastra desde sus inicios la sospecha de ser una ideología científica, una ideología de la ciencia o una ciencia ideológica (Ibáñez, 1985: 87) y sus desarrollos epistemológicos no parecen haber servido para resolver este problema fundamental. Esto es importante, porque ya desde Durkheim el método sociológico no se presenta como diferente al psicológico, sino al ideológico. Según Bourdieu, los intentos de Mannheim por disolver la problemática de la «ideología» y sustituirla por la de la «perspectiva» (Mannheim, 1966: 342), en el contexto de una renovada teoría general de las ideologías que sería la sociología del conocimiento, no han sido suficientes para superar la tradición marxista. Tampoco han servido los trabajos epistemológicos desarrollados por los diversos tipos de «marxismos», que han pagado caro el precio de convertir el proyecto marxiano de una investigación sobre las ideologías en una teoría fundamentalista sobre la esencia económica de lo social y de lo político. Importantes trabajos (Ricoeur, 2019), que han intentado delimitar analíticamente diferentes sentidos de «ideología» en Marx —como diferente de la realidad y como diferente de la ciencia—, ampliando el concepto con los significados de «integración simbólica» (Durkheim) y de «legitimidad de la dominación» (Weber), no han podido superar el enfoque instrumentalista y funcionalista sobre las «ideologías».

Bourdieu retoma la investigación de Marx sobre la naturaleza social, histórica y política de la estructura económica y diferencia entre la lógica del «error», sistematizada por Bacon (1984) en su teoría de los «ídola» y la lógica de la «ilusión», trabajada por Kant (1974) en su teoría de los «fenómenos» y de

las «apariencias». La ideología se aplica tanto al sujeto de conocimiento como a la realidad. Incluso se puede atribuir al conocimiento filosófico o científico. Estas posibilidades de lo ideológico son explicadas por Bacon, Kant, Marx y Bourdieu.

¿Cómo lograr, pues, que la sociología no sea un sistema ideológico?, ¿cómo evitar que la sociología produzca el efecto ideológico (funcional) de legitimación de la dominación y el específicamente ideológico (estructural) de organización de esta legitimación en tanto sistema autónomo?, ¿de qué manera puede actuar la sociología para impedir ser un instrumento de dominación política en una sociedad dividida en clases que se ha hecho homólogo a ese espacio de «clases»? ¿cómo dotar de reconocimiento (capital simbólico) a la sociología para que pueda ejercer el análisis y la crítica de la violencia simbólica, sabiendo de su propia naturaleza simbólica que puede, a su vez, contribuir a esa función de violencia simbólica? (Bourdieu y Passeron, 2001). Son estas las preguntas que hay a la base de este trabajo y que entroncan con una importante cuestión planteada por K. Marx: si la crítica de la sociedad y de las ideologías que legitiman y estructuran sus relaciones de dominación necesita de una ciencia de los sistemas ideológicos, ¿cómo elaborar tal ciencia de forma que no ejerza ese efecto ideológico? Esta problemática fue vinculada por Marx a otra: ¿cómo superar al mismo tiempo al materialismo teórico, que reduce los sistemas simbólicos a puras relaciones de poder/fuerza, y al idealismo práctico, que los dota de una lógica cognitiva autosuficiente?, ¿cómo pensar conjuntamente la autonomía y la heteronomía de los sistemas ideológicos?, ¿cómo analizar y determinar la especificidad de lo ideológico?

Los mecanismos ideológicos son sistemas de fuerzas y de prácticas específicas, con una lógica relativamente autónoma, pero que están relacionados con otros sistemas de fuerzas y, por tanto, operan en ellos y son operados por ellos. El poder ideológico es un dispositivo instrumental que ha sido transformado por una relación específica de dominación, de modo que se ha convertido en un sistema de fines que produce sujetos adecuados a esa relación, variable en función de los capitales poseídos. Un poder que naturaliza las desigualdades de tipos de capital, producidas social e históricamente, y que permite acumular (monopolizando) una forma especial de capital, la simbólica. El «plusvalor» que supone el «efecto ideológico» se presenta como instrumento, como ganancia de una clase, pero es realmente lo estructurado-estructurante de un espacio social de división de clases (Bourdieu, 2012: 353). De ahí que el poder simbólico no se halle como fuerza ilocutiva en el instrumento que es el sistema simbólico, sino en la estructura social de un campo de producción ideológica.

Mannheim, sabedor de la importancia que el análisis marxiano de la ideología tenía como arma de crítica política y social, era consciente de que un reconocimiento de la «falsedad ideológica» podía apuntalar el establecimiento mismo de la «falsedad de la cultura» en un momento de constitución de las ciencias de la cultura. Por ello llevó a cabo una concienzuda crítica ideológica a la crítica de las ideologías de Marx. Si en un primer momento elaboró una teoría general de las ideologías, frente a una supuesta teoría especial marxiana, en un segundo momento tal teoría será sustituida por una sociología del conocimiento.

Para recuperar el sentido de la crítica marxiana de las ideologías, complejizando la noción de «perspectiva», central en esa sociología del conocimiento, Bourdieu tendrá que hacer un exhaustivo trabajo de crítica sociológica de la sociología del conocimiento, por medio de la sociología de la educación, al mostrarse la propia maquinaria escolar como un sistema ideológico real. El replanteamiento de la sociología del conocimiento en Bourdieu es nuestro objetivo, basado en la hipótesis, apuntada por el

propio Bourdieu, que tal reformulación es el programa de una teoría materialista del conocimiento, en la línea del materialismo práctico apuntado por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*. Bourdieu llevará a cabo un triple trabajo de investigación social, complejizando las nociones de «ideología» y de «perspectiva» y categorizando relacionamente el concepto de «relación».

¿Cuáles son los sentidos de «ideología» que Bourdieu retoma de Marx? La ideología como forma de conciencia y como forma de realidad. Bourdieu es consciente del límite que tiene la tesis de la «falsedad ideológica» y del lugar que ocupa en un análisis sociológico de los instrumentos de dominación. El concepto de ideología como error fue aplicado por Marx a las «mistificaciones» de Hegel y de la Economía Política que consideran a las ideas como formas y causas de lo real, visión de matriz religiosa y víctima de una inversión óptica. Pero también usa Marx el término cuando lo aplica a las formas de conciencia de los conflictos entre fuerzas productivas y relaciones de producción, añadiendo que tales formas pueden y deben ser explicadas por las leyes que explican los movimientos del modo capitalista de producción. Por último, lo utiliza al referirse a la conversión de las ideas de la clase dominante en las ideas dominantes de una sociedad, a la transformación de un interés particular en un interés universal. En estos dos últimos sentidos no habla de «errores» sino de «ilusiones», de creencias imaginarias, de construcciones mentales.

Sin embargo, un sistema ideológico, propio de cualquier sistema social, no es meramente el sistema que contribuye por la reflexividad a la justificación de las relaciones de dominación. Las estructuras ideológicas forman parte de los mismos sistemas sociales para que éstos no se presenten como formas de dominación, siendo tales estructuras sistemas sociales. El fenómeno del fetichismo, consistente en hacer aparecer una relación entre sujetos como una relación entre objetos, muestra que el efecto ideológico no es exclusivamente una cuestión de apariencia, también lo es de aparición. Y el fenómeno de la mistificación, consistente en transformar un sistema de medios en un sistema de fines, indica que el efecto ideológico «oculta» el «plusvalor» que supone no reconocer la relación cognitiva, que es de comunicación, como una relación de poder.

Una investigación de las ideologías debe poder explicar cómo se presentan y representan los fenómenos sociales a partir de las mismas leyes específicas que explican los hechos científicos conquistados, contruidos y comprobados en los procesos de investigación teórica y empírica. Los modelos conceptuales que dan cuenta de esos hechos y leyes deben explicar, a su vez, los efectos ideológicos. El sistema de las estructuras mentales, base de esos efectos, tiene que explicarse desde los mismos instrumentos teóricos y empíricos que dan cuenta del sistema de las estructuras sociales. Para Bourdieu no puede tratarse de contraponer la ciencia social a la realidad o a la ideología. La sociología tiene que poder explicar, con las mismas herramientas conceptuales, la realidad ideológica, la ciencia ideológica, la conciencia ideológica y a sí misma como estructura simbólica que opera en un campo del poder.

La problemática de la ideología no se agota, pues, en la cuestión de la «falsa conciencia». Desde un punto de vista instrumental esta cuestión se encuadra en un sistema de usos más amplio:

La cultura dominante contribuye a la integración real de la clase dominante (asegurando una comunicación inmediata entre todos sus miembros y distinguiéndolos de las otras clases); a la integración ficticia de la sociedad en su conjunto y, por tanto, a la desmovilización (falsa conciencia) de las clases dominadas; a la legitimación del orden establecido mediante el establecimiento de

distinciones (jerarquías) y la legitimación de estas distinciones. Este efecto ideológico lo produce la cultura dominante disimulando la función de división bajo la función de comunicación: la cultura que une (medio de comunicación) es también la que separa (instrumento de distinción)... (Bourdieu, 2000: 93).

La función ideológica consiste en: 1) integrar realmente a la clase dominante; 2) integrar ficticiamente a la sociedad, lo que conlleva la «falsa conciencia» en las clases dominadas; 3) legitimar el orden social por un sistema de distinciones; y 4) legitimar esa legitimación. Sin embargo, la función específicamente ideológica es estructural, no solamente instrumental. Es cierto que con las ideologías se integra socialmente al mismo tiempo que se diferencia, pero también se naturaliza lo histórico y se acumula esa forma de poder simbólico.

Las relaciones de comunicación y de conocimiento son relaciones sociales, que no son relaciones dicotómicas «sujeto-sujeto», «sujeto-objeto» u «objeto-objeto». Son relaciones tricotómicas «sujeto-objeto-sujeto», de ahí que ambos sujetos puedan aparecer como objetos y que el objeto que los media pueda aparecer como sujeto. Esto dificulta la crítica epistemológica, porque ya no se trata de trabajar desde un modelo, sino desde la articulación de cuatro y, sobre todo, de la necesidad de poder explicarlos sociológicamente. Los principios de investigación del «campo» y del «*habitus*» serán las herramientas teóricas y empíricas utilizadas para llevar a cabo esta tarea de crítica y de práctica sociológica. Dado que los campos de producción cultural se constituyen históricamente como espacios de transformación de relaciones de fuerza en relaciones simbólicas de sentido, transfiguran las relaciones sociales de producción, que son de poder y de dominación, en otro sistema de relaciones de fuerza: las simbólicas e ideológicas. Los sistemas ideológicos son instrumentos de dominación política específicamente simbólicos y estructuras de dominación social y política homólogas a las estructuras sociales de clases.

4.2. Complejizando el concepto de «perspectiva»

En la medida que el campo social de la crítica epistemología puede producir efectos ideológicos, una investigación sociológica de las ideologías es necesaria para que tanto la epistemología como la ciencia devengan objetos de la sociología. Esta ciencia social de las ideologías se realiza construyendo un conocimiento sociológico del sujeto de conocimiento sociológico, que es otro modo de enunciar la tesis de «objetivar al sujeto que objetiva» (Bourdieu, 2001: 173). Esto implica una significativa transformación del funcionamiento categorial de la sociología que va a llevar a una importante ampliación de su objeto de conocimiento. Bourdieu no sustituye el concepto de ideología por el de perspectiva, como hizo Mannheim; al contrario, asume la noción de perspectiva, la profundiza, pensándola desde el primado de las relaciones, con el fin de recuperar el importante concepto de «ideología», pero en su forma diferencial y múltiple, ya que hablará de «sistemas ideológicos» o «ideologías». La perspectiva es un punto de vista posicionado, es una visión, producto de una historia socializadora, y es una posición en un sistema de posiciones, que se diferencia de las otras.

Un punto de vista es, en primer lugar, una visión —vue— tomada a partir de un punto particular (Gesichtspunkt), de una posición particular en el espacio y, en el sentido en que lo entenderé aquí, en el espacio social: objetivar al sujeto de objetivación, al punto de vista (objectivant), es

romper con la ilusión del punto de vista absoluto, que es el hecho de todo punto de vista (inicialmente condenado a ignorarse como tal) ; es, pues, también una visión perspectiva (Schau): todas las percepciones, visiones, creencias, expectativas, esperanzas,... están socialmente estructuradas y condicionadas socialmente y obedecen a una ley que define el principio de su variación, la ley de la correspondencia entre las posiciones y las tomas de posición. La percepción del individuo A es a la percepción del individuo B lo que la posición de A es a la posición de B, asegurando el habitus la puesta en relación del espacio de las posiciones con el espacio de los puntos de vista.

Pero un punto de vista también es un punto en un espacio (Standpunkt), un punto del espacio donde uno se sostiene para tomar una visión —vue—, un punto de vista, en el primer sentido, sobre este espacio: pensar el punto de vista como tal es pensarlo diferencialmente, relacionamente, en función de las posiciones alternativas posibles a las cuales se opone bajo diferentes relaciones —rapports—... (Bourdieu, 2001: 185; traducción propia).

El hecho fundamental es que el «punto de vista» es tres cosas a la vez, lo cual es una diferencia sustancial respecto a Mannheim. Es una visión relativa, una visión estructurada y una visión diferenciada; es una toma de posición, formada histórico-socialmente (*habitus*), que se diferencia de otras (campo) respecto a un objeto. Las perspectivas del espacio social de los puntos de vista son constituidas por tres sistemas de relaciones sociales de producción: el de los sujetos en relación diferencial, el del sujeto como relación histórica y el del sujeto como sistema relacional de decisiones estratégicas. De este modo, una perspectiva teórica es una decisión que se toma en una práctica de investigación, pero que está constituida por un *habitus*, resultado de las acciones producidas en diferentes campos culturales de relaciones sociales. Con estos instrumentos sociológicos, Bourdieu se dota de la posibilidad de analizar sociológicamente el campo social de la actividad epistemológica. Para llegar a esta objetivación del sujeto de investigación y a su consideración como una doble relación (*habitus* y campo) tendrá que practicar de otro modo el conocimiento sociológico y construir un determinado objeto sociológico de conocimiento. Con estos instrumentos abordará la cuestión sociológica de aplicarlos al sujeto de conocimiento, a la práctica epistemológica.

Mannheim también abordó la cuestión de la «perspectiva» desde un «relacionismo» extraído de Leibniz. Bourdieu lo hará a partir de la concepción relacional de la relación, cuyos antecedentes podemos hallar en la concepción de las «fuerzas» de I. Kant y de las «luchas» de K. Marx. De ahí que considerar al conocimiento, al objeto de conocimiento y al sujeto de conocimiento como «relaciones» no sea suficiente para comprender la diferencia de la investigación de Bourdieu. Debe trabajar de forma materialista y práctica estas relaciones, que son de fuerzas y de luchas. Y que son tanto el sujeto (campo) como la subjetividad (*habitus*).

Hacer de la sociología una ciencia requiere trabajar de otra manera la epistemología. Pero ésta debe ser el producto de otro modo de practicar la ciencia social, en concreto la sociología de la educación como sociología del conocimiento. Esta ciencia debe ser la investigación de un contenido histórico al que se le aplican los principios estructurales del *campo* y del *habitus*; con ellos se tratará de objetivar el propio campo científico de la sociología. La sociología de la sociología y la historia social de la sociología son las condiciones de una práctica sociológica que se considere científica y no ideológica.

4.3. La forma relacional de pensar

¿Cómo practica Bourdieu la sociología de la educación como ciencia social? La ciencia y la epistemología son campos de producción cultural que forman parte del campo del poder, el cual está incluido dentro del espacio social de un sistema de relaciones diferenciales entre clases (Bourdieu, 2015: 594). Bourdieu no investiga en términos de «sociedad» con sus niveles de relaciones de producción, de poder, de dominación y de sujeción, sino en términos de una multiplicidad de campos sociales, entendidos como espacios dinámicos donde se ejerce la dominación, que es transformación de una relación de poder en una relación entre el derecho a mandar y el deber de obedecer, donde actúan determinadas relaciones sociales de producción y donde siempre están en juego tanto los tipos de capital como las relaciones de poder/fuerza que constituyen los campos sociales. Además, Bourdieu se plantea también la cuestión de los campos específicos donde se lleva a cabo la relación entre diferentes campos: el campo del poder y el campo burocrático del Estado. Lo propio de los campos científico y epistemológico como campos de producción cultural es que producen como efecto específico la ideología de un punto de vista teórico que se desconoce como social, es decir, como diferencial.

No es pertinente hablar de una ciencia de la sociedad, es mejor hacerlo de prácticas científicas en una estructura social que cambia históricamente. La ciencia está dentro de las estructuras sociales, no fuera ocupando supuestamente un punto de vista absoluto, ya que tal perspectiva no existe como tal. Los intelectuales son víctimas de la ideología profesional de una perspectiva, la intelectual, que no se sabe diferencial y producto de una división social del trabajo. Si algo debe trabajar por la objetividad y la objetivación es el propio espacio social de la ciencia, al saberse implicado y necesariamente situado en un espacio social dividido en clases y en un tiempo histórico de luchas de clases. Con su trabajo sobre los conceptos de «punto de vista» y de «campo», Bourdieu pretende alejarse tanto del subjetivismo como del objetivismo, para proponer un planteamiento relacional y dialéctico, alejado del «relacionismo» de Mannheim, que es una modalidad de «sustancialismo» aristotélico, por sus ideas de «lugar» y de «fuerza».

Todo campo social es, en primer término, una estructura de posiciones (*positio*) sociales, pero eso no significa que sea un espacio de lugares (*situs*), sino que es un espacio de relaciones, ya que las posiciones se diferencian relacionalmente: solo existen posiciones en el contexto de un sistema de posiciones. Se puede ocupar la misma posición sin ocupar el mismo lugar. El campo no es un espacio reticular de fuerzas, es una estructura de efectos que es objeto de sí misma. Las posiciones son independientes de los agentes sociales que ocupan las posiciones, que así pueden diferenciarse de las mismas con sus tomas de posición.

Si es cierto que las conductas son determinadas, por una parte, por las representaciones —de sí, de los otros, de sí por los otros— también lo es que todas estas representaciones están ellas mismas determinadas por las posiciones relativas (jerarquías, i.e. distancias horizontales y verticales) en un espacio irreductible a las representaciones que se hacen de ellas los agentes y que es el producto objetivado de las luchas anteriores. En cada momento, las acciones históricas, como el río que construye su propio delta, se depositan en la objetividad de los productos culturales con los que la acción histórica ulterior debe contar como si se tratase de «naturaleza». La interacción entre los agentes y las representaciones que cada uno de ellos tiene de la acción de los otros están sometidas a la necesidad objetiva de la estructura de las posiciones sociales que ocupan. (Bourdieu, 2021: 562; traducción propia).

Bourdieu afirma que «si hay un sujeto es el campo» (Bourdieu, 2022: 32). Si la relación es una mera afección de lo real puede entenderse como cualidad o como cantidad, pero Bourdieu considera la relación desde las categorías de relación, donde son claves las nociones de división y de unión. No puede entenderse la problemática de la ideología consistente en presentar lo dividido socialmente como unido, si no se tiene presente esta manera relacional de pensar las relaciones.

Si la relación se piensa desde lo relacional, implica que no se objetiva con categorías matemáticas sino dinámicas. Lo real es relacional, porque la ordenación temporal de las posiciones y de las disposiciones sociales se lleva a cabo considerando la dirección de los efectos, que es lo que comporta la existencia de fuerzas. En la estimación de las fuerzas por los efectos se tiene en cuenta tanto el tiempo transcurrido como el espacio recorrido, de modo que las fuerzas son derivadas, no funciones primitivas. Y eso implica que la fuerza no es esencial al cuerpo sino al espacio, esto es, al campo. La acción de una fuerza no puede reducirse al choque o a la lucha entre cuerpos, sino que actúa incluso en situaciones de no contacto. Este mecanismo de los campos de fuerzas es clave para entender el funcionamiento de la fuerza simbólica y para desdoblar el análisis de los campos en campos de fuerzas y campos de luchas. Campos en los que se lucha por las fuerzas y por conservar o transformar las relaciones de fuerza. Por eso no tiene sentido atribuir a Bourdieu algún tipo de mecanicismo.

Ahora puede entenderse por qué una teoría del conocimiento sociológico, aunque fuera materialista, era insuficiente para abordar la cuestión de la naturaleza ideológica de la epistemología. Se requería también re trabajar los conceptos fundamentales de la teoría de la sociedad. Éstos siempre se han constituido con el concepto de relación, pero ha sido imposible una teoría unificada de la sociedad, ya que se entendía ese concepto de relación de modo diverso: como «Verhältnis» (Marx), «Beziehung» (Weber), «Zusammenhang» (Simmel) y «Lien» (Durkheim). En cambio, Bourdieu sustituirá esa pretendida teoría de la sociedad por una teoría general e histórica de los campos sociales específicos, que ponen en juego todos los sentidos de relación mencionados, con una diferencia: ya no se trabaja desde la relación «individuo-sociedad» o desde el binomio «acción-estructura». Ahora estos elementos son estados de lo social que es relacional y que aparece bajo dos formas relacionales, objetivables con los principios de investigación del *habitus* y el campo.

Las relaciones son un objeto de conocimiento científico, construido desde un sistema conceptual, que es una estructura (un conjunto de relaciones). Estas relaciones son el objetivo de los principios de investigación del «campo» y del «*habitus*», que son teóricos y empíricos. Si usamos el materialismo práctico de Marx, que toma la subjetividad como relacional, junto al análisis de la subjetividad de Kant, que la toma como un contenido que tiene doble forma, podemos entender qué significa que lo social exista de dos maneras: como social y como individual (Bourdieu, 2015: 230-4). Lo social es relacional y es histórico, al tratarse de una relación que siempre es objeto de sí misma, es decir, convencional, problemática y arbitraria (institucional). La historia hecha cosa es el campo y la historia hecha cuerpo es el *habitus*. No se trata de reunir lo subjetivo y lo objetivo, ya que son dos formas del mismo contenido. No es una forma y un contenido que hay que relacionar, ya que se trata de dos relaciones que están y se configuran como relaciones. Con el principio de «campo» se investiga el momento objetivo, estructural, de lo social. Con el principio de «*habitus*» se investiga el momento subjetivo, activo, de lo social. El campo está compuesto de *habitus* y da lugar a *habitus* y éste tiene incorporado los diferentes campos en que se ha formado y actuado, dando lugar a diferentes transformaciones en los campos.

Las diferenciales posiciones dan lugar a sistemas diferenciales de tomas de posición por medio de las estructuras diferenciales que son los *habitus*. En esa producción social del «*habitus*» por el «campo» está la posibilidad de explicar el «efecto ideológico», ya que el sujeto social pasa a ser un instrumento de las estructuras naturalizadas y acumuladas de capital específico que es el campo, que deviene el sujeto real.

El «*habitus*» es una estructura histórica formada por prácticas (acciones) en situación. Consiste en un sistema de disposiciones que dan lugar a determinadas formas de pensar, valorar y actuar y a determinadas tomas de posición ante específicas situaciones sociales. Es un sistema de experiencia, matriz de un conjunto de acciones condicionantes de los campos, pero resultado de un conjunto de acciones condicionadas por los estados de los campos. El principio del «*habitus*» remite a una estructura estructurante y estructurada. El *habitus* como sistema de acciones, percepciones y apreciaciones es el principio de las prácticas sociales, es su matriz generadora. Toda práctica es función de un conjunto variable de situaciones y de ese conjunto estructural de disposiciones, de ahí que estructure lo social, que es relacional y dinámico (campo). Pero el *habitus* es un producto social, un sistema de experiencia que se configura en las diversas situaciones de los diferentes campos, por medio de las acciones que se realizan. Y es la relación histórica «situación/práctica» la que da lugar al *habitus*, como principio de la práctica. Su esquema sería como sigue:

Situación + sistema de experiencia (*habitus*) = sistema de acción

Sistema de experiencia = sistema de acción + situación

El «campo» es una estructura social compuesta de fuerzas en luchas. En luchas por los recursos (de cuatro tipos: capital económico, social, cultural y simbólico), en luchas por modificar o no las relaciones de fuerza y en luchas por imponer una determinada noción simbólica sobre lo que hay en juego en las luchas y sobre las fuerzas en activo. Consiste el campo en un espacio social (vectorial) al que se le ha aplicado un sistema dinámico (funcional) de fuerzas, es más, estas fuerzas y sus relaciones emergen a consecuencia de las distancias sociales entre las posiciones situadas en el espacio social. Cada posición de ese espacio está a una determinada distancia del resto de posiciones sociales. Una situación social viene dada por una posición y una condición: la condición es la composición relativa de especies de capital, que son siempre formas relacionales; y la posición es la distancia al resto de posiciones.

Las distancias entre las posiciones hacen que se produzcan diferencias y desequilibrios que llevan a fuerzas y a relaciones de fuerzas, al ocuparse activamente las diferentes posiciones. Éstas están a la base de las disposiciones y tomas de posición que llevan a la acción. Las diferentes fuerzas sociales luchan por los recursos en juego en el campo, por conservar y/o transformar las mismas relaciones de fuerza y por imponer una determinada idea del juego y de las jugadas del campo. De este modo se puede entender cómo y por qué las diferentes relaciones sociales (sujeto-objeto-sujeto) siempre son objeto y sujeto de sí mismas, ya que siempre están en cuestión. Con el principio de investigación teórico y empírico del «campo» Bourdieu propone una consideración dinámica de la estructura social, que es histórica. Lo social es relacional y es constitutivamente objeto de sí, en lo real (historia) y en lo conceptual (ciencia). El «campo» es una formación social y un sistema de transformaciones sociales.

«Campo» y «*habitus*» son estructuras, son principios de investigación para modelizar y objetivar la realidad social, que es intrínsecamente histórica. De ahí que ambas estructuras sean dinámicas y no principios ontológicos de lo social. No son principios del ser social, son principios para pensar lo so-

cial, para investigarlo teórica y empíricamente; por ello estos conceptos de campo y *habitus* son también principios aplicables a la investigación del sujeto de conocimiento, en tanto que social. Y dado que el propio reconocimiento de lo ideológico se produce al poner en correspondencia dos estructuras, dos objetos de conocimiento contruidos por el sujeto de conocimiento, la determinación científica de lo ideológico requiere del análisis sociológico del campo de conocimiento sociológico.

5. Una epistemología fundamentada sociológicamente.

El trabajo epistemológico puede ser objetivado entonces sociológicamente. Bourdieu debe regresar a la teoría del conocimiento y corregirla desde estos principios de investigación social. Con el fin de cumplir el proyecto de basar la crítica epistemológica en una sociología de la educación como objetivación relacional, Bourdieu concreta en qué consiste ese conocimiento del sujeto de conocimiento y cuál será el resultado de aplicar los principios de investigación social del «campo» y el «*habitus*» al espacio social y científico de producción del conocimiento sociológico.

Se deriva de ello que la visión bachelardiana del trabajo científico, que he resumido en la fórmula, el hecho científico es conquistado, construido, constatado, debe ser ampliada y completada. Se piensa tacitamente que la construcción debe ser validada por la experiencia, en una relación entre el experimentador y su objeto. De hecho, el proceso de validación del conocimiento como legitimación (que asegura el monopolio de la opinión científica legítima) concierne a la relación entre el sujeto y el objeto, pero también a la relación entre los sujetos y, sobre todo, a las relaciones entre los sujetos a propósito del objeto (volveré sobre este punto).

El hecho es conquistado, construido, constatado en y por la comunicación dialéctica entre los sujetos, es decir, a través del proceso de verificación, de producción colectiva de la verdad, en y por la negociación, la transacción y también la homologación, ratificación por el consenso explícitamente expresado —homologein— (y no solamente en la dialéctica entre la hipótesis y la experiencia). (Bourdieu, 2001: 143-4; traducción propia).

La relación dialéctica entre el sujeto y el objeto, entre el sistema conceptual y la realidad empírica, debe ser ampliada y completada con la relación dialéctica entre el sujeto y el sujeto, pero relativa al objeto, que es una relación «sujeto/objeto». El proceso de ruptura epistemológica, construcción teórico-metodológica y comprobación tecnológica debe ser enmarcado en un proceso dialéctico y crítico de producción «social» de la verdad. La objetividad no es cuestión de un método o de un sujeto, sino que es el «enjeu» y el producto posible de un campo social, el de la ciencia, que en su trabajo colectivo busca autonomizarse del campo del poder y del espacio social, pero por ello puede caer en el efecto ideológico. La verdad y la objetividad no son el asunto de determinadas formas de conciencia o de ciertas posiciones, son el resultado social de todo un campo.

Si en un primer momento Bourdieu trabajará dentro del esquema categorial «sujeto-objeto», siendo el objeto una relación «sujeto-objeto», a partir de las investigaciones de sociología de la educación se trabajará no con un sujeto sino con la relación «sujeto-sujeto» mediatizada por el objeto, que es la propia relación «sujeto-objeto». En esa relación social entre sujetos, cada sujeto es una relación, producto de un proceso histórico de socialización, de educación y de escolarización.

El objeto que constituye la relación «sujeto/objeto» es lo que está en juego en la relación social entre sujetos, sujetos que han sido producidos desde una multiplicidad de historias sociales. Si la propuesta inicial es situarse más allá de la relación sujeto/objeto, la ampliación posterior consistirá en tomar también al sujeto de conocimiento como un campo relacional social e histórico. Ampliación solamente posible desde la práctica del pensamiento sociológico relacional. La unidad del análisis sociológico no es la relación «Sujeto/Objeto» sino la relación dialéctica «Sujeto/Objeto/Sujeto», matriz conceptual de la estructura social. Esta relación será integrada por Bourdieu en la estructura conceptual del principio de investigación social del «campo» que aplicará a la propia actividad sociológica.

Al espacio categorial clásico (cantidad, cualidad, relación y modalidad) él agregará los principios de investigación reflexivos y dinámicos del «campo» y del «*habitus*», es decir, de la relación entre sujetos (campo) y del sujeto como relación (*habitus*). Por medio del concepto de «campo» se pueden objetivar los modos en que la relación «sujeto/objeto/sujeto» es objeto de sí misma. Y por medio del de «*habitus*» se pueden objetivar los modos en que cada sujeto es «sujeto/objeto» de sí, en sus diferentes contextos (campos) de acción. Para Bourdieu la clave siempre estará en la doble relación que existe entre estas dos estructuras relacionales (Bourdieu, 2015: 241). Cada uno de los sujetos de la relación social e histórica es, a su vez, una relación social e histórica.

No se trata tanto de pensar la relación entre un contenido (estructuras sociales) y una forma (sistemas de pensamiento) como de pensar la relación entre dos formas de un mismo contenido, que es una relación social desigual en recursos. Los sistemas de representación/acción son formas de lo social, constituidas en y por lo social y constituyentes de lo social. Esa es la aportación metodológica del concepto/principio de «*habitus*». Los sistemas de división de clases son también formas de lo social, en que lo social es objeto de sí mismo. Esa es la contribución metodológica del concepto/principio de «campo». El problema no es fundar una psicología, que articule lo social y lo psíquico, sino una sociología reflexiva, ya que los sistemas de pensamiento son campos sociales. El sociólogo debe situarse más allá de la relación sujeto/objeto, pero ello no obsta para que englobe al sujeto del mismo modo en una relación «sujeto/sujeto», tanto social/espacial (horizontal) como histórica/temporal (vertical).

A la propuesta marxiana de situarse más allá de los hechos y de los discursos para construir un objeto de conocimiento sociológico que dé cuenta de hechos y de discursos, Bourdieu añade la doble relación que constituye al sujeto de conocimiento, que deja de ser individual para ser colectivo y que siendo determinante es también reflexivo, es decir, doblemente relacional. Esta será una condición para ejercer de modo efectivo la crítica científica de las ideologías. El conocimiento científico de la realidad social requiere una ciencia de las ideologías practicada como un conocimiento reflexivo del campo social que es el sujeto del conocimiento. La ciencia se puede contraponer a la ideología, si da cuenta de ella con las mismas categorías con las que da cuenta de sí misma.

6. Conclusión. Una investigación sociológica sobre el poder ideológico

Desde el primado de lo relacional se entiende de qué manera no puede reducirse el efecto ideológico a una cuestión de perspectiva de un grupo social o clase, ya que las diferentes perspectivas están en relaciones de poder, de dominación y de sujeción. Y las ideologías versan sobre relaciones, que se presentan también de forma ideológica. Tampoco puede limitarse a una cuestión instrumental, dado que, como medio, ha sido transformado estructuralmente. Desde el primado del pensar relacional se puede explicar

por qué el poder ideológico es algo más que la legitimación simbólica de una dominación política. Sirve para organizar una legitimación, para naturalizarla, sistematizarla y autonomizarla: por ello supone el funcionamiento de una violencia simbólica que contribuye específicamente a la violencia política de la dominación. Cada sistema simbólico puede tener un uso ideológico en la medida que contribuya con la violencia simbólica a presentar ese sistema de un determinado modo en sus relaciones con la división de clases con que se relaciona.

Para lograr el conocimiento científico de un sistema simbólico y de sus posibles y efectivos efectos ideológicos no es suficiente con pasar de una epistemología analítica a una sistémica. Es necesario el presupuesto epistemológico de la reflexividad. Ahora bien, ésta no debe ser entendida meramente como formando parte de lo social sino también al revés. Hay que entender lo reflexivo como social, como relacional, una relación que es objeto y sujeto de sí misma. Con los presupuestos hermenéuticos que consisten en concebir al pensamiento como constitutivo de lo social no basta, ya que el pensamiento está constituido socialmente, siendo social en su estructura y función. Los enfoques hermenéuticos se mueven aún en el terreno del idealismo. Incluso la sociología del conocimiento de Mannheim lo hace, ya que considera a todo pensamiento como algo determinado socialmente y deformado por la posición social que se ocupa, haciéndose imposible objetivar el espacio mismo de relaciones en tanto que estructuras de poder, de dominación y de sujeción. Relaciones que están en una cierta correspondencia con las relaciones entre clases sociales y que son también de luchas.

La práctica ideológica se utiliza para legitimar la dominación y el sistema de legitimación: lo que legitima tiene que ser legitimado y, por ello, requiere de un sujeto que lo reconozca como legítimo. La fuerza ideológica tiene como objeto ese tipo de sujeto, siendo el efecto ideológico el efecto de una fuerza específicamente simbólica que oculta y trastoca el proceso histórico y social de producción de lo simbólico, de ahí que se use para los procesos de naturalización de lo social. Lo que realiza el uso ideológico de lo simbólico es ocultar las relaciones, que son de clases, y las luchas simbólicas.

Por eso la actividad sociológica debe incluir en su objeto de investigación los procesos de violencia simbólica que contribuyen a legitimar y organizar el trabajo de dominación en una sociedad de clases, ya que ella misma es una práctica simbólica utilizable como instrumento de dominación en las luchas sociales y simbólicas y que se puede estructurar como un campo de producción ideológica. Es necesario considerar al sujeto (campo) de conocimiento sociológico como un conjunto de relaciones sociales y de procesos históricos, i.e., como un objeto de conocimiento sociológico. Sólo si la sociología es una ciencia de los sistemas ideológicos, puede determinar en qué medida ella misma lo es. Los principios de investigación social, que permiten determinar la existencia del efecto ideológico, estructural para la dominación, deben ser aplicables a la propia sociología. Únicamente desde una ciencia de los sistemas ideológicos se puede controlar el efecto ideológico de la ciencia, lo cual implica aplicar los instrumentos de la ciencia social a la propia ciencia social. En este trabajo hemos intentado argumentar las razones que llevaron a Bourdieu a analizar sociológicamente la relación que es el conocimiento, la relación que es el objeto de conocimiento y la relación que es el sujeto de conocimiento, así como indicar los instrumentos reflexivos que usó para ello.

Referencias bibliográficas

- Bacon, Francis (1984). *Novum Organum*. Barcelona: Orbis.
- Bourdieu, Pierre (1979). *La distinción: crítica social del juicio*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1988). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (1989). *La nobleza d'État*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1994). *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2000): "Sobre el poder simbólico" en Pierre Bourdieu: *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Science de la Science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir/Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2012). *Sur l'État: cours au Collège de France (1989-1992)*. Paris: Raisons d'Agir/Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2013). *Manet. Une révolution symbolique*. Paris: Raisons d'Agir/Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2015). *Sociologie générale (V.1): cours au Collège de France (1981-1983)*. Paris: Raisons d'Agir/Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2021). *Microcosmes. Théorie des champs*. Paris: Raisons d'Agir.
- Bourdieu, Pierre (2022). *L'intérêt au désintéressement: cours au Collège de France (1987-1989)*. Paris: Raisons d'Agir/Seuil.
- Bourdieu, Pierre *et al.*, (1975). *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean Claude (2001). *La reproducción*. Madrid: Popular.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ibáñez, Jesús (1985). *Del algoritmo al sujeto*. Madrid: Siglo XXI.
- Kant, Immanuel (1974). *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Labica, Georges (2014). *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*. Paris: Syllepse.
- Le Moigne, Jean Louis (1990). *La modélisation des systèmes complexes*. Paris: Bordas.
- Marx, Karl (1983). *El Capital I*. Barcelona: Edicions 62.
- Marx, Karl (1997). *El Capital I*. Sexto capítulo (inédito). Barcelona: Ediciones Curso.
- Mannheim, Karl (1966). *Ideología y utopía*. Madrid: Aguilar.
- Radnitzky, Gerard (1973): "Hacia una teoría de la investigación que no es ni reconstrucción lógica, ni psicología o sociología de la ciencia". *Teorema: Revista Internacional de filosofía*, 3 (2-3), 197-264.
- Ricoeur, Paul (2019). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

Wagensberg, Jorge (2017). *Teoría de la creatividad*. Barcelona: Tusquets.

Wittgenstein, Ludwig (2008). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Nota biográfica

Antonio Benedito Casanova es profesor titular de Sociología de la Universitat de València. Profesor de Teoría Sociológica del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Facultad de Ciencias Sociales de Valencia. Licenciado en Filosofía, Doctor en Sociología y Diplomado en Investigación Operativa. Ha sido profesor de Sociología de la Educación y coordinador del Máster del Profesorado de Secundaria. Profesor invitado en la Universidad Federal de Paraíba (Brasil) y en la Universidad de Caen-Normandía (Francia). Miembro del Grupo de Investigación IPRODES (Investigación en procesos de desigualdad social). Ha realizado estancias de investigación en el Hegel-Archiv, el Centre Foucault, el Kant-Forschungsstelle, el Adorno-Archiv y la Fondazione Gramsci. Su producción científica versa sobre los campos de la epistemología de las ciencias sociales, la teoría sociológica, la sociología de la educación y el sistema de las desigualdades sociales.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0280-4865>.