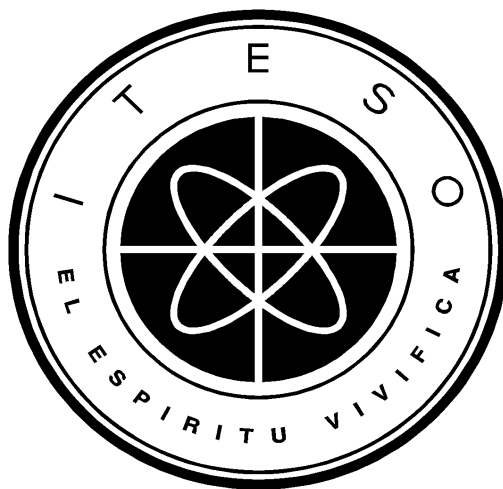


INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO.
15018 PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES MAESTRÍA EN FILOSOFÍA SOCIAL

COMTE, DURKHEIM Y BOURDIEU
Tres esfuerzos por construir la ciencia de lo social

TESIS PROFESIONAL QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES
PRESENTA:

IGNACIO BERNARDO PAMPLONA LEAÑOS

TLAQUEPAQUE, JALISCO A DICIEMBRE DE 2004

Índice de abreviaturas usadas	3
Introducción	5
1. Augusto Comte.....	10
1. Su preocupación inicial.	12
2. Los caminos de solución hasta ese momento propuestos.....	14
3. La alternativa de un principio orgánico.....	17
4. La marcha de la civilización a lo largo de la historia	20
5. Civilización y política.....	27
6. Separación de poderes: temporal y espiritual.....	31
7. El método.....	35
8. La marcha llevada a la física social.....	39
9. A modo de conclusión.	42
2. Émile Durkheim.....	47
1. Su preocupación inicial	49
2 Los caminos de solución hasta ese momento propuestos.....	50
3 La delimitación del objeto	51
4. La delimitación del objeto sociológico.....	54
4.1 La cosa tienen una existencia propia	56
4.2 Las cosas tienen caracteres exteriores y caracteres profundos.	57
4.3 Las cosas oponen resistencia y se imponen.....	58
5. El método en sociología	59
5.1. Ir a la realidad profunda.....	61
5.2. El funcionamiento de la inteligencia	62
5.3. Causalidad	65
6. A modo de conclusión: representaciones individuales y colectivas.....	67
3. Pierre Bourdieu	72
1. Su preocupación inicial	75
2. El hecho se conquista	84

2.1 La ruptura con las prenociones.....	84
2.2 La ruptura con la ilusión de la transparencia.....	86
2.3 Ruptura con los esquemas de interpretación.....	89
2.4 Ruptura con la tradición.....	90
3. El hecho se construye.....	91
3.1 Los datos.....	92
3.2 Las hipótesis.....	93
3.3 Técnicas de registro.....	94
3.4 Tratamiento de la información.....	95
3.5 Las analogías como parte del desafío imaginario.....	96
3.6 Los modelos y la teoría.....	97
3.7 La construcción y el efecto teoría.....	99
4. El proceso de investigación como un todo.....	100
5. Condiciones sociales que hacen posible la ruptura.....	102
6. La construcción.....	103
6.1 Qué se construye.....	104
6.2 El mundo social considerado como un espacio social.....	105
6.3 Espacio social y espacio simbólico.....	106
6.4 Las posiciones en el espacio social.....	107
6.5 El espacio social y el habitus.....	111
6.6 El espacio social y las tomas de posición.....	113
4. Conclusión.....	115
5. Bibliografía.....	120

Índice de abreviaturas usadas

Comte

DE	Determinación del hecho moral.
E1	Separación entre las opiniones y los deseos.
E2	Sumaria apreciación del conjunto del pasado humano.
E3	Plan de trabajos científicos necesarios para organizar la sociedad.
E4	Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y los sabios.
E5	Consideraciones sobre el poder espiritual.
E6	Examen del tratado de Broussais sobre la irritación.
EP	Discurso sobre el espíritu positivo
FP	Curso de Filosofía Positiva.
PP	Sistema de Política Positiva

Durkheim

FE	Las Formas elementales de la vida religiosa
RE	Representaciones individuales y representaciones colectivas
RM	Las Reglas del método sociológico
SU	El Suicidio

Bourdieu

CD	Habitus, código y codificación	Actes de la Recherche en Sciences Sociales, núm 64, pp 40-44 1986, traducción mimeografiada.
CO	Conversación sobre “El oficio del Sociólogo”	Capital cultural, escuela y espacio social, pp 41-64
CP:	Espacio social y campo de poder,	Razones prácticas, pp 47-51
ES:	Espacio Social y Espacio Simbólico,	Capital cultural, escuela y espacio social, pp 23-40
FP	La delegación y el fetichismo político	Actes de la Recherche en Sciences Sociales, núm 52-53, 1984, traducción mimeografiada.
GC:	Espacio social y génesis de las “clases	Sociología y Cultura pp 281-309
LC:	La lógica de los campos,	Respuestas, pp 63-76
OS	El oficio de sociólogo	
PC	Profesión científico	Capital cultural, escuela y espacio social, pp. 65-73
PS	Espacio social y poder simbólico,	Cosas Dichas, 1988
RP	La representación política, Elementos para una teoría del campo político	Actes de la Recherche en Sciences Sociales núm 36-37, 1982, traduc. mimeograf
SPS	Sobre el poder simbólico	<i>Language & Symbolic Power</i> pp 163-170, traducc. mimeograf.
TO	Transmitir un oficio	Respuestas, 159-161
TR	Pensar en términos relacionales,	Respuestas pp 167-175

Introducción

A lo largo de estos años de estudio, de contacto con campesinos y estudiantes, de esfuerzos por encontrar un sitio desde dónde empujar en la construcción de un mundo más justo, han ido apareciendo conceptos como los de “ideología”, “representaciones sociales”, “sujeto”, “objeto”, “sociedad”, “evolución”, etc. pero que, en un primer momento, se presentaban como substancias concretas y observables por cualquiera que se situara en la perspectiva adecuada, para cualquiera que se desprendiera de sus preconcepciones y tomara los instrumentos adecuados a la observación. El objeto está ahí para que el sujeto lo fije y determine.

Después estos conceptos pierden su exterioridad, adentran en los objetos observables y sólo se les reconoce a través de la abstracción, se presentan como estructuras que sostienen y explican lo observable. Hace falta un esfuerzo mayor por encontrarlas, pero para eso están los intelectuales que ayudan a encontrarlas. El sujeto reconoce que no basta la observación y los instrumentos adecuados, hace falta una teoría que integre y conjunte lo disperso, que descubra la coherencia de tanta variabilidad.

Sin embargo, estas estructuras también se desvanecen pues sólo hacen referencia a relaciones, pero no encontrables aquí o allá, porque son construcciones sólo visibles desde la teoría que las elabora. La separación del sujeto y del objeto ha desaparecido, ambos están implicados. Las fronteras de la neutralidad se borran.

¿Qué ha sucedido? ¿De quién soy deudor? Indago por el origen de estas inquietudes y recuerdo tan sólo algunos puntos aislados que probablemente han ido forjando mi propia visión del problema.

Estudiando a Marx me topé con el concepto de ideología y de ahí retomé tres maneras de abordarla. Una que entendía la ideología como el reflejo de un movimiento aparente en la conciencia, lo que producía una imagen invertida de la realidad. Él busca con su concepción científica reducir “el movimiento visible y solamente aparente, al movimiento interno real”, pues lo que han hecho los agentes de producción y circulación capitalistas no es encontrar las leyes

de producción “profundas” sino que tan sólo han conseguido es “una expresión consciene del movimiento aparente”¹

Pero la ideología no se detenía aquí, también contemplaba una función activa, pues a partir de ese reflejo de la realidad se hacía una elaboración teórica destinada a representar y a justificar los intereses de clase. Marx señalaba que esta economía vulgar al borrar la base natural mostraba sus intereses de clase dirigente, “puesto que ella proclama la necesidad natural y la legitimidad eterna de las fuentes de sus entradas, elevándose a la calidad de dogma”²

Y de ahí resultaba una tercera función, pues al interior de esta ideología cada clase social se cohesionaba, tomaba conciencia de sí misma. Y luego para manifestar su carácter dominante dicha ideología se presentaba con dos características: a) con un halo de universalidad y eternidad y b) como una elaboración autónoma de toda base material.

Después me encontré a Durkheim con su insistencia en las “prenociones” y “representaciones colectivas”, donde denunciaba la tendencia a sustituir nociones toscamente formadas por realidades, pues hay “como un velo que se interpone entre las cosas y nosotros y que nos las oculta” (RM 70). Estos conceptos son los ‘ídola’ que Bacon mencionaba y definía como “una especie de fantasmas que desfiguran el verdadero aspecto de las cosas y que, sin embargo, tomamos por las cosas mismas... estas prenociones –para retomar la expresión de Bacon- “están en situaciones de dominar a las inteligencias y de substituir a las cosas” (RM 72), pero que nos servimos de ellas para los problemas corrientes de la vida.

Estas representaciones sociales eran producto de una multitud de espíritus diversos que han mezclado y combinado sus ideas y sentimientos, han acumulado su experiencia y su saber. De tal forma que en cada espíritu hay dos seres, uno individual que tiene su base en el organismo y otro social que “representa en nosotros la más alta realidad, en el orden intelectual y moral, que podemos conocer por la observación, entiendo por esto la sociedad (FE. 20)

¹ Karl Marx, El Capital, Siglo XXI, México, 1981, vol. 6, pp. 400

² Karl Marx, vol 8, pp. 1057

Después apareció Bourdieu con sus reflexiones sobre la construcción del objeto, donde diferenciaba el objeto aparentemente 'real' del objeto científico, entendido este último "sistema de relaciones expresamente construido" en función de "una problemática teórica que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos de la realidad puestos en relación por los problemas que le son planteados (OS pp. 52-54)

En el trabajo con grupos campesinos o urbanos de zonas marginadas, o con estudiantes universitarios también brotaba esta pregunta y yo la formulaba en torno a la toma de conciencia, en un primer momento entendida esta última como una lucha contra esa ideología que se imponía y ante la cual había que enfrentar la realidad.

Pero si no había ya una relación pura entre objeto y sujeto, resultaba que yo no podía garantizar ante mí mismo un triunfo sobre dicha ideología. Yo también vivía inmerso en esas prenociones, yo también tenía una construcción teórica desde la cual construía los objetos.

No bastaron estos recuerdos. Había que dar un paso más y adentrarme en sus propuestas. Me pareció útil partir desde el fundador de la sociología y ver cómo se iban transformando a lo largo de la historia sus propuestas. El abanico era inmenso y lo cerré a tres autores: Comte, Durkheim y Bourdieu. El intento que hago busca rescatar la visión de cada uno de estos pensadores en su esfuerzo por construir esa ciencia llamada sociología.

La estructura de los capítulos

En los tres autores sigo fundamentalmente el mismo proceso de investigación:

a) Qué buscaban al elaborar su propuesta. No investigan por investigar ni están satisfechos con las propuestas que reciben, intenta ir más allá y expersar su propio aporte. Para ello toman distancia de los autores anteriores, precisan apoyos y dependencias, señalan los puntos que se dejaron de lado. Los tres buscan construir una ciencia.

b) Pero con qué construyen su nuevo andamiaje teórico. Buscó la visión de la ciencia que les permite asignar un lugar a su trabajo, rastreo las categorías bajo las cuales no sólo ordenan la sociedad sino bajo las cuales construyen la sociedad

c) En este proceso busco explicitar cuál es su método sociológico y cuál la delimitación de su objeto. Si la tal delimitación se hace en base a la relación es sujeto – objeto, o si hay una manera diferente de plantearlo.

1. Isidoro Augusto María Francisco
Javier Comte
(1798 – 1857)

1. Augusto Comte

Nace en Montpellier, Francia el 19 de Enero de 1798. Hijo de Luis Augusto Comte y Rosalie Boyer, familia conservadora de formación católica monárquica; a los 14 años de edad anuncia que ya no cree ni en Dios ni en el rey. De 1814 a 1816 estudia en la *École Polytechnique* de París, (fundada en 1794 para educar ingenieros militares pero que rápidamente se transformó en una escuela de ciencias avanzadas); se dedica a sus estudios de matemáticas y astronomía, bajo la guía de Carnot, Lagrange y Laplace, entre otros. Interviene en el movimiento estudiantil que clausura temporalmente la escuela. Se queda en París, donde sobrevive por medio de clases privadas de matemáticas. Conoce por esta época a los ideólogos franceses y a los ilustrados, a través de Condorcet, lee a los empiristas ingleses. De 1817 a 1823, es secretario de Saint-Simon y durante esta época escribe obras de política pensando en la reorganización de la sociedad a partir de la Ciencia y de la Industria. En 1824 rompe con Saint-Simon, aunque en sus obras recoge muchas de sus ideas.

1825 se casa con Carolina Massin. A partir del 2 de abril de 1826 inaugura el Curso de Filosofía Positiva ante un círculo privado de personas selectas, entre las que se cuentan Humboldt, Carnot, Fourier, curso que se verá interrumpido debido a que sufre su primer gran crisis mental y es recluso en un manicomio. En Diciembre de ese año, su mujer lo rescata bajo la promesa de cuidarle en casa. En 1827 intenta suicidarse arrojándose al Sena de donde es rescatado. El Curso se reemprende en 1829, empieza a publicarse en 1830 y se termina 12 años más tarde; en ese lapso Comte también dictó un curso anual gratuito sobre astronomía. En 1833 es nombrado «repetidor» y luego examinador de matemáticas en la Escuela Politécnica, cargo que conserva hasta el año 1852 en el que lo pierde, por sus ideas antimonárquicas, y pasa a vivir de las ayudas de sus amigos. 1842 se separa de Carolina Massin

En 1845 Comte conoce a Clotilde de Vaux, casada con un recaudador preso de por vida. Inicia una amistad romántica que durará los 16 meses que le restaban a ella de vida; ella muere en 1846. Esta tragedia se agregó a su precaria situación económica, ya que había contado con el apoyo generoso de varios mecenas ingleses (gestionado por John Stuart Mill, quien admiraba a Comte) ayuda que le es suspendida en vista de que adopta la pose de un "alto magistrado mo-

ral" lo que también molesta a Mill. Comte continua viviendo en la penuria hasta 1848, cuando uno de sus alumnos, Emil Littré, publica una solicitud de suscripciones para apoyar los trabajos de Comte. Uno de los suscriptores es Mill. Littré sigue colaborando generosamente aun después de haberse distanciado de Comte, en vista del insufrible carácter de éste.

Los últimos años quedan marcados por crisis de locura durante prolongados intervalos de tiempo. Muere en París el 5 de septiembre de 1857.

Sus obras:

- 1819: *Separación entre las opiniones y los deseos.*
- 1820: *Sumaria apreciación del conjunto del pasado humano.*
- 1822: *Plan de trabajos científicos necesarios para organizar la sociedad.*
Aparece en la obra de Saint-Simón, 1827, *Catecismo de los Industriales.*
- 1825: *Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y los sabios.*
- 1826: *Consideraciones sobre el poder espiritual.*
- 1828: *Examen del tratado de Broussais sobre la irritación.*
- 1854: Se integran los opúsculo en una sola obra: *Opúsculos de Filosofía social*³
- 1830: Inicia su *Curso de Filosofía Positiva.*
- 1842: Termina la edición del *Curso de Filosofía Positiva*, con el sexto y último volumen
- 1843: *Tratado elemental de geometría analítica, en dos y tres dimensiones*
- 1844: *Discurso sobre el espíritu positivo*
- 1845: *Tratado filosófico de astronomía popular.*
- 1848: *Discurso sobre el conjunto del positivismo.*
- 1850: *Calendario positivista.*
- 1851: Primer volumen del *Sistema de Política Positiva* que termina en 1854
- 1852: *Catecismo positivista o Sumaria exposición de la religión universal*
- 1855: *Llamado a los conservadores*
- 1856: Primer volumen de la *Síntesis Subjetiva* obra que debía comprender tres volúmenes.

³ En español aparece publicado como *Primeros Ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942

1. Su preocupación inicial.

Me parece que uno de los ejes de la discusión que Comte propone gira en torno a lo que él llamaba el “saber político” y que en ese momento se encuentra jalonado por dos posturas que el representa como la de los **gobernantes** y la de los gobernados. Los primeros, consideran que son ellos los únicos capaces de ver los asuntos políticos, pero no se dan cuenta que al estar inmiscuidos en la práctica están impedidos de elaborar la teoría necesaria para fundar ese saber político que la sociedad está necesitando.

Los **gobernados** rehúsan dicho principio y establecen a cambio un prejuicio “no menos ridículo” en el que suponen que puede formarse una opinión justa del sistema político sólo en base a su “instinto”. Con dicho supuesto, siguiendo a Condorcet, están impedidos de darle a la política el estatuto de una ciencia positiva. Creen que todo mundo puede saber y opinar sobre ciencia política pues tienen instinto político, y olvidan que el saber político es una ciencia cuyo objeto de estudio son principios abstractos que rigen dicha ciencia. Su proceder equivale a opinar sobre física o astronomía sin haberlas estudiado previamente.

Para Comte este saber político se construye en base a tres actores: por un lado los gobernados, donde su aporte es la expresión de sus “deseos” porque saben perfectamente lo que quieren y “nadie puede olvidarse de lo que quiere para sí” (E1 11), pero por no ser “hombres ilustrados” no pueden encontrar los medios necesarios para llegar a conseguir el fin que persiguen, sería un “absurdo que la masa quisiera reflexionar sobre ello”. Pero justo donde termina su aporte se inicia la tarea de los “conocedores de la política”, que consiste en diseñar los medios, a través del estudio, para establecer dicho saber. Y por último, para cerrar el proceso, vienen los gobernantes a quienes les toca ejecutar lo propuesto por los “escritores”.

Comte se ubica dentro de estos escritores e imagina ahí el “fin general” de sus trabajos: “poner en juego las fuerzas que deberán encauzar a la sociedad sobre el camino del sistema nuevo” (E3 72). Para ello debe convertir ese saber político en una “ciencia positiva, es decir de observación” (E1 11), en una ciencia como las demás ciencias positivas donde los fenómenos están

sujetos a “leyes naturales invariables” (E4 201)., cuyo descubrimiento es el fin especial de sus investigaciones

Las revoluciones, y en concreto la francesa, han llevado a la destrucción necesaria del régimen feudal, pero esa dinámica revolucionaria no ha permitido la construcción de una nueva alternativa. Todo se encuentra en crisis: coexisten dos sistemas cada uno con un movimiento distinto, uno dirigido a la desorganización del sistema antiguo, a la “anarquía moral y política” y otro orientado hacia la reorganización.

Por un lado, esta desorganización es vista como necesaria, pues sólo destruyendo el régimen antiguo se puede avanzar hacia la nueva etapa, y para mostrarlo recurre a la expresión de un principio de que cuando la especie humana "está llamada a pasar de un régimen político a otro, existe una época inevitable de anarquía" que será mayor o menor dependiendo del tipo de cambio que se esté dando. En la situación que a él le ha tocado vivir, le parece que la anarquía es muy grande, pues se trata de la más grande revolución que ha tenido la especie humana, "la transición directa del estado **teológico y militar** al estado **positivo e industrial**" (E5 241); es el paso hacia el establecimiento un "orden estable" (E4 213) y definitivo.

Pero por otro lado, a pesar de lo útil y necesaria que ha sido esta época anárquica pues “en la naturaleza de las cosas estaba el que la crisis comenzase así”, sin embargo “ya está plenamente satisfecha esta condición” (E3 71), ya es tiempo de abandonar el aspecto **crítico** y dirigir las fuerzas hacia un proceso **orgánico**, pues los revolucionarios lejos de contribuir a terminar con la crisis no hacen sino prolongarla; la sociedad está así abandonada a la “rapiña de los revolucionarios” (E3 72). La sociedad se encuentra en un estado de verdadera y profunda anarquía, originada por la ausencia de un sistema que permita “reunir a todos los espíritus en una sola comunión de ideas”. Hay una completa “ausencia de moral pública”, un “desbordamiento universal del egoísmo” y una “preponderancia de las consideraciones puramente materiales”. La corrupción está "erigida en sistema de gobierno" (E4 213), se está llegando a una disolución de las "relaciones sociales". Urge salir de esta “situación tempestuosa” para llegar al establecimiento de un “orden regular y estable” (E3 84).

2. Los caminos de solución hasta ese momento propuestos.

Comte observa que para llegar a la estabilidad se está intentando un doble camino: el emprendido por los reyes, la “aristocracia retrograda” y el llevado a cabo por los pueblos, la “democracia anárquica” (CP 121). Los **reyes**, buscan “el restablecimiento del sistema feudal y teológico en toda su plenitud”, pero tal regreso es imposible pues “hay una **marcha** general de la civilización” que va en otra dirección, hay una “**tendencia**” hacia un sistema nuevo que hace inviable este pretendido regreso (E3 72).

Los reyes no han entendido la naturaleza de la crisis que se está viviendo, la atribuyen o a causas recientes, aisladas y accidentales o se la asignan a voluntades particulares. Pero lo que se vive es una decadencia generalizada que se viene gestando desde siglos atrás y que es “consecuencia necesaria de la **marcha** de la civilización” y que por lo mismo es “independientes de toda **voluntad humana**” (E3 73). Como los reyes no entienden esta marcha su proceder es contradictorio, pues por un lado buscan el regreso al sistema feudal pero, por otro, favorecen los movimientos que llevan a la destrucción del mismo sistema al que intentan regresar, pues propagan las ciencias, las bellas artes y la industria, movimientos que hacen aflorar el nuevo estado positivo. El punto erróneo de esta aristocracia es de análisis, ya que no han leído la dinámica de los hechos y no han descubierto la dirección a la que se encamina la civilización.

La otra alternativa de solución es la que elaboran los **pueblos**. Esta propuesta también se equivoca en su idea de organizar la reconstrucción. Imaginan que los principios **críticos** que se han usado para destruir el sistema teológico pueden convertirse en principios **orgánicos** que permitirán favorecer el nuevo sistema. Olvidan que las máquinas de guerra “no pueden convertirse de repente en instrumentos de fundación, mediante una extraña metamorfosis” (E3 79). La ignorancia de los pueblos versa sobre las “condiciones fundamentales que debe llenar un **sistema social** cualquiera para tener una verdadera **consistencia**” (E3 76). Ahora el error no es de análisis, sino de establecimiento de principios equivocados

El camino que han emprendido los pueblos para el fortalecimiento de la sociedad contempla varios principios erróneos. En lo espiritual establecen “el dogma de la libertad ilimitada de

conciencia” (E3 77) principio que también puede ser formulado como el “derecho individual de examen”, y cuyo establecimiento le permitió a Lutero minar la autoridad teológica, y destruir así el principio teológico de la “ciega creencia” Pero aunque fue necesaria la libertad de conciencia para destruir el régimen teológico, es incapaz de servir en la reorganización social, pues se convierte en “obstáculo”, pues cada uno se erige como “juez supremo de las ideas políticas generales” (E3 102). La particularidad por encima de la generalidad.

Al “proclamar la soberanía de cada razón individual” no se puede establecer un “sistema uniforme de ideas”, y al no existir tal uniformidad “no existe **sociedad**” (E3 78). Este sistema de ideas no es para Comte un acuerdo social, ni una especie de suma de ideas en las que la población se siente reconocida, sino que se trata es de “regularidades” presentes en la “marcha” de la civilización y que se pueden extraer por medio de la observación.

Además, como la ciencia de su época es el modelo a seguir, y ésta no está abierta a que cada persona pueda opinar lo que se le ocurra, sino que son los sabios positivos quienes dirigen el proceso, así también la física social que él quiere establecer debe seguir el mismo proceder.

A nivel temporal los pueblos establecen otro principio dirigido a debilitar la autoridad, es el dogma de la “**soberanía del pueblo**” (E3 78), pero esto también hace inviable la sociedad: Este principio fue necesario para combatir el principio del "derecho divino" sobre el que se sostenía el sistema teológico, pero una vez destruido el sistema anterior ya no es útil para la reorganización de la nueva sociedad.

Comte explicita un tercer principio que también ha sido levantado como dogma: es el principio de la “**igualdad**”, cuya función es “descomponer la antigua clasificación social” (E5 241), pero que de nuevo se levanta en obstáculo para el establecimiento del nuevo orden político.

Estos tres principios erigidos en dogmas por los pueblos funcionaban en base a congregar, contra dicho sistema feudal “todas las pasiones anárquicas” que se fermentan en el corazón humano, pero ahora la tarea será "constreñir" dichas pasiones para poder establecer "un régimen social completo” (E5 241). A lo que se ha llegado es que dichos principios críticos han

determinado una disposición, un **hábito** que lleva “a rechazar toda organización verdadera” (E5 242). Es la “debilidad humana” (E3 80) la que permite que los pueblos adopten e imagen como orgánicos los principios críticos.

Esta criticidad, esta máquina de guerra, hace inviable un “gobierno” cuya función sea ser “cabeza de la sociedad”, principalmente por dos razones. Por un lado le imposibilitan la función de unir y dirigir hacia un fin común todas las actividades individuales (E3 77); y, por otro, sólo le asignan al gobierno un papel negativo, el de mantener la “tranquilidad pública”. Los principios críticos fortifican a la sociedad con una serie de garantías que le permiten un constante desafío al gobierno. Lo que Comte percibe es que se intenta mantener un gobierno débil frente a una sociedad fuerte

Pero ¿por qué la crítica no puede ser incorporada en la reformulación del nuevo sistema? ¿en base a qué se puede sostener que los tres anteriores principios “habiéndose nacido los dos para destruir, son igualmente impropios para fundar” (E3 79)? ¿Qué los hace impropios?

Primero, ambas propuestas, la de reyes y pueblos, establecen un desequilibrio entre gobierno y sociedad, propician un enfrentamiento que vuelve permanente la revolución. En la propuesta de los reyes, el gobierno se constituye intencionalmente en oposición a la sociedad, lo que lleva a los pueblos a la búsqueda de los principios críticos; mientras que en la doctrina de los pueblos es la sociedad la que se mantiene en constante hostilidad contra el gobierno. (E3 80).

Segundo, al querer mantener los dogmas anteriores lo único que se consigue es sustituir la “infalibilidad papal” por la “infalibilidad individual”, el “arbitrio de los reyes” por el “arbitrio de los pueblos”. Esta nueva infalibilidad y este nuevo arbitrio lo único que consiguen es colocar el poder “en las clases menos civilizadas” e investir a los “menos capacitados” con un control que debe estar en manos de los “espíritus superiores” (E3 79).

Tercero, ante los constantes cuestionamientos no se puede estar fundamentando a diario el valor de una teoría, “es poco digno para la razón humana” (E3 93).

Cuarto, estos dogmas no pueden establecerse en sentido orgánico pues llevan en su propia dinámica el principio de que “la sociedad no debe ser organizada” (E5 242)

La doble alternativa es errónea: “el destino de la sociedad, llegada a su madurez, no es en absoluto el habitar para siempre la vieja y miserable casucha que construyó en su infancia, como piensan los reyes, ni el de vivir eternamente sin abrigo después de haberla abandonado, como piensan los pueblos, sino con la ayuda de la experiencia que ha adquirido, construirse el edificio más apropiado a sus necesidades y a sus goces con todos los materiales que tiene reunidos” (E3 85).

Sólo una doctrina **orgánica** puede hacer abandonar la doctrina **retrógrada** de los reyes y la doctrina **crítica** de los pueblos, sólo ella puede llevar al nuevo sistema que “ha preparado desde su origen la **marcha** de la civilización, y que está **llamando** en la actualidad a sustituir el sistema feudal y teológico” (E3 81).

3. La alternativa de un principio orgánico

Pero acceder a la nueva etapa positiva es necesario proceder con otro principio distinto al de la crítica, pues si cada individuo se erige en “juez supremo de las ideas políticas generales” no se puede establecer el nuevo sistema, y, además, el trabajo que realicen las “capacidades realmente competentes” quedará sometido al “control arbitrario y vanidoso de una política de inspiración” (E3 102)

Las ciencias positivas han partido de un principio distinto, de un **hábito** contrario y que se expresa como el “**someterse** a las decisiones de los sabios” (E3 103). Comte precisa que no se trata de una sumisión “completamente ciega”, al estilo de la que existía en el antiguo sistema feudal donde cada individuo hacía una “abnegación absoluta de su propia razón”, donde existía el “más alto grado de obediencia pasiva”. Sino que en la nueva sociedad el carácter es distinto, se trata ahora de un “**asentimiento concedido** a proposiciones sobre cosas susceptibles de comprobación, proposiciones admitidas con unanimidad por los hombres que han adquirido

y demostrado la capacidad necesaria para poder juzgar” (E2 60), pues la capacidad científica positiva se basa en el “poder de la **demostración**” y no en el “poder de la **revelación**” (E2 20) en el que se basaba el sistema teológico . Ante una verdad revelada sólo quedaba la abnegación absoluta, pero ante una verdad demostrada la respuesta que queda es de asentimiento.

Sin embargo, este poder de demostración tiene otro matiz, pues dada la incompetencia de la "masa de los hombres" no se puede trabajar con ellos en base a demostraciones, sino a partir de de una fe: “creer con toda **confianza** en los principios establecidos por los hombre competentes” (E3 78). Pues es "evidente" que la mayor parte de las ideas destinadas a convertirse en comunes "no podrían admitirse más que por confianza y no de acuerdo con su demostración". Su incompetencia hace inviable la soberanía de la razón individual. El pueblo admite sin pruebas pues se sabe “incapaz de seguir las demostraciones que establecen estas verdades” (E2 60). Se pasa entonces de la demostración a la confianza en personas capacitadas.

Este abandono de la demostración sucede también en los cocimientos que día a día la ciencia ofrece, pues por ejemplo desde hace un siglo el pueblo ha cesado de creer en al inmovilidad de la tierra y lo ha hecho no porque comprenda las demostraciones, pues éstas no las entienden más allá de “tres mil individuos en toda la población francesa” (E2 59), sino porque observa unanimidad en las opiniones de los sabios. E igual sucede con todas los descubrimientos que son populares por ejemplo, se admite la circulación de la sangre, o la identidad entre la materia del rayo y la electricidad o la descomposición de la luz y esto se hace no porque se comprendan las demostraciones sino por la confianza que se tiene en los sabios. En este sentido se debe ampliar la definición de **pueblo** a “todos aquellos que no son susceptibles de comprender las demostraciones” (E2 60).

Ahora bien, la confianza no es tampoco ciega, ya que el pueblo puede escuchar las demostraciones. Además, su confianza “no puede jamás serles perjudicial”, “no es en absoluto susceptible de abuso” (E2 20). pues esta confianza descansa en el supuesto de que no es posible un “despotismo fundado sobre las ciencias”, llegar a un despotismo es una quimera “tan ridícula como absurda”

En la etapa positiva será más bien extraña una autoridad arbitraria. Buscar la autoridad por la autoridad, por el simple “gusto de ejercerla” serán más bien casos anómalos de la naturaleza humana, pues los hombres desean el poder como medio y no como fin. Lo que sucede es que algunos buscan la autoridad porque les parece una situación más cómoda para su pereza y su incapacidad. Sin embargo, a pesar de todos los suavizantes con los que busca cubrir el poder, se ve obligado a reconocer que el “amor al dominio” es “indestructible” en el hombre, aunque de nuevo lo reviste de un halo de santidad donde de nuevo este amor al dominio “ha sido anulado por los progresos de la civilización”, o por lo menos “han desaparecido casi sus inconvenientes” (E2 43).

Siempre se trata de una confianza **provisional**, pues todo conocimiento encierra siempre “la reserva expresa del **derecho de contradicción**” es decir, pueden producirse nuevas demostraciones que prueben que el conocimiento está mal fundado o era insuficiente. Por eso no se trata de una “ciega creencia”, pues no se puede renunciar al “libre ejercicio de su razón” pues la puerta siempre está abierta a descubrir que no se han adquirido los conocimientos suficientes o que estos son provisionales. Sin embargo, la confianza es de una provisionalidad “que se prolonga indefinidamente”

Este deseo de poder queda mitigado porque el ejercicio absoluto “excluye el goce de las ventajas de la civilización” y por ello los hombres se ven obligados a sacrificar cierta parte de su mando. Sólo con este sacrificio se puede acceder al ideal de la sociedad, “vivir con seguridad y abundancia”, y con un uso de objetos “cómodos y de placer” (E2 45).

Y este deseo tiene como contrapartida, por parte del pueblo, los “hábitos de subordinación y disciplina” (E2 56), que son los que permiten el orden y la armonía en la sociedad. Pero no se trata de sumisión sino de coordinación con sus jefes industriales, son en realidad “colaboradores, asociados”, donde unos aportan capacidad y otros dinero, y donde cada uno recibe beneficios proporcionados a dicha capacidad o a dicha aportación. Pero como Comte imagina no en una relación de amos y esclavos. Lo que constituye “el más alto grado de igualdad que fuera posible y deseable” (E2 57).

No se trata de que sólo el pueblo viva bajo la confianza, pues ésta también se da entre los sabios, ambas son del mismo orden, pues es un hecho que los matemáticos creen diariamente en la palabra de los fisiólogos y éstos a su vez lo hacen con los matemáticos. No podría avanzar la ciencia si cada uno tuviera que comprobar todos los descubrimientos.

4. La marcha de la civilización a lo largo de la historia

Para Comte la historia puede dividirse en tres grandes épocas o “estados de civilización”: la primera es una época **teológica** o militar, la segunda es **metafísica** y legista y por último la tercera es **científica** e industrial.

El estado **teológico** corresponde a la infancia de la humanidad, es un estado provisional y preparatorio que corresponde a la disposición primaria de la mente: el espíritu humano dirige sus búsquedas “hacia la naturaleza íntima de los seres, las causas primeras y finales de todos los hechos que percibe, dicho brevemente, hacia los conocimientos absolutos, se imagina los fenómenos como provocados por la acción directa y permanente de agentes sobrenaturales más o menos copiosos, cuya arbitraria influencia explica las aparentes irregularidades del universo”

El espíritu busca las causas y principios de las cosas en lo más profundo, lejano e inasequible, su objeto es “acceder a la naturaleza última de las cosas atribuyéndolas a causas, primeras desde el punto de vista de las cosas, últimas desde el punto de vista de su destino”⁴. Todo lo que acontece se debe a estas causas. Es el *régimen de los dioses*. Este estado pasa por tres fases: fetichismo: donde se personifican las cosas y se les atribuye un poder mágico o divino; se avanza y se llega al politeísmo, donde la animación es retirada de las cosas materiales para trasladarla a las divinidades, donde cada una representa un grupo de poderes; el monoteísmo, donde todos esos poderes quedan concentrados en un Dios. Aquí predomina la imaginación sobre la razón.

⁴ Augusto Comte, Curso de filosofía positiva, 34

Aquí todas las ideas teóricas son de orden puramente sobrenatural. La imaginación domina completamente sobre la observación. Las relaciones sociales son completamente militares, la sociedad se articula en torno a la tarea de conquista de otros pueblos, la guerra es el primer medio de prosperidad para las naciones. La industria se encuentra en un estado mínimo, atiende sólo lo indispensable para la existencia de la especie humana. Y a pesar de todo lo incipiente que se quiera, es un sistema “producido por la **marcha** natural de la civilización” (E3 152)

Esta etapa teológica se inicia por el siglo III o IV. El poder espiritual, expresado en el cristianismo, se expande por toda Europa; proceso semejante lleva adelante el poder temporal con los intentos de los pueblos del norte por establecerse en el sur de Europa, y que se acompaña con los primeros desmembramientos del imperio romano. Llega a la consolidación en los siglos XI y XII cuando el feudalismo se establece sobre bases fijas como un poder nacional. La autoridad de la Santa Sede, en especial con el Papa Hildebrando, se organiza como un poder europeo. Y, por el lado temporal, cuando Carlomagno se afianza en el poder a raíz de las guerras contra sajones y sarracenos.

Pero esta misma consolidación, acontecida en la Edad Media, lleva en germen el comienzo de su propia destrucción, tanto a nivel espiritual como temporal. Gérmenes que aparecen por todos lados: los árabes introducen las ciencias positivas; hay un entusiasmo por las ciencias de la observación: se abren observatorios, salas de disección, gabinetes de historia natural; aparecen personajes como Bacon, Galileo, Descartes que afianzan la autoridad de los científicos. Va así apareciendo la luz de lo positivo, se va imponiendo la física sobre la metafísica, se va introduciendo así una capacidad científica sin que el poder espiritual se de cuenta. (E2 16). Igual sucede con el poder temporal, donde la liberación de los municipios⁵, crea una propiedad industrial que tiene como base ‘trabajo’, “propiedad distinta, independiente y muy pronto rival de la propiedad territorial” (E2 18). Los artesanos se van liberando así del dueño de la tierra, van actuando sobre la naturaleza “para modificarla lo más posible y de la manera más ventajosa para la especie humana” (E2 40).

⁵ Agrupación de la edad Media que tiene su origen en una *coniuratio* por la que los conjurados se someten a la justicia y milicia comunales.

Como las fuerzas son desiguales, durante 400 años no se produce la lucha. Los municipios al “no soñar en tener participación en la autoridad, y menos con sustraerse al arbitrio colectivo” (E2 41) aprovechan la libertad que han obtenido para actuar sobre la naturaleza. E igual sucede con los sabios, que por medio de la observación y la experimentación, avanzan “en el conocimiento de sus leyes”. Y por último los artesanos aplican estos conocimientos a la producción de objetos necesarios, útiles o agradables.

El **metafísico** o abstracto, es esencialmente crítico, argumentativo y transitorio, es la pubertad de la humanidad, aquí “se sustituyen los agentes sobrenaturales por fuerzas abstractas, verdaderas entidades (abstracciones personificadas) propias de los diversos seres del mundo y concebidas como capaces de engendrar por ellas mismas todos los fenómenos observados” (E3 108).

Se siguen buscando los conocimientos absolutos, pero ya no en agentes sobrenaturales, sino en entidades abstractas, en fuerzas ocultas o virtudes de las cosas. Es el *régimen de las entidades*. Hay un progreso en relación al estado teológico, aquí ya no se trata de “salir de las cosas para ir a agentes y causas ajenas al mundo, sino de quedarse en las cosas mismas; pero se ve en las cosas y en sus operaciones el resultado de caracteres abstractos, de entidades o virtudes intrínsecas a las cosas mismas”⁶La mente se va acercando así a las cosas, los poderes que antes se concentraban en Dios pasan ahora a la Naturaleza, y como señala Comte, ésta es el “primer ministro de la divinidad”. El conocimiento sigue siendo absoluto, aunque se ha renunciado a las causas trascendentes. La apelación a la “naturaleza de cada cosa, sería la explicación verdadera del universo”⁷

Es un híbrido donde conviven lo que nace con lo que muere. La observación sigue dominada por la imaginación, pero ya se admite que la “modifique dentro de ciertos límites” (E3 152). La industria se extiende pero aún no es preponderante. Las relaciones sociales también comienzan a modificarse: la conquista y la producción actúan ya simultáneamente.

⁶ Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1980, p. 126

⁷ *Ibid*, p. 127

En esta etapa la doctrina de los pueblos tiene a la base la suposición abstracta y metafísica, propuesta principalmente por Rousseau, de “un **contrato social** primitivo, anterior a todo desarrollo de las facultades humanas por la civilización” Los derechos, necesarios para garantizar el contrato, son considerados “como naturales y comunes en el mismo grado a todos los hombres”. Pero es todavía una doctrina “primitivamente crítica” sacada en su origen de la teología y que sirve de base para “consideraciones vulgares sobre la organización social” (E3 109). No se llega aún a leyes generales que se extraen por la observación de los hechos y que son de “naturaleza comprobable”.

En el siglo XVI la lucha se desata, primero contra el poder espiritual y al siglo siguiente contra el poder temporal. Para el siglo XVIII el ataque es ya generalizado. Esta etapa aprovecha los 3 principios críticos: “la libertad ilimitada de conciencia” para destruir el poder teológico; “la soberanía del pueblo” para destruir el gobierno temporal, y el principio de la “igualdad” para descomponer “la antigua clasificación social” (E5 241).

El poder espiritual es destruido: Lutero derriba la autoridad pontificia como poder europeo y como autoridad teológica, pues acaba con “el principio de la ciega creencia” y lo reemplaza por el “derecho de examen” (E2 22). Además, todo un conjunto de descubrimientos positivos, (la teoría astronómica de Copérnico probada y establecida por Galileo, el descubrimiento de una ley física por Newton, el análisis del principal fenómeno meteorológico hecho por Franklin) acaban con la suposición de que “la tierra está hecha para el hombre y el universo entero para la tierra” (E2 28). A la postre lo que tenemos es la destrucción de todas las doctrinas sobrenaturales

El poder temporal también es derrotado: en Francia Richelieu y Luis XIV luchan contra el poderío feudal. Igual sucede en Inglaterra con la revolución de 1688 donde limitan el poder real. Capacidad científica y capacidad industrial influyen sobre la Reforma. El incremento del comercio, con el descubrimiento de América y el paso por el cabo de Buena Esperanza a las Indias, potencia a la industria.

Se llega así a una etapa **científica** que es ya un estado definitivo. Se trata ahora de renunciar a las “indagaciones absolutas” (EP 12), de renunciar a “descubrir su primer origen y su destino final” (EP 13) para circunscribirse a la “verdadera observación”, “a la apreciación sistemática de lo que es”, (EP 13), pues la “observación de los hechos es la única base sólida de los conocimientos humanos” (E4 189). Se debe aceptar que los fenómenos no pueden lograr “lo absoluto en modo alguno” sino permanecer en un nivel relativo. La imposibilidad de lo absoluto está en la imperfección de nuestros recursos especulativos (EP 13)

La imaginación queda subordinada a la observación y la mente humana se atiene ahora sí a las cosas. El objetivo ahora “no es descubrir causas, sino leyes, relaciones invariables de semejanza y sucesión en los hechos [...] no quiere explicar, sino constatar hechos y descubrir en ellos esas regularidades que llamamos leyes”⁸ Es el “régimen de los hechos”. Los hechos están ligados de acuerdo con “ideas o leyes generales de un orden enteramente positivo, sugeridos o confirmados por los hechos mismos” (E3 108). Se buscan los hechos y sus leyes, se atiene a lo positivo, a lo que está dado. Se ha llegado a la edad viril de la humanidad.

En esta etapa, la filosofía positiva descarta “toda búsqueda de la causa, que proclama inaccesible para el espíritu humano, se dedica únicamente a descubrir la ley, es decir, las relaciones constantes de semejanza y de sucesión que los hechos tienen entre sí” (E4 194). Al prohibir a la inteligencia toda investigación “sobre las causas primeras y finales de los fenómenos, circunscribe el campo de sus trabajos al descubrimiento de sus relaciones actuales” (E4 191)

Todas las ideas teóricas han llegado a ser positivas, la industria es preponderante. Se consolida cuando adquiere consistencia el “principio de la invariabilidad de las leyes naturales” (EP 16). La finalidad que regirá a este nuevo estado no será militar sino el fin industrial que permite la “conquista y la acción sobre la naturaleza para modificarla a favor del hombre” (E3 12).

⁸ Ibid, p. 127

Esta etapa visualiza al hombre en una tendencia constante a “actuar sobre la naturaleza para modificarla en su favor”, se pasa de una acción sobre la naturaleza como “fin indirecto” a una acción donde el centro es la modificación de la naturaleza. Y el **orden social** tendrá como finalidad el desarrollar, regularizar y concretar colectivamente esta “tendencia natural”. (E3 110).

Los tres estados implican una unidad estructural donde cada uno necesita del anterior: el hombre pasa en el desarrollo de su vida por esos tres estados: es teólogo en la infancia, metafísico en la juventud y positivo en la madurez. Los hechos se han considerado a través de un desarrollo: como efecto de una causa primera, Dios; como efecto de una Naturaleza intrínseca a las cosas; y como meros hechos o fenómenos observables de un solo hecho general.

Las ciencias han avanzado también por dichas etapas: matemática - astronomía, física – química, biología – física social. Este avance está determinado por tres factores: a) el orden en que cada una de las ciencias había alcanzado su estado positivo, b) el grado de independencia de cada ciencia y la necesidad que tiene cada una de reposar en las anteriores, c) su extensión decreciente y su complejidad creciente. Para él la psicología no puede ser considerada como ciencia.

La siguiente tabla intenta recoger los elementos que configuran cada una de las etapas:

Cuadro 1

Etapa teológica	Etapa metafísica	Etapa científica
Provisional y preparatoria	Crítica, transitoria e híbrida	Real y definitiva
Infancia de la humanidad	Juventud	Madurez
Régimen de Dioses	De entidades	De los hechos
Prepara el espíritu humano para el espíritu científico	Destruye el sistema teológico	
Se desarrollan la Matemática y Astronomía	Física y Química	Biología y física social
La imaginación domina sobre la observación Las ideas teóricas de un orden puramente sobrenatural	La imaginación sigue dominando pero se aceptan modificaciones por parte de la observación.	Las ideas teóricas son ya positivas La observación domina la imaginación
Los razonamientos sobre la naturaleza están fundados sobre las creencias religiosas Se buscan agentes y causas ajenas al mundo, Se pretende acceder a naturaleza última	Comienzan a basarse en la observación y la experiencia, pero aún son mezcla de supersticiones y metafísica Se apela a la naturaleza de cada cosa	Se desembarazan de las creencias teológicas y de las hipótesis metafísicas. Se busca constatar hechos y descubrir regularidades
Las relaciones sociales son completamente militares. La sociedad tiene como finalidad la conquista	La industria se extiende pero no es preponderante aún. En los fines de la sociedad actúan simultáneamente la conquista y la producción	La industria es ya preponderante La sociedad tiende a organizarse en torno a la producción
La relación entre el poder temporal y espiritual es de confusión o de subordinación de uno sobre el otro		Separación de poderes, Relación de igualdad donde cada uno tiene su función

5. Civilización y política

Si la marcha de la civilización “está sujeta a una ley natural y constante, que domina todas las divergencias humanas particulares” (E3 127), entonces la política se encuentra inscrita dentro de esta dinámica, su tarea estará enmarcada dentro de los perfeccionamientos posibles que debe experimentar dicho estado social.

De ahí se sigue que la tarea política tiene dos tareas: por un lado un grado de “obediencia”. a esa fuerza preponderante de la civilización, y, por otro, un grado de alumbramiento ya que es posible visualizar los cambios que tienden a efectuarse según el estado de la civilización. Obediencia porque hay “fuerzas exteriores que actúan por él de acuerdo con leyes sobre las cuales él no puede hacer nada”. Alumbramiento porque por medio de la observación se pueden conocer dichas leyes y “prever sus efectos y, en consecuencia, obligarlas a concurrir en el fin que se tiene propuesto” (E3 129).

En este sentido toda acción política puede tener un “efecto real y duradero” cuando se ejerce en el sentido que lleva la fuerza de la civilización, pero un efecto nulo o efímero si se actúa en contra. Si la política se opusiera a los cambios, éstos llegarían más tarde y con funestas sacudidas. Una vez que se prevén los perfeccionamientos, la tarea es procurar que se manifiesten y no esperar a que se abran paso “mediante la fuerza sola de las cosas y a través de todos los obstáculos que engendra la ignorancia” (E3 131).

De ahí que el fin esencia de la política práctica sea evitar las revoluciones violentas, que nacen cuando se ha ido en contra de la marcha de la civilización, pero cuando se va a favor dichas revoluciones pueden ser reducidas a un “simple movimiento moral”

La política debe entonces asumir su papel secundario en relación a la marcha de la civilización. No son los legisladores que detentan el poder los que dan el “impulso” a la especie humana, no es su arbitrio el que determina el “mejor gobierno posible” sino que la civilización

tiene su propio impulso que determina, para cada época, los perfeccionamientos que debe experimentar el estado social

La tarea política positiva implica *observar* y no *imaginar*, *descubrir* y no *inventar*. Sólo la política positiva “descubre lo que otras inventan” (E3 137), descubre el dinamismo que ya está en la civilización. No se trata de hacer marchar a la especie humana sino tan sólo facilitar su marcha alumbrándola. Por ello debe renunciar a la ambiciosa quimera de “dirigir sus fenómenos” (E3 130), como también lo hacen las demás ciencias. Su tarea es observar los fenómenos y relacionarlos, coordinar todos los hechos particulares (relativos a la marcha de la civilización), reducirlos a un pequeño número de hechos generales para que el encadenamiento ponga de manifiesto la ley natural de esta marcha.

La política teológica y la política metafísica fallaron porque les sucedió lo mismo que a las demás ciencias cuando éstas no eran positivas, hicieron prevalecer la imaginación sobre la observación, lo que les hizo imaginar que su poder era absoluto, y que por lo mismo podían “modificar la naturaleza íntima de los cuerpos según el grado de sus deseos” (E3 115).

Esta creencia teología tuvo varias implicaciones. Por un lado, consideraron a la especie humana como carente de un impulso propio y por lo mismo necesitada de recibir, siempre de manera pasiva, cualquier impulso que el legislador, armado de una autoridad suficiente, quisiera darle. Y como imaginaron que ellos eran quienes establecían “el tipo de orden social más perfecto” le dieron un carácter absoluto, cuando la absolutez la tiene el dinamismo de la civilización. Y por si fuera poco, luego crearon un sistema de instituciones también con carácter absoluto.

Luego desde esta perfección juzgaron los distintos órdenes sociales, pero no observaron que la civilización ya tenía una marcha: “necesaria e inevitable”, “natural e irrevocable”, “natural y constante”, “independiente de las combinaciones políticas”. Rousseau hizo tal procedimiento imaginativo y consideró “el estado social como una degeneración de un estado de naturaleza compuesta por su imaginación”, al igual que lo que había hecho la doctrina teológica al hablar de la degradación de la especie humana por el pecado original (E3 117).

Para Comte la civilización se desarrolla “según una ley necesaria” (E3 122), aprovecha “casi siempre las faltas que se han cometido en lugar de retrasarse por ellas” (E3 124). Es una marcha que se mueve hacia “**progresos ininterrumpidos**” y que mantiene una notable identidad. La **civilización** determina la naturaleza de la **organización social** porque determina el fin de la actividad de la sociedad y prescribe su forma esencial porque “crea y desarrolla las fuerzas sociales temporales y espirituales destinadas a dirigir esta actividad” (E3 120). Por eso el sistema político no puede investir de un poder absoluto a las “fuerzas sociales” pues el sistema político mismo, no es absoluto, sino que depende de la organización social.

Sin duda que también “la organización social influye a su vez sobre la civilización” (E3 121), pero esta influencia es secundaria y no invierte el orden natural de la dependencia, pues es de “experiencia constante” que si la organización social se establece en sentido contrario al de la civilización, ésta acaba siempre por prevalecer. Pues hay **progreso** a pesar de políticas desfavorables.

La especie humana civilizada ha hecho progresos ininterrumpidos desde los tiempos históricos más remotos hasta nuestros días, y no descubrir esta marcha natural que gobierna a la civilización, lleva o a recurrir a una “dirección sobrenatural inmediata y continua” (E3 124) como lo establece la doctrina teológica; o se cae en una filosofía superficial que ha “exagerado prodigiosamente la influencia del azar, es decir, de las causas aisladas”, de la causalidad trasladada al genio. Pues se reconoce por todos los hombres “sensatos” que esta causalidad juega un papel infinitamente pequeño en los descubrimientos científicos. Los descubrimientos de una generación preparan a los de la siguiente.

¿Quién gobierna esta marcha? No se trata ni de un Dios ni de la causalidad azarosa introducida por el genio humano, no hay ni milagros ni causas aisladas, ni Dios ni hombre. Pues la marcha es superior al espíritu humano, pues aun las más grandes fuerzas intelectuales aparecen sólo como “instrumentos destinados a producir a su tiempo los descubrimientos sucesivos” (E3 126). Esta ley configura una tendencia “**instintiva**” a la perfección..

Esta tendencia a la perfección no equivale al dogma teológico y metafísico del “optimismo” que señala que “todo está de la mejor manera posible” (E3 157). Este dogma teológico arrebató la posibilidad de mejoramiento, deja a la civilización en un nivel estacionario, pues todo está ya de la mejor manera posible. En cambio la tendencia a la perfección que Comte descubre señala que la **organización social** es “tan perfecta siempre como lo permite, en cada época, el estado de la civilización” (E3 157), con lo cual se deja abierto el camino al perfeccionamiento.

La marcha no es una línea recta, sino que está compuesta de “oscilaciones progresivas” a un lado y otro de la línea media. La tarea es conocer el movimiento medio que “tiende a predominar” para hacer más suaves y breves las crisis inevitables. Como la marcha de la civilización domina todas las divergencias humanas particulares, lo único que se puede hacer es modular la velocidad dentro de determinados límites. Límites que son análogos a los del individuo, donde éste puede “acelerar o retardar el desarrollo de un instinto individual, pero no se puede ni destruirle ni desnaturalizarlo”, así sucede con el “instinto de la especie” (E3 128), que el hombre con su acción sólo lo puede acelerar o retardar.

Lo que hacen los hombres es aflorar la marcha que su instinto de genio “les ha hecho entrever”. Ellos vislumbran los cambios que deben efectuarse según el estado de la civilización y proponen a sus contemporáneos las doctrinas o instituciones correspondientes. Ellos pueden conocer, por medio de la observación, las leyes que rigen la civilización y pueden así prever sus efectos.

Si el hombre dirige su acción en contra de esta marcha los resultados serán nulos o efímeros. Un ejemplo lo tenemos en Napoleón Bonaparte, que aunque tenía los poderes arbitrarios más amplios, no consiguió que Francia regresara al régimen feudal. Su acción era retrograda. Sus esfuerzos estaban “heridos de impotencia” (E3 130)

Por eso, no debe exagerarse la influencia de la inteligencia, pues a veces los cambios se suceden aun en contra de las grandes fuerzas humanas reunidas, un ejemplo lo encuentra Comte en

la teoría del movimiento de la tierra, que vence no sólo a la resistencia del poder teológico, sino también al “orgullo de toda la especie humana”.

Finalmente, si existe una ley invariable ¿para qué intervenir? Para Comte el punto es “disminuir mucho las desviaciones parciales, los retrasos funestos y las grandes incoherencias, propias de un impulso tan complejo, si quedase totalmente abandonado a sí mismo” (PP 88). Y esta intervención es obra de la política cuya misión es ser “árbitro legítimo de toda evolución práctica” (PP 88).

6. Separación de poderes: temporal y espiritual

Para Comte el poder debe estar separado en dos ámbitos: uno que mira a los aspectos teóricos, la organización social, la “disciplina moral” y que denomina **poder espiritual** y otro encargado de los aspectos prácticos y que llama **poder temporal**. Ambos poderes se necesitan y se interrelacionan bajo un esquema de subordinación, del temporal en el espiritual.

Esta “constante simultaneidad” debe desembocar en que los detentores de tales poderes cedan su lugar a otras capacidades, que por el momento aún no se constituyen en poderes. El poder espiritual debe estar ahora en manos de los científicos y el poder temporal en manos de “los directores de los trabajos industriales”. ¿Por qué el cambio? ¿Por qué no reorganizar de nuevo la sociedad en base al papado y a los reyes?

La razón la encuentra en una distinta manera de concebir el conocimiento y en una distinta manera de apropiación de la riqueza. Por un lado, como los conocimientos ya no son ni “conjeturales” ni “metafísicos” sino que se fundan en la observación, entonces la dirección de los asuntos espirituales debe estar en manos de la capacidad científica. Y, por el lado temporal, la experiencia ha convencido a las sociedades, “que el único medio para adquirir riquezas reside en la actividad pacífica, es decir, en la actividad de los trabajos industriales” (E2 17). Si la

guerra ya no es el primer medio de prosperidad para las naciones, entonces la dirección de los negocios temporales debe pasar naturalmente a la capacidad industrial.

Lo que se ha ido fraguando es una “capacidad”, al lado de un “poder”, lo que nace es la acción de los “principios” en contra de la acción de los “hombres”. Lo que se levanta es “la razón para sustituir a la voluntad” (E2 20).

Ambos poderes son “necesariamente rivales y celosos” pues es parte de su naturaleza aspirar a la “totalidad de la dominación”, pero esta pretensión de universalidad es absurda pues ambos poderes se necesita. Pero no basta la separación, esto llevaría a un conflicto interminable entre un poder y otro, es necesaria su integración, “porque el gran medio de la civilización es la separación de los trabajos y la combinación de los esfuerzos” (E3 94). El punto es establecer la relación en base a combinar esfuerzos.

Para Comte la solución es una alianza donde cada poder pueda circunscribirse en su “papel natural”. Y para ello recuerda un principio: “toda escisión entre los elementos de un sistema es un signo evidente de decadencia” y lleva necesariamente a la caída de uno y de otro. (E2 25).

¿Cómo se han relacionado estos dos poderes a lo largo de la historia? Encuentra que en la “antigüedad” reinó la confusión, pues cada uno de los poderes fue intentado dominar al otro, o en algunos casos ambos poderes estuvieron en las mismas manos. Así, en los pueblos donde la filosofía teológica se constituyó con rapidez y la actividad militar fue restringida, Egipto y casi todo Oriente, el poder temporal fue “una derivación y un apéndice del poder espiritual”; en cambio, en los países en los que predominó la guerra, Grecia y Roma, el poder temporal dominó y empleó al poder espiritual como “como instrumento y como auxiliar” . (E5 237).

En la Edad Media se pudo llegar al esplendor porque se supo separar y subordinar ambos poderes: por un lado el poder pontificio como autoridad europea suprema se reguló la actividad colectiva, se consiguió “el milagro de la monarquía Europea”, y se pudieron llevar a cabo las Cruzadas, no hubo guerras entre España y Portugal cuando se estableció un sistema colonial en el descubrimiento de América, pues la bula de Alejandro VI trazó equitativamente una lí-

nea general de demarcación. (E5 246).y, por otro, los Reyes que se encargaron de la autoridad práctica.

Propugnar por el aniquilamiento del poder espiritual equivale a dejar a la sociedad sin una “disciplina moral” lo que deriva en cuatro grandes problemas: a) “divagación de las inteligencias”, pues al tender cada quien a formarse un sistema de ideas imposibilita un acuerdo ni siquiera entre dos espíritus sobre ninguna cuestión social. Hay una anarquía intelectual; b) “ausencia casi total de moral pública”, pues el “**sentimiento social**”, el “instinto moral” al buscar y no encontrar “nociones exactas y fijas sobre lo constituye el bien general” acaba por establecer el egoísmo como único móvil para dirigir la vida; c) la preponderancia social concedida al punto de vista puramente material, lleva a colocar la utilidad inmediata en primera línea, y a establecer Constituciones y instituciones sin establecer nuevas doctrinas sociales, sin restablecer un nuevo orden moral; d) se establece una especie de autocracia moderna que centraliza el poder a base de crear desorganización moral en la sociedad. (E5 246-250)

Pero así como la destrucción del primer sistema se inició con la destrucción del poder espiritual, el actual sistema no puede levantarse sin un poder espiritual, es necesario constituirlo primero con un carácter “distinto e independiente del poder temporal” (E5 243). No hacerlo es dejar a la sociedad en una anarquía, en una “laguna inmensa y funesta” (E5 244).

Aquí está el error de reyes y pueblo, pues consideraron como puramente práctica una empresa esencialmente teórica. Olvidaron que un plan cualquiera de organización social implica un trabajo espiritual encaminado “al desarrollo de la idea principal del plan”, dirigido al establecimiento de un principio que coordine las **relaciones sociales**, a la formación de un **sistema de ideas generales** destinado a servir de guía a la sociedad. El trabajo práctico o temporal es necesario, pues se debe atender la manera de repartirse el poder y la creación del conjunto de las instituciones administrativas, pero sin olvidar la subordinación al espiritual

El aporte del poder espiritual está en presentar una teoría capaz, por su “preponderancia”, de “ejercer una acción lo bastante poderosa para dirigir a la sociedad” (E3 82), una doctrina que disipe las alarmas de los reyes sobre la “disolución de la sociedad” y les proporcione el orden

que buscan; y una doctrina que lleve a la formación de un nuevo sistema donde los pueblos no sientan “irritación”, sino que al contrario ésta se apague pacíficamente.

Al mostrar los reyes y los pueblos su incapacidad para elaborar esta teoría han mostrado que tal misión está fuera de su control, pues no han logrado establecer un “orden regular y estable”. Como el trabajo que se necesita ahora es principalmente teórico, pues sólo así se puede restablecer “la armonía” entre los pueblos y se rompe del “aislamiento” al que está conduciendo el sistema crítico, entonces la tarea les corresponde al *cuerpo científico*, a los *sabios positivos*⁹. (E3 102). Y para ello encuentra cuatro grandes razones que fundamentan su propuesta:

Por su capacidad y su cultura intelectual son “los únicos con competencia para formar la nueva doctrina orgánica”, son los únicos que tienen “ideas comunes, un lenguaje uniforme, un fin de actividad general y permanente”

La función les está destinada por “la naturaleza de las cosas”, pues la tarea de organizar la sociedad es eminentemente espiritual.

Son los únicos que ejercen una autoridad indiscutible, tienen una “autoridad moral” ante reyes y pueblos.

De todas las fuerzas sociales son “la única europea”, incluso por encima de los industriales, que aún tienen un, “patriotismo salvaje”. Son la única fuerza capaz de presentar, a todos los pueblos de la Europa occidental, el sistema de organización social al que están “llamados”, la única capaz de constituirse como “una verdadera sociedad general, completa y permanente”, por encima de la disolución “transitoria” que existe, pues los une “la conformidad y encadenamiento de su civilización” (E3 102-106).

⁹ En una nota a pie de página, Comte aclara que incluye en el concepto de sabios a los hombres que, sin consagrar su vida al cultivo especial de ninguna ciencia de observación, son poseedores de capacidad científica, están penetrados del conjunto de los conocimientos positivos y están familiarizados con las principales leyes de los fenómenos naturales.

Por esta misión se les debe colocar “al abrigo de toda incertidumbre y toda discusión” (E3 106). Los sabios deben pues “elevantar la política al rango de las ciencias de la observación” (E3 107).

Para establecer el nuevo sistema el pueblo se encuentra ya organizado temporal y espiritualmente, la parte más difícil ya está ejecutada, lo que sigue ahora se reduce “a las relaciones entre los jefes del sistema nuevo y los jefes del antiguo. El pueblo ha sido eliminado del problema. El pueblo es el que resolverá el problema, pero quedará exterior a él y pasivo” (E2 61-62).

7. El método

Para Comte sólo se puede conocer el método positivo si se le ve actuando, “no es posible estudiar el método aisladamente de las investigaciones en que se aplica” (FP 40). Hay que estudiarlo en las aplicaciones que ha hecho el espíritu humano mediante un examen filosófico de las ciencias. Intentarlo es acceder a un método muerto. Él mismo se pregunta si será posible establecer a priori un curso sobre método positivo independientemente de su análisis sobre los sitios donde se aplica.

Para él, el arte de observar se compone de tres procedimientos o métodos diferentes: a) la **observación**, o “examen directo del fenómeno tal como se presenta naturalmente” pero, dentro de un contexto previamente establecido b) la **experimentación** o la “contemplación del fenómeno más o menos modificado por circunstancias artificiales que intercalamos expresamente buscando una exploración perfecta” procedimiento que se podía hacer sistemáticamente en la física y en la química, pero que en la fisiología habría que recurrir a la observación de la patología, que venía a equivaler a una especie de “experimento de la naturaleza”; c) y, por último, consideró que para los procesos más complejos como eran la biología y la física social, el método más adecuado era la **comparación**, o sea “la consideración gradual de una serie de casos análogos en que el fenómeno se vaya simplificando cada vez más” (FP 41).

En todo este proceso metodológico la teoría juega un papel primordial, pues aun la vida práctica está regida por la teoría. Por ejemplo, si se quiere construir un puente se requiere la participación de los que saben de ello; o si lo que se busca es la explotación de una fábrica, entonces se solicita la “dirección” de quien tiene “conocimientos teóricos preliminares”. En este sentido la concepción no sólo precede a la ejecución sino que además la dirige, “No hay jamás una acción sin una especulación preliminar” (E3 94).

La ciencia también procede así, ella se reconstituye a través de un proceso que parte de una “teoría nueva suficientemente preparada”, que después se discute y se establece en un “principio general” , y, finalmente, mediante una gran cantidad de trabajos se consigue un acuerdo general y su aplicación. (E3 87). Para ello recuerda el ejemplo de Newton, que descubre la ley de la gravitación universal, pero hasta después de un siglo se consigue que la astronomía física se edifique a partir de este principio. Otro ejemplo lo encuentra en la concepción de la fuerza elástica del vapor de agua que igualmente después de un siglo de trabajos se crea un motor basado en esta concepción y que da como resultado una transformación de la industria.

Para fundar una teoría sólida se necesita una gran cantidad de **observaciones** adecuadas, por eso el espíritu humano no puede “combinar, ni siquiera recoger, esos indispensables materiales sin venir siempre dirigido por algunos **principios** especulativos previamente establecidos” (EP 72)

De ahí que el empirismo absoluto sea imposible, pues el hombre “es incapaz por su naturaleza no sólo de combinar los hechos y de deducir de ellos algunas consecuencias, sino incluso simplemente de observarlos con atención y de retenerlos con seguridad, si no los relaciona de manera inmediata con alguna explicación” (E4 189), “no puede tener observaciones seguidas sin una teoría cualquiera, lo mismo que no puede tener una teoría positiva sin observaciones continuadas” (E4 190). Sin la teoría las facultades humanas quedarían en un “embotamiento indefinido”, sin ella la inteligencia “nunca hubiera salido de su torpeza inicial” (EP 72).

Pero aunque en su metodología la imaginación se “subordina” a la observación no lo hace con la finalidad de caer en un empirismo, pues los hechos, por más numerosos que sean, no son

sino materiales indispensable para el descubrimiento de las “leyes de los fenómenos” y en esto es en lo que reside la ciencia. Así el verdadero espíritu positivo consiste en “ver para prever, es estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será conforme al dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales” (EP 15). (E3 114).

Si en la ciencia y en las actividades prácticas se procede anteponiendo algunos principios, entonces en política también debe procederse así: la reorganización social debe tener tanto una actividad teórica, encaminada a desarrollar la idea principal del plan. La reorganización se adapta a esa *marcha* “que de una manera tan clara dicta la naturaleza del espíritu humano” (E3 93).

A Comte se le presenta un problema :¿cómo se pudo fundar una teoría si para ello se necesitaban observaciones? Y ¿cómo se puede observar si no hay una teoría previa?. ¿cómo ha sido esto posible? Si el empirismo absoluto es imposible y el espíritu humano nunca ha estado “en estado de demencia”, sino que siempre ha escogido el método más favorable para sus progresos ¿con qué teoría los ha escogido?

La solución la encuentra en el método teológico, que es “el único cuyo desarrollo puede ser espontáneo”, es el único que desde el principio ofrece una teoría provisional, “vaga y arbitraria, es verdad, pero directa y fácil, que **agrupó** inmediatamente los primeros hechos, y con la ayuda de la cual hemos podido preparar la época de una filosofía del todo positiva, cultivando nuestra capacidad de observación” (E4 190)

El centro del problema está en la posibilidad de **agrupación** pues el espíritu necesita, “por encima de todo, de un punto de reunión cualquiera” (E3 107). Le parece que en el método teológico las “ideas sobrenaturales” permitieron ligar el pequeño número de observaciones aisladas de las que entonces se componía la ciencia”. Además era el “único modo de unión posible en esta época”. A este nivel fue necesaria la imaginación, pues ella “puede y debe ser empleada en inventar los medios provisionales para **enlazar** los hechos, hasta que los **lazos** definitivos surjan directamente de los hechos mismos” (E3 140)

Pero aunque ha establecido que la observación es la “única base sólida de los conocimientos humanos”; se ve obligado a conceder que “la capacidad de imaginación debe preceder a la capacidad de observación” (E4 189) en una etapa primera. Aquí, la observación ocupó una posición “subalterna”, “siempre a las órdenes de la imaginación” (E3 116). A la observación se le prohibió “todo derecho de examen” (E3 151), aunque con el tiempo conseguirá este derecho,

En esta etapa la imaginación tiene como principios orientadores las ideas sobrenaturales, pero con ellas sólo consigue un enlace provisional, “inventado”. Tenemos así un método donde los hechos son “vistos a priori”. y por ello sólo se les puede “**explicar**”. Y sólo en la etapa positiva, cuando se parta de la observación, se podrá llegar a “**descubrir**” los lazos definitivos.

Esta primera teoría teológica, es necesaria pero limitada por su **provisionalidad** que le impide llegar a conocimientos “rigurosamente universales” (E4 211); por su **vaguedad**, que no le permite captar ni las determinaciones ni la sujeción a una “ley invariable fundada sobre la naturaleza de las cosas”, (E3 118); y por su **arbitrariedad**, pues al buscar conocimientos absolutos sólo consigue llegar a “formarse ideas exageradas sobre su importancia y su poder” (E3 114), “lo absoluto en la teoría conduce necesariamente al arbitrio en la práctica”

En esta etapa los **fenómenos** son considerados bajo “la influencia directa y continua de agentes sobrenaturales” que actúan por medio de “fuerzas abstractas inherentes a los cuerpos”. Como no se conocen las “leyes naturales invariables”, entonces estos cuerpos son considerados como sujetos (E4 185). Y al darles vida empiezan a concebir relaciones de causa-efecto. “Una ley irresistible lleva al género humano a ser teólogo antes que físico”, es una ley que le hace imaginar que los cuerpos exteriores se comportan como “otros tantos cuerpos vivos, de una manera análoga a la suya” (E4 186). Tenemos así el nacimiento del fetichismo (EP n4). Los cuerpos exteriores también poseen vida aunque de una manera más energética que los fetiches.

Una vez que la etapa teología aplica esta teoría a los fenómenos de los cuerpos exteriores, la extiende luego a los fenómenos en los que está implicado el hombre y la sociedad. Así las re-

laciones sociales se presentan “apoyadas sobre la idea sobrenatural del derecho divino”. E igual sucede con los cambios políticos que se perciben como dirigidos por una “dirección sobrenatural inmediata, ejercida de una manera continua desde el primer hombre hasta el actual” (E3 109, 116, 137)

Esta teoría al inicio sólo podía ser teológica pues ella “estaba dispensada, por su misma naturaleza, de esa lenta elaboración preliminar necesaria para el desarrollo de los conocimientos reales, que exige al duración prolongada de un orden político regular y completo” (E4 193). A ella se debe “el establecimiento primero de toda organización social”, sólo ella pudo permitir y mantener, en medio de una población de guerreros y esclavos, “una corporación dedicada únicamente a los trabajos intelectuales y asegurarle una preponderancia indispensable en sus primeras operaciones como si hubiera sido estable la sociedad”(E4193)

En la etapa teológica el espíritu humano no ha llegado a conocer su verdadera capacidad y se encuentra inclinado a exagerarla, pues ignora las ‘leyes naturales’ (E4 191). Este espíritu tiene de una “predilección originaria” de la inteligencia humana por las “cuestiones insolubles”, por los “conocimientos absolutos”, por la búsqueda del “origen de todas las cosas, las causas esenciales –sean primeras sean finales- “ por su “modo fundamental de producción”, le lleva a “proyectar en todas partes el tipo humano” a asimilar todos los fenómenos a los que producimos nosotros mismos. (EP n3). Y por eso empiezan a parecernos bastante conocidos. Por eso la primera tarea de la filosofía positiva será considerar como “insolubles de necesidad” para el hombre todas estas grandes cuestiones

8. La marcha llevada a la física social

En la etapa positiva se hace necesaria una **física social** con objeto propio. Así como las otras ciencias giran en torno a los fenómenos astronómicos, físicos, químicos y fisiológicos, le parece que esta nueva ciencia, que hasta 1939 en la lección 47 de su Curso de Filosofía designa como **sociología**, debe girar en torno a los “fenómenos sociales” y debe mantener la misma finalidad, buscar las “leyes naturales invariables” (E4 201). Se hace necesaria una ciencia que

“explique” el desarrollo de la especie humana, que “descubra” los encadenamientos sucesivos que han llevado al género humano “hasta el punto en que hoy se encuentra en la Europa civilizada, partiendo de un estado apenas superior al de las sociedades de los grandes monos”. La tarea será observar los hechos sociales para “establecer mutuas relaciones” y “discernir la influencia ejercida por cada uno de ellos sobre el conjunto del desarrollo humano” (E4 202). Una ciencia que mire al pasado para encontrar la explicación del presente y la manifestación del futuro.

Pero la filosofía positiva ha descartado “toda búsqueda de la causa, que proclama ser inaccesible para el espíritu humano” y en cambio dirige todos sus esfuerzos a “descubrir la ley, es decir, las relaciones constantes de semejanza y sucesión que los hechos tienen entre sí” (E4 194)

De ahí que los trabajos del hombre de estado sean “descubrir e instituir las formas prácticas correspondientes a esos datos fundamentales, con el fin de evitar, o al menos mitigar lo más posible, las crisis más o menos graves que determina un desarrollo espontáneo cuando no ha sido previsto.” (E4 202). “La ciencia nos lleva a la **previsión**, y la previsión permite regular la **acción**”

La física social tiene su papel en el ámbito político orientado hacia la “organización social” para producir una educación social “enteramente homogénea, que pueda servir de base a una jerarquía fija y regular” (E4 214). Pues la civilización está necesitada de “una doctrina y de una dirección” (E4 214). El progreso social es “necesario e irresistible a manera de una ley física” pero con la diferencia que aquí el progreso es ilimitado, la existencia del hombre jamás alcanzará una plenitud de perfección, “dado que no existe el absoluto” (PP 106)

Esta física social se subdividirá en dos ramas, una estática social y una dinámica social, que son como la anatomía y la fisiología de los seres vivos. La primera estará dedicada a la teoría del **orden**, a la “armonía de las diversas condiciones de existencia de las sociedades humanas”; para lo cual se centrará en cuatro actividades: a) el estudio de la religión que es la que permite la unión de los hombres en una forma armónica; b) el señalamiento de un régimen de propiedad que lleve en sus entrañas tendencias altruistas; c) el estudio de la familia; d) y la

consideración de una organización política que distribuya y ordene los poderes espirituales. (PP 105).

La parte **dinámica** será un “tratado general del **progreso** humano, que es propiamente la historia como fuerza propulsora”. Abordar el progreso implica dos cosas: caracterizar el **término** final, “jamás realizable” al que debe dirigirse la humanidad, y, mostrar la **marcha** general de este desarrollo gradual (FP 57). La dirección está determinada por “leyes plenamente naturales” (FP 58). Dirigirse hacia el progreso implica el abandono de la tendencia militar para llegar a la “existencia esencialmente industrial” (FP 62), y para conseguirlo partirá de ese “instinto industrial y pacífico” que tiene el hombre.

El estudio de la historia es esencial al positivismo pues permite la sustitución de lo absoluto por lo relativo, cuando la “movilidad regulada con respecto al objeto, se encuentra convenientemente extendida al sujeto mismo” (PP 105-106).

Pero el punto es articular las dos ramas de la física social, es decir integrar las ideas de **existencia** y de **movimiento**, tanto en los cuerpos vivos (mediante los conceptos de organización y vida), como en el organismos sociales (con las ideas de **orden** y **progreso**). De tal forma que “el orden constituye siempre la condición fundamental del progreso, y, recíprocamente, el progreso viene a ser la finalidad del orden” (EP 43). Progreso entendido como “un avance continuo hacia un fin determinado” (EP 45); orden como ausencia de “discordias individuales o nacionales”, “divagaciones subversivas” “violencia” (EP 44). De ahí la fórmula sagrada de los positivistas: “el amor por principio, el orden por base, el progreso por fin”, según se aprecie en el hombre “su aptitud moral, su naturaleza intelectual, o su destino activo” (PP 103),

La **física social** así concebida tendrá pues como tarea la explicitación del “conjunto de las leyes fundamentales propias de los fenómenos sociales” con la finalidad de “liberar a la sociedad de su fatal tendencia a la disolución inminente y conducirla a una nueva organización más progresiva”(FP 54).

9. A modo de conclusión.

Para poder vivir bajo un sistema de orden social que no esté regido por el imperio de la fuerza física (temporal) ni por las ciegas creencias (espiritual) hace falta que en lo temporal la población haya adquirido “ciertas costumbres de orden, de economía y de amor al trabajo” y que en lo espiritual posea “un cierto grado de instrucción y previsión” (E2 53). De no tenerse estas condiciones no habrá más remedio que dominar al pueblo de “forma arbitraria”, ya que dejarlo a sus propias fuerzas le ocasionará inconvenientes. Le parece que en Francia ya se han cumplido estas condiciones, pero no así en otros países como Rusia o como China.

Para que la física social sea capaz de producir un profundo carácter de unidad y ligazón necesita trabajar una educación social “enteramente homogénea que pueda servir a una jerarquía fija y regular”, y para esto necesita tener en sus manos no sólo la enseñanza de las ciencias sino también la de la moral, y ésta se encuentra aún en manos del poder teológico. La moral no ha llegado aún a ser una ciencia positiva basada en la observación de los hechos, sino que está fundida en creencias religiosas.

Ha descrito la situación de la época como inmoral, pues hay una “ausencia de principios fijos de conducta”, las ideas basadas en el deber se encuentran en “estado flotante” (E5 240). Ha señalado que la libertad ilimitada de conciencia sólo fue útil para destruir el antiguo sistema, pero que en el nuevo se necesita la obediencia y la confianza. Y me parece que el fundamento de esta visión está en considerar que los fenómenos humanos no son solamente individuales, “sino también, y sobre todo, sociales, puesto que son resultado de una evolución colectiva y continua, en la que todos los elementos y todas las fases están en una esencial conexión”. (EP 14)

La marcha hacia un estado positivo va configurando la vida colectiva donde ésta es la vida “real”, lo que implica que la vida individual sólo tiene sentido “en cuanto se incorpora al orden social”, en la medida en que “se realiza en la sociedad” (PP 114). El individuo como individuo sólo tiene sentido en función de las relaciones sociales. Para el espíritu positivo “no

existe el hombre propiamente dicho; sólo puede existir la Humanidad, dado que todo nuestro desarrollo se debe a la sociedad, cualquiera que sea el aspecto considerado” (EP 56).

La libertad de este individuo consiste en su adecuación a la vida colectiva, pues ella a su vez es una concreción de la evolución a la que va tendiendo la humanidad. “La libertad verdadera y eficiente consiste en una aceptación consciente de las leyes naturales, que rigen el orden social y moral, ya que éste, al igual que las otras ciencias, está constituido por leyes inmutables” (PP 114)

Para Comte la tarea primera es el restablecimiento del orden moral y no el establecimiento de nuevas Constituciones que sólo miran al reglamento de las relaciones sociales. La tarea del poder espiritual será entonces la educación, entendida como “el sistema entero de ideas y de costumbres necesarias para preparar a los individuos al orden social”, preparación que no es sino una “adaptación” al destino particular en el que se inscribe cada individuo. (E5 258).

Por eso sólo hay sociedad cuando hay una influencia constante que controla los impulsos, pues éstos por sí mismos, por su naturaleza, “tienden siempre en mayor o menor grado a apartarse” (E5 257) del orden general. : Sólo hay sociedad si se ejerce una acción general y combinada, de otra forma lo que se tiene es un aglomerado de hombres sobre un mismo suelo.

La tarea del poder material versará sobre los actos, mientras que el poder espiritual irá a lo que determina los actos; opiniones, inclinaciones y voluntades, y todas ellas juntas constituyen las tendencias. Pero me parece que en toda esta concepción de las tendencias Comte no explica por qué la marcha de la civilización no las gobierna, por qué tienden más bien al proceso contrario..

Llegamos así a una moral universal que dictamina desde fuera unos deberes, y en base a ellos se establece el vínculo social. Se trata de una moral que “tiende en todo a sustituir los deberes por los derechos”. Y sólo así se puede desarrollar la solidaridad, cuyo final destino es el potenciamiento del Gran Ser. (PP 114). Se establece así un “vínculo de cada uno con todos” lo

que hace “involuntariamente familiar el sentimiento íntimo de la solidaridad social convenientemente extendido a todos los tiempos y en todos los lugares” (EP 56).

Para lograr esta integración entre lo individual y lo social ya había indicado Comte la necesaria “influencia de cualquier sistema de ideas, capaz de sobrepasar la oposición de las tendencias individuales, tan pronunciadas al principio, y de hacerlas concurrir en un orden constante” y esta tarea se la asigna a la religión. Para vincular lo individual y lo social hace falta, por un lado, que la inteligencia “nos haga concebir desde fuera una potencia bastante superior para que nuestra existencia deba subordinarle siempre”, pero al mismo tiempo esa “sumisión exterior” debe quedar secundada por una “disciplina interior” que se disponga a la sumisión. (PP 98)

No basta para unir y formar sólo la condición moral, pues ¿qué pasaría si se supone la existencia humana independiente de lo externo? Aunque nuestra inteligencia sugiriera nuestros mejores instintos, no sería posible una verdadera unidad “nuestra actividad perdería así toda destinación real, nuestro mismo bienestar tomaría un carácter vago” (PP 99). Por eso la tarea de la religión es “subordinarnos a un poder exterior, a cuya irresistible supremacía no falte ninguna certeza” (PP 99). Esta “dogma sociológico” equivale a la noción elaborada por la biología de la “subordinación necesaria del organismo respecto al medio” que es la “principal adquisición científica de nuestro tiempo” (PP 99)

“La existencia de un orden inmutable constituye, pues la primera base, a la vez espontánea y sistemática, de la verdadera religión” (PP 99). Sin este dogma la unidad humana sería imposible. Esta adquisición debe ser bien caracterizada por la teoría positiva de la religión.

Toda esta armonía que Comte supone se topa con una desigualdad económica ¿cómo abordarla? No voy a detenerme en analizar su posición, tan solo menciono cómo busca justificarla. Considera que en la “sociabilidad moderna” hay una “indispensable concentración de la riqueza en los jefes industriales, la filosofía positiva hará comprender que poco importa a los intereses populares en qué manos se encuentren los capitales, siempre que su empleo normal sea necesariamente útil para la masa social” (FP 63).

Los ricos se “considerarán moralmente como los depositarios necesarios de capitales públicos” Y aunque reconoce que el poder del capital “ha llegado a ser exorbitante”, confía en que la filosofía positiva hará comprender “que las relaciones industriales opresoras, deben sistematizarse con arreglo a las leyes morales de la armonía universal” (FP 64). Me parece que tampoco logra explicar por qué la marcha que gobierna la civilización no dirige a un reparto equitativo.

Vuelve a apelar a una reflexión semejante a la que realizó cuando se topo con un poder opresor, supuso que la etapa positiva destinada al goce de la producción haría poco probable el interés por un poder opresor. Y tampoco aquí la marcha pudo generar un rechazo del poder opresor.

2 David Emilie Durkheim

(1858 – 1917)

2. Émile Durkheim

Nace el 15 de abril de 1858 en Epinal, capital del departamento de Vosgos, en Lorena. Su madre, Mélanie, era la hija de un comerciante, y su padre, Moisés, había sido el rabino de Espinal desde el año de 1830. Su abuelo y bisabuelo también fueron rabinos, y todo hacía suponer que Emile Durkheim también lo sería, pero antes de ir a París rompe con el judaísmo.

Sus primeros años de educación fueron en una escuela rabina. Luego va a París con deseos de entrar a la Escuela Normal Superior, pero no lo consigue en sus dos primeros intentos, 1877 y 1878. Por fin es admitido hacia finales de 1879. Su generación tuvo filósofos brillantes como Bergson y Blondel.

En 1882 inicia la enseñanza en filosofía en escuelas secundarias y liceos. Para 1884 sus artículos sobre filosofía Alemana y Ciencia Social, llaman la atención a Louis Liard, Director de Enseñanza superior en Francia, que en 1887 le encarga el Curso de Ciencia Social y Pedagogía. El título de “Ciencia Social” fue una concesión a Durkheim. Fue así como la sociología entró oficialmente en el sistema universitario francés.

En 1898 funda la revista «L'Année Sociologique», que publica hasta 1913. La revista tenía la finalidad de suministrar: una revisión anual de la literatura estrictamente sociológica, la información adicional sobre estudios en otros campos especializados, y publicar monografías originales de sociología.

Fue profesor en la Sorbona de París a partir de 1902. Su ciencia de la moralidad ofendía a los filósofos al igual que su ciencia de la religión ofendía a los católicos. Sus cursos eran obligatorios para todos los estudiantes que buscaban el grado en filosofía, historia, literatura y lenguas. Fue responsable de la siguiente generación de profesores en los que inculcó sus ideas principales. Estuvo en varios consejos universitarios y fue acusado por sus enemigos de instalar la cátedra de sociología para extender sus influencias a dichas universidades. Frecuentemente se le describía como el “papa secular”

A raíz de la invasión alemana a Bélgica y Francia del Norte en agosto de 1914, Durkheim se dedicó a la causa de la defensa nacional, organizó un comité para la publicación de estudios y documentos sobre la guerra, y fue enviado a países neutrales con el fin de minar la propaganda alemana.

Fue un duro golpe para él la desaparición en la guerra de su hijo André, un lingüista que estaba entre los más brillantes del círculo de la *Année Sociologique*, en el frente búlgaro en abril de 1916.

Durkheim fue devastado por la muerte de su hijo. Después de descansar varios meses, se recupera suficientemente para dedicarse otra vez a su trabajo sobre *La Moral*; pero el 15 de noviembre de 1917, muere a la edad de 59 años.

Sus obras

- 1889 Elementos de sociología
- 1893 De la División del trabajo social (Tesis doctoral traducida al español en 1928)
- 1895 Las Reglas del método sociológico (Traducida al español en 1912)
- 1897 El Suicidio (Traducida al español en 1928)
- 1898 Representaciones individuales y representaciones colectivas (Publicado en *Sociología y filosofía* y en *Educación como socialización*)
- 1906 Determinación del hecho moral (Publicado en *Sociología y filosofía*)
- 1912 Las Formas elementales de la vida religiosa
- 1917 Una definición de la sociedad (Recogido en otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales)
- 1922 Educación y sociología.
- 1923 La educación moral.
- 1925 Sociología y filosofía
- 1928 El Socialismo.

1. Su preocupación inicial

Durkheim tiene como preocupación, “extender el **racionalismo científico** a la conducta humana”, misma que puede ser reducida a “**relaciones de causa efecto**, relaciones que se pueden transformar luego en **reglas de acción** para el futuro”. (RM 34). Su apuesta es por lo que el llama el “porvenir de la razón”.

La sociología que él recibe se mueve en base a grandes construcciones teóricas o síntesis filosóficas, que nada aportan nada al “campo social”; y sólo se complacen en “meditaciones metafísicas, a propósito de cosas sociales” pero no toman como objeto los “hechos sociológicos netamente concretos” (FE 8). Es una sociología fascinada por las “generalidades brillantes” y por las “intuiciones rápidas”, pero que se encuentra incapacitada para llegar al “descubrimiento de las leyes de una realidad tan compleja” (FE 7).

En base a esta situación imagina que su tarea será doble, por un lado definir la sociología con un objeto propio y un método aplicable a ese objeto, para lo cual será necesario definir “un orden de realidad que no es estudiado por las demás ciencias” (RM 203). Y por otro lado buscará constituir a la sociología como una ciencia.

Será una sociología situada más allá de la ideología de los psico-sociólogos, y más allá del naturalismo materialista de la socio-antropología, pues “hay lugar para un naturalismo sociológico que vea en los fenómenos sociales hechos específicos y que intente explicarlos respetando religiosamente su especificidad [...] hechos naturales que deben explicarse por causas naturales” (SU 58)

Encuentra que los sociólogos no la han podido constituir como ciencia porque han trabajado erróneamente. Primero se han ocupado de un **objeto** constituido “casi exclusivamente de **conceptos** y no de **cosas**” (RM 73), y segundo no han orientados sus esfuerzos a “caracterizar y definir el **método** que aplican al estudio de los hechos sociales” (RM 53); no han elaborado un método más definido y adaptado con más justeza a la peculiar “naturaleza de los fenómenos

sociales” (RM 54). El método necesita la delimitación del objeto, la especificidad de los “hechos sociales”.

2 Los caminos de solución hasta ese momento propuestos.

Para definir el objeto de la sociología se debe seguir el proceder señalado en sus obras: hacer a un lado las prenociones y tomar las características “que puedan ser percibidas”. Sin embargo Durkheim encuentra que hasta el momento los dos intentos que se han hecho para definir el objeto sociológico no cumplen con esta condición. Por un lado se ha delimitado el hecho social como “todo lo que se produce en y por la sociedad”, Pero por este camino se lleva al objeto a una generalidad tal que acaba por disolverse, pues por ejemplo son acciones el comer, beber, razonar, etc, y al ser retomadas bajo la óptica de productos de la sociedad no establecen una delimitación con el objeto de la biología o psicología.

Un segundo intento va por considerar al hecho social como todo “lo que interesa y afecta al grupo de alguna forma” (RM 48). Pero no se puede precisar si la sociedad es o no la causa de eso que se produce o si ese hecho tiene efectos sociales, cómo saber si tal hecho se debe a determinada causa si apenas se va a iniciar el estudio. Saberlo o no, no está al inicio de la investigación sino sólo al final del proceso.

Estos dos intentos no logran ubicar “por qué **signos exteriores** es posible reconocer los **hechos**”. Durkheim decide entonces analizar las propuestas de varios pensadores.

Encuentra que **Comte** también ofrece otro intento al declarar que los “fenómenos sociales son hechos naturales, sometidos a leyes naturales” y al aplicar este principio toma como objeto “el progreso de la humanidad” (RM 73-74). Parte de la idea de que hay una realización más completa de la naturaleza humana y el problema que se plantea es descubrir el orden de esa evolución. Pero establecer tal evolución sólo puede ser un producto final, no el objeto inicial. Lo que ha sucedido es que Comte no toma como punto de partida un **hecho** sino una “construcción mental”, una “representación” enteramente subjetiva. Comte no se sale de la “ideología”, sino que atribuye a la sociología un objeto que nada tiene de “sociológico”.

Al retomar a **Spencer** encuentra que éste también deja de lado este objeto de Comte, que nada tiene de sociológico, pero retoma otro igualmente ideado. Postula que sólo hay sociedad “cuando la cooperación se suma a la yuxtaposición” y por lo mismo la “cooperación es la esencia de la sociedad” (RM 75). Pero con esta definición lo único que consigue es desaparecer el objeto y poner en su lugar la preñoción que él tiene. Su proceder no pasa revista a todas las manifestaciones de la existencia colectiva ni descubre si en todas esas manifestaciones hay formas diversas de cooperación. Tan sólo parte de un “análisis de nociones” y las cosas sólo juegan el papel de argumentos. Así la idea “substituye a la realidad” (RM 76)

Igual sucede con **Stuart Mill** en su economía política, su objeto son los “hechos sociales que se producen principal o exclusivamente a fin de adquirir riquezas”, pero por qué “**signo**” es posible reconocer a los hechos que satisfagan tal condición. Esto será más bien el resultado final de la investigación al mostrar que tales hechos tienen un determinado fin. Por eso su objeto no son “realidades” sino “concepciones mentales” (RM 78-79).

3 La delimitación del objeto

Durkheim considera que deben existir unos “hechos” que puedan llevar el calificativo de “sociales” y que puedan constituirse como objeto propio de la sociología. Pero ¿cómo acotarlos? ¿Cuál es el camino para tal delimitación?.

Para responder estas preguntas primero iré a sus Reglas del Método Sociológico para ver cómo define la delimitación del objeto para después pasar a sus investigaciones y ver cómo realizó la precisión de su objeto.

En las Reglas del método sociológico ha establecido como principio el desechar sistemáticamente todas las preñociones para poder determinar el objeto. Reconoce que este principio es un proceder negativo que sólo consigue desechar las ‘nociones vulgares’ pero que no orienta hacia los ‘hechos’. Por ello hace falta formular una regla en forma positiva y que la enuncia así: el objeto de estudio de la sociología será “un grupo de fenómenos previamente definidos

por ciertos caracteres **exteriores** que les son **comunes** e incluir en la misma investigación a todos aquellos que corresponden a esta definición” (RM 90).

El investigador se guiará por los datos exteriores pero este modo de clasificar los hechos no depende del investigador, “de su peculiar inteligencia, sino de la **naturaleza de las cosas**” (RM 91). Si logra precisar estos elementos visibles, el investigador conseguirá mostrar el ‘**signo**’ que permite que tal hecho se incluya en tal categoría y por lo mismo será un hecho que “todo el mundo puede reconocerlo” (RM 92).

Al iniciar la investigación los únicos caracteres accesibles “se encuentran lo bastante al **exterior** como para ser visibles de modo inmediato”, pero los “más **esenciales**” están a un nivel “más **profundo**” y en esta fase de la ciencia son desconocidos. Sin embargo, la delimitación del objeto se puede realizar, pues estos caracteres accesibles son ‘inherentes’ al objeto, y por lo mismo son “elementos integrantes de su **naturaleza**” (RM 89).

En su obra sobre *El suicidio* parte de la definición de suicidio que se hace en el lenguaje usual, y encuentra que esta formulación es ambigua, ya que sólo traduce “**impresiones confusas** de la muchedumbre” (SU 13). Además, es una definición que no ha sido elaborada en base a un “análisis metódico”. Ante esto, el científico debe someter estas definiciones a una reelaboración. Viene entonces un segundo paso, determinar los “caracteres **sobradamente objetivos**, para que puedan ser reconocidos por todo **observador** de buena fe; sobradamente especiales para que no se encuentren en otras categorías, y bastante próximos a los de aquellos hechos que se agrupan generalmente bajo el nombre de suicidios” (SU 14).

Se constituye así una categoría “objetivamente fundada”, es decir, una categoría que mantiene correspondencia con la “**naturaleza determinada de las cosas**” (SU 14). Se llega así a una “primera fórmula” que debe someterse aún a una depuración posterior, más precisa para poder llegar así a la definición “definitiva”. (SU 14-16)

En el estudio que hace sobre la “*Determinación del hecho moral*” su primer paso es definir en qué consiste el “hecho moral”. Para ello busca “lo que lo caracteriza”, “los **signos** por los que

se le reconoce”, sus “**caracteres distintivos**” (DE 59-60), pues en base a ellos será posible reconocer distinguir esta realidad del “hecho moral” de las demás realidades (DE 65).

Considera que al inicio de la investigación se parte de una definición “inicial” y “provisoria”, ya que solamente “lo **exterior** nos es accesible” (DE 66) y en base a esto exterior se construye una primera definición. Sin embargo, a lo largo de la investigación se buscará un “reactivo que obligue, en cierto modo, a las reglas morales a traducir exteriormente su carácter **específico**” y poder acceder así a lo **interior** del hecho moral (DE 66). En este caso el reactivo que usa es violar las reglas para descubrir lo que sucede. Así la investigación llevará a una “noción más **profunda**”

En su libro sobre “*Las formas elementales de la vida religiosa*” busca primero definir lo qué se entiende por religión. Como en este primer momento no se pueden aún determinar “los caracteres propios y verdaderamente explicativos de la religión” (FE 21), pues estos se consiguen al final de la investigación, entonces el trabajo será fijar los “signos exteriores, fácilmente perceptibles”, que permitan ubicar el objeto y que impiden confundirlo con otro. Las características “exteriores” posibilitan el inicio de la investigación, y estas “semejanzas externas suponen otras ya profundas” (FE 4).

Luego precisa más el punto en torno lenguaje cotidiano. Considera necesario librarse de “toda idea preconcebida”, pues las necesidades de la existencia y no las necesidades de la ciencia nos obligan a “representarnos de alguna manera aquellas cosas en medio de las que vivimos” (FE 21), estas “prenociones” se han formado sin método. Por ello los elementos de la definición no deben ser solicitados ni a nuestros “prejuicios” ni a nuestras “pasiones” ni a nuestros “hábitos”, pues de lo que se trata es de “definir la propia realidad” (FE 22). Siguiendo a Bacon¹⁰ las ha considerado como “notiones vulgares o prenociones”, “son esos idola, una especie de fantasma que desfiguran el verdadero aspecto de las cosas y que, sin embargo, tomamos por las cosas mismas” (RM 72).

¹⁰ *Novum Organum*, I, 17, 26, 36

Pero ¿por qué estas prenociiones tienen de alguna manera más inmediatez que los caracteres exteriores del objeto? Estas ideas primeras tienen por finalidad ponernos en armonía con el mundo que nos rodea; “están formados para la práctica” (RM 70). Y la mayor parte de la vida de los individuos gira en torno a esta vida práctica. Estas primeras ideas pueden ser corregidas por la ciencia y sin embargo seguir vigentes. Y para mostrarlo pone el ejemplo de cómo Copérnico disipa las “ilusiones” de nuestros sentidos respecto al movimiento de los astros, y sin embargo con esas “ilusiones” regulamos nuestra vida, pues su única función es hacernos sentir lo “útil o desventajoso” que tienen dichas prenociiones.

Por último señala que para completar la delimitación del objeto, éste debe pasar por una referencia a las demás ciencias, pues se puede tener el mismo hecho y sin embargo tener distinta “perspectiva”. Cada ciencia ve a su objeto desde su punto de vista, por eso “si los hechos fundamentales de los otros reinos se vuelven a encontrar en el reino social es bajo formas especiales que permiten que se comprenda mejor la naturaleza de los mismos, porque son su expresión más alta” (RM 199).

4. La delimitación del objeto sociológico

La delimitación del **hecho social**, debe realizarse en base a su carácter distintivo: esto supone un carácter de **exterioridad** respecto a las conciencias individuales, y un carácter **coercitivo** que ejerce o es capaz de ejercer sobre esas mismas conciencias.

Estos elementos de exterioridad y coerción son el punto de partida, no la conclusión del análisis. Por ello considera que su propuesta no es ideológica, pues no “anticipa” conclusiones de la ciencia mediante una visión filosófica: Lo que él propone son “signos **exteriores**” (RM 47) por los que es posible reconocer el hecho social.

En este proceso de delimitación hace una consideración previa que fija en una primer regla: considerar a los hechos sociales como **cosas**. (RM 69), pues de esto depende que se pueda fijar el objeto de la sociología. Su intención es reivindicarles a las realidades del “mundo social” un “grado de realidad” al menos idéntico a las realidades del “mundo exterior”. Son “cosas con el

mismo derecho que las cosas materiales, aunque de otro modo” (RM 37). No quiere señalar que los “fenómenos sociales” son cosas materiales, sino “cosas reales susceptibles de estudio” (RM 51).

Esta reivindicación del hecho social como cosa “no material” no equivale, en su concepción, a “rebajar las formas superiores del ser equiparándolas a las formas inferiores” (RM 37) sino simplemente como dijo reivindicar un “grado de realidad”. Su discusión está contra los pensadores que parten de “concepciones mentales”, contra los que substituyen la realidad por la idea. El hecho social no es producto de “combinaciones mentales, algo que se puede trastornar por completo en un momento un mero artificio dialéctico” (RM 33).

La **cosa** se opone a la **idea**, como “aquello que es conocido desde **fuera** a aquello que es conocido desde **dentro**” (RM 37). Cosa es un objeto de conocimiento que no podemos aprehender por un **análisis mental** sino a condición de salir de uno mismo “por medio de **observaciones** y experimentos, pasando progresivamente por los caracteres más **exteriores** e inmediatamente más accesibles a los menos visibles y más **profundos**” (RM 37).

En el transcurso de su vida el hombre se encuentra “en medio de las cosas” (RM 69), porque “en la **naturaleza** no hay sino **cosas**” (RM 73). El hombre está en “contacto directo con las cosas” (RM 200), se está “ante las cosas” (RM 201). Esto lo lleva a establecer que “cualquier objeto de conocimiento científico es una cosa” (RM 38).

Además, constata que el hombre no puede vivir en medio de las cosas sin forjarse ideas, y a partir de las cuales regula su conducta (RM 69). Estas nociones que forja “no nos son dadas de forma inmediata” pues no se llega a las cosas de forma directa, “sino sólo a través de la realidad **fenoménica** que las expresa” (RM 82).

Encuentra que las cosas tienen tres delimitaciones.

4.1 La cosa tienen una existencia propia

Si el hombre se encuentra entre cosas no es porque él las haya constituido sino que “las encuentra enteramente formadas y no puede hacer que no sean o que sean de modo distinto a como son” (RM 49). Él las *encuentra* y esto es básico. Están ahí previamente a su proceso de conocimiento o utilización.

Y si están ahí “No pueden ser modificadas por un simple decreto de la voluntad” (RM 83). El hombre no es un creador, puede jugar y combinar ideas en su cabeza, pero las cosas siguen ahí.

Y esto le lleva a afirmar que “todo lo real tiene naturaleza definida” (RM 43). Nos topamos así con su concepto de *naturaleza de las cosas*. Donde cada naturaleza es cualitativamente distinta de las otras, donde cada una tiene sus caracteres definidos que la llevan a tener un comportamiento homogéneo: “una manera de ser constante, una naturaleza que no depende de la arbitrariedad de los individuos” (RM 51)

Los hechos se clasifican no en dependencia de la inteligencia del investigador, “sino de la **naturaleza de las cosas**. Se puede mostrar a todo el mundo el **signo** que hace que se incluyan en tal o cual categoría y todo el mundo puede reconocerlo” (RM 91)

Esto va a ser fundamental para las ciencias, pues “El modo como se desarrolla un fenómeno expresa la naturaleza del mismo; para que haya una correspondencia entre dos desarrollos es preciso que también se dé una correspondencia entre las naturalezas de las que son manifestación esos desarrollos” (RM 188)

Si las cosas tienen existencia propia que no dependen de la voluntad del sujeto, si esa existencia sólo *revela* una parte exterior que no la hace transparente, entonces lo que se sigue es que éstas son exteriores al sujeto, no son fruto de un “procedimiento de análisis mental” (RM 37), sino que es algo que se le *da*, se le *ofrece* (RM 83). Pero son las cosas las que se presentan.

4.2 Las cosas tienen caracteres exteriores y caracteres profundos.

Para Durkheim las cosas tienen una especie de doble dimensión: una exterior, visible de modo inmediato, ante la cual forja ideas y regula su vida práctica; y otra profunda, verdaderamente explicativa, más esencial y que sólo es accesible a la ciencia.

Cuando hace su investigación sobre las religiones, lo que pretende es llegar a los elementos “esenciales” que les son comunes a las religiones. Y por “esenciales” no entiende sólo “características **exteriores** y visibles”, “signos aparentes” fáciles de descubrir, sino también las “**profundas**” que están supuestas en las externas. (FE 4)

Esto no significa que los caracteres exteriores sean ajenos a las cosas, sino que están “vinculados a las propiedades **fundamentales**”. Hay una indisociabilidad entre ambos que permite el progreso de la ciencia, si hubiera ruptura no se “podría profundizar en la **realidad** pues no habría ninguna relación entre la superficie y el fondo” (RM 97)

Cuando la ciencia inicia su trabajo los caracteres más esenciales son desconocidos, “no pueden ser anticipados más que si se substituye la realidad por alguna concepción intelectual” (RM 89), entonces la tarea de la ciencia es “por medio de observaciones y experimentos pasar de los caracteres más exteriores e inmediatamente más accesibles a los menos visibles y más profundos” (RM 37). Y si logra demostrar que el signo exterior que se le había *revelado* inicialmente está fundado en la *naturaleza de las cosas* entonces puede “convertir esta normalidad de hecho en una normalidad de derecho” (RM 115)

Las cosas sólo muestran sus caracteres “exteriores” que son “visibles de modo inmediato” (RM 89), son “inmediatamente más accesibles” (RM 37). Pero los caracteres “profundos”, que además son “más esenciales” y cuyo “valor explicativo es más alto” (RM 89), sólo son accesibles por la razón.

Las cosas son concebidas bajo una dualidad: exterior / interior.

Cuadro 2

Caracteres exteriores	Caracteres profundos
Superficie	Fondo
Alta	Base
Superficial	Esencial
Aparente	Fundamental
Visible de modo inmediato	Menos visibles
Se nos dan por la sensación	Se nos dan por la razón

Esto implica que si las cosas sólo revelan sus caracteres exteriores, nos encontramos entre cosas que no son “inmediatamente transparentes para la mente”. (40) lo que se percibe apenas permite “vislumbrar alguna realidad” (40). A este nivel sólo se tienen signos que permiten orientar la investigación.

Aceptar que las cosas no son transparentes equivale a reconocer un desconocimiento, a adoptar el principio “de que se **ignora** por completo lo que son... sus propiedades características” (RM 38). Y especialmente lo que se desconoce son : “las causas de que dependen, las funciones que realizan o las leyes de su evolución” (RM 40).

La opacidad no se vence con una introspección por más cuidadosa que sea, se necesita un método científico donde se es consciente de que se “**penetra** en lo desconocido” (RM 40)

4.3 Las cosas oponen resistencia y se imponen

Esto que se le da y se le ofrece al individuo no se presenta en forma pasiva, sino que por un lado opone “resistencia” a ser conocida, el científico que estudia la “naturaleza física tiene una conciencia viva de la resistencia que ésta le opone y a la que tanto le cuesta vencer” (RM 40), y que a pesar de requerirse un “esfuerzo arduo”, no siempre puede ser vencida (RM 83). El sujeto se debe conformar a “su naturaleza” (RM 83).

No sólo *se revela* la cosa sino que lo hace *oponiendo resistencia*. Antes de que el sujeto inicie su proceso de conocimiento las cosas ya se han presentado ante él. Pero además tienen un ca-

rácter de imposición. “En efecto es cosa todo lo que se da, se ofrece, o más bien, se impone a la observación” (RM 82)

Esta imposición tiene un carácter muy determinante sobre el sujeto: “lo determinan desde fuera vienen a ser como unos **moldes** en los que nos vemos obligados a vaciar nuestras acciones...conformamos a **su naturaleza**” (RM 83) Si en Kant los moldes estaban en el sujeto, en Durkheim están en el objeto. El sujeto mantiene una interacción con el medio físico, y éste “ejerce una coerción sobre los seres que sufren la acción del mismo, pues en cierto modo están obligados a adaptarse a ella” (RM 49).

Esta coerción se debe a la “rigidez de ciertas formas de organizar las moléculas” y que no pueden ser modificadas por la voluntad del sujeto, “no puede hacer que no sean o que sean de modo distinto. La adaptación supone “sufrir” la acción del medio, pues “todo lo que es real tiene una naturaleza definida que se impone, con la que hay que contar”. Y en esto es esencial al momento de considerar la coerción social, “modos colectivos de obrar o de pensar que tienen una realidad fuera de los individuos que actúan conforme a ellos a cada momento del tiempo” (RM 49) y que se imponen a él (RM 58)

5. El método en sociología

Considera que el método debe ser “independiente de cualquier filosofía”, la sociología debe contentarse con ser “sociología, y nada más”, Es una ciencia que no tiene porqué “tomar partido entre las grandes hipótesis que dividen a los metafísicos”, su tarea es “dejar de lado las generalidades y emprender el estudio detallado de los hechos”, pues las corrientes filosóficas “tienden directamente a reformar los hechos, y no a expresarlos”. En cambio, la sociología va al “al contacto directo con las cosas... sin fetichismo” (RM 200). busca “ponerse ante los hechos mismos... alcanzarlos por sus caracteres más objetivos.. preguntarles a ellos mismos” (RM 201)

La sociología se sitúa en la misma perspectiva de la ciencia, trabajar sobre realidades dadas: “Una ciencia es una disciplina que, de cualquiera manera que se la conciba, se aplica siempre

a una **realidad dada**. La física y la química son ciencias, porque los fenómenos físicos son reales y de una realidad que no depende de las verdades que demuestran” (FE 72). Por ello el sentido y alcance de la ciencia es “hacer descubrimientos” (RM 31), “arrancar su secreto a las cosas” (RM 202).

Para construir el **objeto de investigación** el sujeto debe **salir** de sí, dejar la “introspección”, para penetrar en el objeto. Para ello su punto de partida serán los caracteres “más exteriores e inmediatamente más accesibles” para llegar a los “menos visibles y más profundos”. El proceso implica un rompimiento, pues ya no se trata de ir de las “ideas a las cosas” sino “de las cosas a las ideas” (RM 70).

La salida se conseguirá por medio de “observaciones y experimentos”, por medio de “observar las cosas, de descubrirlas y compararlas”. Sólo este procedimiento nos permitirá acceder a “su naturaleza”, a su “génesis” y a sus “causas”. Si los hechos no son irracionales sino inteligibles, “no hay motivo alguno para buscar fuera de ellos su razón de ser” (RM 34)

La introspección no basta para conocer el hecho social, pues una “representación colectiva”, que es la “única que tiene eficacia social”, “no está por entero en ninguno de nosotros” y además tiene causas externas al individuo particular.

Pero no olvida que en este proceso nos topamos con que ya tenemos previamente “imágenes sensibles”, “conceptos toscamente formados” que van “más allá de la mera percepción”, porque “la reflexión es anterior a la ciencia, que no hace sino servirse de ella con más método” (RM 69). Si se ha observado metódicamente, los caracteres **exteriores**, éstos muestran el camino que debe seguirse para “penetrar más profundamente en la **esencia** de las cosas; son el primer eslabón, indispensable de la cadena que la ciencia desplegará más adelante” (RM 98)

Por eso toda ciencia tiene una etapa previa, la “fase ideológica”, donde se elaboran las “nocio-nes vulgares y prácticas”, pero ahí no se ha llegado aún a “describir y explicar las cosas” (RM 205), no se ha emprendido aún “el estudio detallado de los hechos” (RM 199)

El problema está en que las “nociones vulgares” no sólo están a la base de la ciencia, sino que volvemos a tropezarnos con ellas “a cada momento en la trama de los razonamientos” (RM 77). Adquieren así no sólo la dimensión de paso previo sino de obstáculo. El “sentido común” está formado por estas preconociones del que no podemos librarnos fácilmente, pues “cuando nos creemos libres de él nos impone sus criterios sin que nos demos cuenta” (RM 32).

Se abre así el doble juego de retomar y rechazar: por un lado, sirve de indicador, ya que tiene conexión con los fenómenos, y “a veces nos indica –aunque de forma muy imprecisa- en qué dirección deben ser buscados” (RM 91); pero por otro “Hay que desechar sistemáticamente todas las preconociones” (RM 86), regla que equivale a la duda metódica de Descartes: poner en duda todas las ideas que ha aceptado previamente para emplear sólo los conceptos científicamente elaborados.

5.1. Ir a la realidad profunda

¿Qué significa acceder a la realidad profunda, a los caracteres esenciales?

Para Durkheim al ir a lo profundo es alcanzar los caracteres “verdaderamente **explicativos**” (FE 29). El objeto de toda ciencia positiva es, “ante todo, **explicar** una realidad actual” (FE 7). Las verdaderas razones, aunque estén encubiertas, están vinculadas a los signos exteriores, no hay una ruptura entre lo profundo y lo exterior, de existir no habría conocimiento posible como ya lo señaló, por “es tarea de la ciencia **descubrirlas**” (FE 8, 448)

La sociología debe constituirse en una ciencia de realidades para poder abordar resultados objetivos, pues las preconociones no son “los legítimos sustitutos de las cosas”, sino como ya se dijo, representaciones orientadas a la práctica, y aunque útiles, sin embargo pueden ser falsas, pues no expresan con exactitud “la naturaleza de una cosa”. Por eso la ciencia debe orientarse a “descubrir las **leyes** de la realidad” (RM 70).

Descubrir esas leyes, no es una tarea metafísica, no es “ninguna especulación sobre la esencia última de las cosas” (RM 39), sino que por ejemplo ante las principales instituciones sociales,

(Estado, familia, derecho de propiedad, contrato, castigo, responsabilidad...) es descubrir “las causas de que dependen, las funciones que realizan o las leyes de su evolución” (RM 40)

Pero tampoco son leyes muchas de las formulaciones que circulan, sino que más bien nos encontramos ante “máximas de acción”, “preceptos prácticos disfrazados”, como por ejemplo la “ley de la oferta y la demanda”, que nunca ha sido “establecido inductivamente, como expresión de la realidad económica”, nunca se ha determinado que “de hecho, las relaciones económicas proceden de acuerdo con esta ley”. Lo que se ha demostrado “dialécticamente” es que los individuos deben proceder así si comprenden bien sus intereses, pero “esta necesidad puramente lógica no se asemeja en nada a las que presentan las verdaderas **leyes de la naturaleza**”. Lo que éstas expresan son las “**relaciones** de acuerdo a las cuales se **conectan** realmente los hechos, no el modo como sería conveniente que se conectasen” (RM 81). Esto nos lleva a la relación de causalidad.

5.2. El funcionamiento de la inteligencia

A esa constitución de la realidad que tiene caracteres exteriores y caracteres profundos corresponde una inteligencia con facultades inferiores y superiores, el pensamiento sensible y el pensamiento razonado, pero donde el pensamiento sensible se encuentra subordinado a la razón. Durkheim rechaza que los sentimientos sean “una pretendida anticipación trascendental de la realidad”, (RM 88) pues también ellos se han formado históricamente, y lejos de “aportar claridades” están constituidos por representaciones formadas a partir de toda clase de “impresiones y emociones acumuladas desordenadamente, según el azar de las circunstancias y sin interpretación metódica”. Ciertamente son estados “fuertes” pero no claros sino confusos. El sentimiento es objeto de estudio de la ciencia, pero no “criterio de verdad científica”. Las facultades inferiores no tienen supremacía sobre las más elevadas. La sensibilidad trabaja con síntesis, y la razón con análisis.

La inteligencia parte de las cosas que ignoramos, hace una “representación” de ellas. Para ello parte de las “sensaciones” pero en este primer momento lo que tiene son “impresiones confusas, pasajeras y subjetivas”, porque incorporó también “impresiones vagas de prejuicios y pa-

siones” (RM 77). En este momento no hay ni “nociones claras y distintas”, ni “conceptos explicativos” (RM 38). Lo que tiene son “conceptos toscamente formados” (RM 69)

Esto lleva a que “algunos prefieren pensar con su **sensibilidad** a hacerlo con su **entendimiento** y que prefieren las síntesis inmediatas y confusas de la **sensación** a los análisis pacientes y luminosos de la **razón**” (RM 88)

En su concepción hay un triple momento a) “mera percepción” (RM 69) compuesta de “sensaciones e imágenes” (RM 44-46) b) que nos llevan a formar nociones vagas y confusas orientadas a la práctica, c) y razonamiento que lleva a nociones claras y distintas.

No se puede prescindir de la sensibilidad, pues por ella tomamos contacto con las cosas, y este contacto es sólo desde fuera, por lo que la sensibilidad expresa es el aspecto exterior de las mismas. Lo que la inteligencia hace en este momento “es proporcionar el primer punto de apoyo necesario para nuestras explicaciones” (RM 97) Por la sensación “nos es dada la parte externa de las cosas”, los “datos sensibles”, la “materia prima de todos los conceptos” (RM 98). Es de la sensación de donde resultan todas las ideas generales, verdaderas o falsas, científicas o no científicas” Por eso el punto de partida de la ciencia no es distinto del punto de partida “del conocimiento vulgar o práctico”. El punto está en partir de la sensación, no de conceptos que se han formado sin ella.

En el momento inicial de la investigación lo único que se tiene son los caracteres exteriores, y en este momento son las únicas “propiedades que conocemos de lo real” (RM 90). Si el sociólogo procede así “se asienta en la realidad desde el primer momento” (RM 91). En este momento, si ha tomado los caracteres exteriores podrá mostrar a los demás el “signo” bajo el cual ha agrupado esos hechos, pero no podrá expresar la “esencia de la realidad” (RM 97) pero ya está puesto en la dirección para lograrlo posteriormente. No se está en mal camino pues los caracteres exteriores están “vinculados a las propiedades fundamentales”. Si así no lo fuera la ciencia no podría “profundizar en la realidad” y el “principio de causalidad” no tendría ningún sentido, no podríamos conocer la “naturaleza” de los fenómenos.

Como no se puede proceder de otro modo, la ciencia debe partir de la sensación, pero no quedarse en conceptos que resulten útiles a la práctica pero que no expresan “adecuadamente la realidad” (RM 98). Además, la **sensación** se convierte fácilmente en algo subjetivo. Durkheim encuentra que lo observado puede depender “excesivamente de la persona del observador”, por lo que será necesario buscar aquellos caracteres “que presenten un grado suficiente de **objetividad**” (RM 98). El punto es pasar del “estadio subjetivo” a la “fase **objetiva**” (RM 84)

Pero ¿cómo pasar a la fase objetiva? Le parece que el tránsito es más fácil en sociología que en psicología, pues los “hechos sociales presentan de modo mucho más natural e inmediato los caracteres de la coseidad” (RM 85). Y para mostrarlo pone ejemplos: el derecho existe en los códigos, la vida cotidiana está inscrita en las cifras de la estadística, en los monumentos, las modas, los gustos en las obras de arte. Por su propia naturaleza tienden a “constituirse fuera de las conciencias individuales, puesto que las dominan”, pueden ser vistos “bajo el aspecto de la coseidad” (RM 85). Pero que sean más accesibles no quiere decir que se puedan explicar más fácilmente, pues hay mayor complejidad en los hechos sociales.

Al considerar a los hechos sociales como cosas les asigna no sólo una independencia del sujeto, sino que éste se debe “conformar a su naturaleza”, tiene que expresar los fenómenos en función de “propiedades que le sean inherentes y no de una representación mental”, “caracterizarlos por un elemento integrante de su naturaleza, no por su conformidad con una noción más o menos ideal” (RM 89).

Para ello establece un principio: “los hechos sociales son tanto más susceptibles de ser representados objetivamente, cuanto más se hayan desprendido de los hechos individuales que los manifiestan” (RM 99). Es decir, los hechos sociales se pueden “cristalizar” en reglas jurídicas y morales, en refranes populares, etc. Esta “vida social consolidada” existe de modo permanente, se constituyen en un objeto fijo que está al alcance del observador y que no deja lugar alguno para las “impresiones subjetivas” (RM 100). El sociólogo se debe esforzar por considerar los hechos sociales desde este ángulo.

Durkheim es consciente que este proceder deja fuera de la ciencia “la materia concreta de la vida colectiva”. Pero lo hace con el afán de establecer los primeros cimientos de la sociología sobre un terreno firme y no sobre arenas movedizas: “hay que abordar el reino social en los campos en que resulta más fácilmente aprehensible para la investigación científica” (RM 101). Y señala que su proceder no postula a priori que sea ininteligible esa materia concreta de la vida colectiva por más cambiante que sea.

La sensibilidad es el punto de apoyo, el trabajo de llegar a la “esencia” será de la razón. Y aquí es donde se ubica la tarea de la ciencia: “arrancar su secreto a las cosas”, “circundar poco a poco esta fugitiva realidad, de la que quizá no pueda nunca apoderarse por completo la mente humana” (RM 101)

5.3. Causalidad

Cuando habla de “causas” está hablando constantemente de que éstas son desconocidas y que no pueden ser descubiertas por introspección. Pero al mismo tiempo está buscando la “esencia de la realidad” (RM 97) que no puede ser conocida al inicio de la investigación; también ha señalado que el “signo exterior” está fundado en la “naturaleza de las cosas” (RM 115). ¿Significa esto que causa, esencia y naturaleza son conceptos relacionados?

Cuando definió el principal objetivo que lo movía, extender el racionalismo científico a la conducta humana, señaló que su búsqueda iba a las relaciones de causa y efecto, que luego se podían transformar en reglas de acción. Más adelante señala que la explicación sociológica “consiste exclusivamente en establecer relaciones de causalidad poniendo o bien un fenómeno en relación con su causa, o bien una causa con los efectos que produce” (RM 182). El punto es encontrar el método que permita relacionar causa con efecto.

La propuesta de Comte, de proponer un método histórico por considerar insuficiente el método comparativo, se debe a que él no busca “relaciones de causalidad precisas, sino el sentido en que se dirige la evolución humana en general”, (RM 183) y dicho sentido no lo puede descubrir por medio de comparaciones, pues para ello habría que fragmentar el desarrollo humano

en cada uno de los pueblos para poder hacer comparaciones, pero al fragmentarlo sería imposible recobrar la continuidad. Comte opta así por la síntesis en lugar del análisis, pues busca reunir en una misma intuición “a los estados sucesivos de la humanidad” de modo que se pueda percibir “el crecimiento continuo de cada disposición física, intelectual, moral y política” (Curso de Filosofía IV, p 328)

El axioma de Mill de la pluralidad de causas es también inaceptable porque niega el principio de causalidad, pues un efecto no puede tener relación más que con una causa, de lo contrario se establecería tal complicación “en el entranamiento de las causas y los efectos que la mente se extravía en ella irremediamente “pues no puede expresar más que una sola naturaleza” (RM 184).

A Durkheim le parece que método comparativo permite retomar el principio de causalidad, “a un mismo efecto corresponde siempre una misma causa” (RM 186), pero hay variedad de métodos comparativos: el método de residuos, el de concordancias, el de variaciones concomitantes, y le parece que éste último es el privilegiado “pues llega a la relación causal desde el interior, y no desde fuera, como los precedentes” (RM 188). Es decir cuando dos fenómenos varían regularmente no sólo señalo que van juntos o se excluyen en base a su exterioridad, sino que el método “nos los muestra participando uno de otro y de modo continuo... no son extraños uno al otro” porque interiormente están vinculados, pues “el modo como se desarrolla un fenómeno expresa la naturaleza del mismo; para que haya una correspondencia entre dos desarrollos es preciso que también se de un correspondencia entre las naturalezas de las que son manifestaciones esos desarrollos” (RM 188).

No busca llegar a soluciones mecánicas, pues aunque se establezca la “ley” es necesaria una verificación. Ya que puede suceder que la ley establecida no presente a primera vista las relaciones de causalidad, y esto por diversas razones: alguna causa contraria impide que se produzca el efecto habitual, o bien porque esté presente uno de los fenómenos bajo una forma diferente, o porque la concomitancia se debe a una causa común. Si se ha llegado a la comprobación de que en un cierto número de casos “dos fenómenos varían al igual, se puede estar seguro de que nos encontramos en presencia de una ley” (RM 191)

La causalidad está fincada en una relación que se deriva de la naturaleza de las cosas. Dicho de otra manera, “determinados caracteres se vuelven a encontrar y sin excepción alguna en todos los fenómenos de cierto orden” lo que permite concluir que esos caracteres “dependen estrechamente de la naturaleza de estos últimos y son indisociables a ellos” (RM 97)

Por eso las propiedades superficiales muestran el camino para penetrar la esencia de las cosas, pues lo superficial y lo profundo están completamente implicados.

Para la ciencia no es un punto a discusión el principio de causalidad, “el método de la ciencia lo presupone” (RM 185), lo postula “no como una necesidad racional, sino como un postulado empírico, producto de una legítima inducción” (RM 199)

6. A modo de conclusión: representaciones individuales y colectivas

Si el hecho social es una cosa, entonces tienen las características de todas las cosas: existencia propia, lo que hace que no los pueda modificar a capricho; opacidad, lo que implica la necesidad de un método para acceder a la profundidad; opacidad que no sólo se muestra como resistencia sino como coerción. En base a esto construye el objeto de la sociología: los **hechos sociales** entendidos como “modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él” (RM 58). O también expresado como “todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer una coerción exterior sobre el individuo; o, también, que es general en todo el ámbito de una sociedad dada y que, al mismo tiempo, tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones” (RM 68)

Estos modos de actuar, pensar y sentir expresan su concepción de representaciones. En el prefacio de la segunda edición de las *Reglas del método sociológico*, Durkheim se defiende de la acusación que le han hecho de haber eliminado el elemento mental de la sociología, cuando precisamente había buscado indicar que la vida social “estaba hecha por entero de representa-

ciones” y cuando había señalado que tanto la conciencia individual como la social “no era para nosotros nada substancial” (RM 35).

Estas representaciones al tener un carácter de imposición sobre el sujeto: “lo determinan desde fuera vienen a ser como unos **moldes** en los que nos vemos obligados a vaciar nuestras acciones”..a conformarnos “a **su naturaleza**” (RM 83) Si en Kant los moldes estaban en el sujeto, en Durkheim están en el objeto. El sujeto mantiene una interacción con el medio físico, y éste “ejerce una coerción sobre los seres que sufren la acción del mismo, pues en cierto modo están obligados a adaptarse a ella” (RM 49).

En su esfuerzo por delimitar el objeto de la sociología Durkheim hace una comparación entre la conciencia individual y la conciencia colectiva. Encuentra que la vida mental del individuo como la vida colectiva están hechas de representaciones y ambas son de alguna manera hechos “psíquicos”, puesto que todos ellos consisten en “modos de pensar o de obrar”, (RM 43).

Si atendemos al sustrato de ambas representaciones encontramos al individuo para las representaciones individuales y a la sociedad para las representaciones colectivas- Y ambos entendidos como un todo, pues así como la vida tiene por sede la sustancia viva en su totalidad, así las representaciones colectivas “residen en la propia sociedad que los produce y no en sus partes” (RM 42).

Si vemos la naturaleza de ambas representaciones, encontramos que las individuales están compuestas de sensaciones, imágenes, conceptos; mientras que las colectivas, lo están de mitos, leyendas, concepciones religiosas, creencias morales, etc.

Y esta diferencia hace que no evolucionen en el mismo medio ni que dependan de las mismas condiciones. “La mentalidad de los grupos no es igual a la de los individuos: tiene leyes propias” . Las representaciones colectivas manifiestan fundamentalmente “cómo se reflexiona el grupo en sus relaciones con los objetos que le afectan... cómo la sociedad se representa a sí misma y al mundo que la rodea”. (RM 43).

Es decir, los símbolos bajo los cuales la sociedad se piensa cambian de acuerdo con lo que ella es, por ejemplo: si la sociedad se concibe a sí misma como “nacida de un animal epónimo”, es que forma uno de esos grupos que se denominan clanes, si por encima de sus divinidades familiares imagina otras de las que cree depender, entonces los grupos locales y familiares tienden a unificarse (RM 44). La sociología debe considerar la **naturaleza** de la sociedad y la psicología la de los individuos

Pero a pesar de que tengan sustratos, objetos y causas distintas ¿no se comportaran las representaciones colectivas como lo hacen las sensaciones, las imágenes y las ideas en el individuo? ¿no estarán regidas por las mismas leyes tanto “la asociación de ideas” como la “ideación colectiva” (RM 45)?

La pregunta no es ociosa para él, pues una respuesta afirmativa llevaría a la aceptación de que los descubrimientos en psicología se aplicarían a la sociología. Aceptarlo equivaldría a negar entonces un objeto propio y distinto del de la psicología. La respuesta no puede ser afirmativa, pues aunque la psicología habla de leyes de la asociación de ideas y las aplica de modo genérico, ella misma encuentra que “las imágenes no se combinan unas con otras como las sensaciones, ni los conceptos como las imágenes” (RM 46). Esto le lleva a la conclusión de que el “pensamiento colectivo en su totalidad, tanto en su forma como en su materia, debe ser estudiado en y por sí mismo” (RM 46).

La respuesta no puede ser categórica, pues, por un lado, nuestro saber acerca de la manera de “combinarse” la ideas individuales, “se reduce a algunas proposiciones, muy generales y vagas” (leyes de la asociación de las ideas); y, por otro, conocemos menos las ‘leyes relativas a la ideación colectiva’ (RM 45)

La tarea sería retomar las representaciones colectivas y por medio de comparación ver cómo se atraen o se excluyen, se fusionan o se distinguen. Como no se han encontrado algunas de esas leyes “será imposible saber con certeza si se repiten o no las de la psicología individual” (RM 45).

Sin embargo, a pesar aún de la precariedad de ambos estudios considera que si la materia de la que están hechas ambas representaciones es distinta, será inadmisibile que éstas “no actúen sobre el modo como se combinan” (RM 45). Por ello “el pensamiento colectivo en su totalidad, tanto en su materia como en su forma, debe ser estudiado en y por sí mismo” (RM 46) Además observa que los hábitos individuales nos dominan desde dentro, “están por entero en cada uno de nosotros”, pero los “modos colectivos de obrar o de pensar tienen una realidad fuera de los individuos... son cosas que tienen una existencia propia” (RM 49).

Ahondar en estos modos colectivos será tarea de la sociología

Pierre Bourdieu
1930-2002)

3. Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu nace el primero de Agosto de 1930 en la localidad pirenaica de Denguin, una aldea pobre ubicada al sudoeste de Francia. Este hecho le permitirá decir que haber nacido en un pueblo agrícola, en el interior de Francia, lo convirtió en un académico no-parisino, relativamente marginal. Se inscribe en el Lycée de Pau (1941 a 1947) y luego en el Lycée Louis-Le-Grand (1948 a 1951) para culminar su carrera en la École Normale Supérieure (1951 a 1954). Paralelamente a su paso por la Escuela Normal Superior estudia en la Faculté des Lettres de París.

La época de los 50, caracterizada por una insatisfacción del existencialismo, lleva a Bourdieu a tomar distancia para abordar el ámbito de las ciencias sociales. Su formación filosófica está marcada por una triple herencia: a) la de la historia de las ciencias (Gastón Bachelard, Georges Canguilhem); b) la fenomenológica en la versión ofrecida por Husserl y Maurice Merleau-Ponty; y c) por el modelo de Claude Lévi-Strauss. Su primer trabajo fue como profesor en Lycée de Moulins (1954-55), luego profesor asistente en la Facultad de Letras de Argel (1958-60). Publica "Sociología de Argelia" (1958)

Al final de la guerra de Argelia, desempeña la misma función tanto en la Faculté des Lettres de París (1960-61) como en la Faculté des Lettres de Lille (1961-1964). Se casa el 2 de noviembre de 1962 con Marie-Claire Brizard; de esta unión nacen tres hijos (Jérôme, Emmanuel, Laurent). Aparecen sus obras: "Trabajo y trabajadores en Argelia" (1963) y "El desenraizamiento. La crisis de la agricultura tradicional en Argelia" (1964).

En esta época de los 60 sus investigaciones se centran en mecanismos de construcción de la desigualdad social y mantiene una posición crítica sobre la enseñanza universitaria. Comienza a desarrollar varios cargos de forma simultánea como Encargado de cursos en la École Normale Supérieure (1964-84); Director del Centro de Sociología de la Educación y Cultura en la Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), cargo que desempeñará hasta 1980. Nunca se siente parte de la "élite intelectual" de la época, establece una relación de mutuo rechazo "Mucho de lo que he hecho ha sido una reacción contra la Escuela Normal. Creo que, de

no haber abrazado la Sociología, me habría vuelto muy hostil hacia los intelectuales. Ese mundo me horrorizó".

En 1975 será director-fundador de la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*.

Desde los 80 busca acercar la sociología y la historia. Incita a los sociólogos a integrar la historia en sus enfoques: e invita a los historiadores a adoptar una perspectiva constructivista. Visualiza al sociólogo como el historiador del presente y al historiador como el sociólogo del pasado.

En los años 90, las modalidades de intervención política de Pierre Bourdieu parecen modificarse: al compromiso científico se añade un militante personal. Publica su obra "La Misericordia del Mundo", denunciando el capitalismo salvaje. Defiende a los intelectuales argelinos víctimas de las amenazas y persecuciones de los islámicos en Argelia; se compromete públicamente al lado de los huelguistas de los movimientos de diciembre de 1995. Toma posición en los acontecimientos de la vida política, en marzo del 96, apela a la "desobediencia civil" frente a las leyes Pasqua que endurecen la legislación sobre la inmigración. Apoya a los estudiantes contra la selección en las universidades. Critica la deriva socialdemócrata del gobierno socialista y apela a "una izquierda de izquierda" (1999).

Recibe varios premios: en 1982 es designado miembro del Colegio de Francia. En 1989, nombrado Doctor Honoris Causa de la Universidad Libre de Berlín. Recibe la Medalla de oro del CNRS en 1993, el Premio Erving Goffman, de la University of California-Berkeley en 1996 y el Premio Ernst Bloch de la ciudad de Ludwigshafen

Fallece el 23 de enero de 2002.

Algunas de sus obras

1965: Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía.

1965: Relación pedagógica y comunicación

1966: El Amor al arte. Los museos de arte europeos y su público.

- 1968: El Oficio de sociólogo, con Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude.
- 1970: La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza, con Jean-Claude Passeron.
- 1972: Esbozo de una teoría de la práctica. Precedido por tres estudios de etnología kabília.
- 1977: Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales.
- 1979: La Distinción. Crítica social del gusto
- 1980: El Sentido práctico.
- 1980: Cuestiones de sociología.
- 1982: Lo que hablar quiere decir. La economía de los intercambios lingüísticos.
- 1987: Cosas dichas.
- 1988: La ontología política de Martín Heidegger.
- 1989: La Nobleza de Estado. Grandes escuelas y espíritu de cuerpo.
- 1992: Respuestas. Por una antropología reflexiva.
- 1992: Las Reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario.
- 1993: La Miseria del mundo.
- 1994: Libre intercambio.
- 1994: Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción.
- 1997: Sobre la televisión.
- 1997: Meditaciones pascalianas. Elementos para una filosofía negativa.
- 1997: Los usos sociales de la ciencia.
- 1998: Contrafuegos.
- 1998: La dominación masculina.
- 2000: Palabras sobre el campo político.
- 2000: Las estructuras sociales de la economía.
- 2001: Contrafuegos 2.
- 2001: La edad de la novela parlante (1919-1939), con J. Meizoz.
- 2001: Ciencia de la ciencia y reflexividad.
- 2001: Pensar el arte en la escuela, con I. Champey, C. David.
- 2001: Intervenciones políticas (1962-2000).

1. Su preocupación inicial

En una conferencia pronunciada en 1986 en la Universidad de San Diego, Espacio Social y poder simbólico, caracteriza su trabajo en dos palabras constructivis structuralism o structuralist constructivism, señalando con estructuralismo o estructuralista “que existen en el mundo social mismo, y no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones”. Y con constructivismo quiere señalar “que hay una génesis social de una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamamos habitus, y por otra parte estructuras, y en particular de lo que llamo campo y grupos, especialmente de lo que se llama generalmente las clases sociales” (PS 127).

Es decir, para Bourdieu la ciencia social se ha movido entre dos puntos de vista aparentemente incompatibles, el objetivismo y el subjetivismo. Donde el objetivismo, representado por Durkheim, trata a los hechos sociales como “cosas” y por lo mismo la vida social debe explicarse no por las concepciones que de ella se hacen los que participan, “sino por las causas profundas que escapan a la conciencia”, pero esta corriente no considera que estas representaciones son objeto de conocimiento.

Frente a ella, está la visión subjetivista, representada por Schutz, que “reduce el mundo social a las representaciones que de él se hacen los agentes” convirtiendo así la ciencia social en un “informe de los informes” que producen los sujetos sociales. Las construcciones de la ciencia son construcciones de segundo orden en cuanto que están en continuidad con el conocimiento del sentido común, son por lo mismo ‘construcción de construcciones’ en una línea de continuidad. Aquí no hay ruptura con las prenociones como se plantea en Durkheim, ni con la ideología como lo señala Marx.

Bourdieu intenta superar esta contradicción incorporando ambos puntos de vista en una relación dialéctica, los retoma como dos momentos del análisis: por un lado, el momento objetivista, donde el sociólogo construye las estructuras objetivas, haciendo a un lado las represen-

taciones subjetivas de los agentes, pero sin olvidar la relación de estas estructuras con las representaciones de las que son su fundamento, “constituyen las coacciones estructurales que pesan sobre las interacciones”. Y por otro lado está el momento subjetivista del análisis, donde se retoman las representaciones, que fueron dejadas a un lado en el primer momento del análisis, pero que son las que permiten dar cuenta de las luchas cotidianas, individuales o colectivas, y que son las que tienden a transformar o a conservar esas estructuras objetivas. Estos dos puntos de vista son aprehendidos en relación con las “posiciones en la estructura de los agentes correspondientes” (PS 129). Por lo que resulta artificial considerarlos como momentos opuestos, pues están mutuamente implicados.

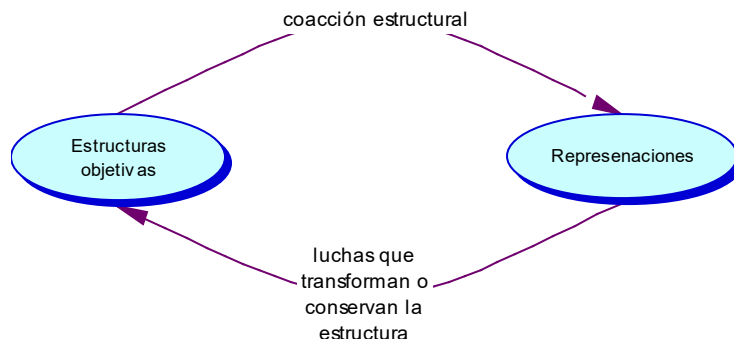


Ilustración 1

Para Bourdieu no se puede superar la contradicción si no se abandona el pensamiento sustancialista que considera como real sólo lo que se le presenta a la “intuición directa en la experiencia ordinaria” (PS 129).

Para escapar al pensamiento sustancialista Bourdieu sugiere la construcción de un cuadro de rasgos pertinentes. Por ejemplo analizar las artes marciales: se toman las distintas instituciones que se dedican a ello y en cuadro de dos columnas, se anota en primera los nombres de las instituciones, en la segunda, las propiedades necesarias que las caracterizan. Esto obliga a investigar si dicha propiedad está o no en las demás instituciones, de tal manera que se van eliminando las superposiciones y se van quedando los rasgos pertinentes que son capaces de discriminar a las distintas instituciones. Se construyen así espacios sociales que “sólo se pueden

conocer bajo la forma de relaciones objetivas muy abstractas, las cuales no pueden palpase ni señalarse con el dedo, constituyen la esencia del mundo social” (TR 171-172).

El pensamiento estructuralista no identifica lo real con la sustancia sino con las relaciones. Visión que ya tenía Durkheim cuando hablaba de la ‘realidad social’ y se refería a ella como “un conjunto de relaciones invisibles” a partir de las cuales “se constituye un espacio de posiciones”, y donde las relaciones se definen unas en relación a las otras.

Pero el estructuralismo se ha movido también en esta dicotomía. Por un lado, la tradición neo-kantiana enfatiza el aspecto activo del conocimiento, trata los diferentes universos simbólicos (mito, lenguaje, arte y ciencia), como “instrumentos para conocer y constituir el mundo de los objetos”, los ubica así como estructuras estructurantes. Un ejemplo es Durkheim que intenta mostrar cómo las formas de clasificación no son formas universales, sino formas sociales relativas a un grupo particular y socialmente determinadas. El sentido del mundo es definido “por el consentimiento o acuerdo de la estructuración de subjetividades (sensus = consensus)”. Las formas simbólicas son estructuras subjetivas.

Por otro lado, los neo-kantianos buscan en el análisis estructural el instrumento metodológico para llegar a la ambición de comprender “la lógica específica de cada una de las ‘formas simbólicas’ que se realizan”, de descubrir la estructura inmanente de cada producción,. Aquí no se enfatiza la actividad productiva de la conciencia sino la estructura estructurada, aquí el lenguaje, siguiendo a Saussure, es la condición de inteligibilidad del discurso. Los objetos simbólicos son estructuras objetivas.

Sin embargo, habría que integrar ambas funciones, pues las estructuras simbólicas “pueden ejercer un poder estructurante sólo porque ellas en sí mismas son estructuradas”. Así el poder simbólico construye realidad y tiende a establecer un orden gnoseológico, donde el significado inmediato del mundo depende de lo que Durkheim llamó conformismo lógico, que es una concepción homogénea del tiempo, espacio, número y causa, que hace posible llegar a acuerdos. La solidaridad social depende así de la entrega de un sistema simbólico que como instrumentos de conocimiento y comunicación hace posible realizar un consenso acerca del signifi-

cado del mundo social, “un consenso que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social” (SPS p 3)

Al construir los grupos para objetivar las posiciones, el pensamiento sustancialista no ve las relaciones, en parte porque los medios que se emplean para construir el espacio social esconden los resultados, y en parte porque los grupos esconden esas mismas posiciones. Por ejemplo, cuando en *La distinción* se aborda a los sectores de la clase dominante el pensamiento sustancialista sólo ve en la descripción que se hace de ellos unos estilos de vida diferente, pero no observa cómo esas posiciones ocupan un espacio en “el campo de poder”; pues las interacciones “esconden las estructuras que en ellas se realizan” (PS 130).

Para ello Bourdieu pone un ejemplo: en las estrategias de condescendencia los agentes que están en una posición superior niegan simbólicamente la distancia social, pero ésta sigue existiendo a pesar de que los que están en la posición inferior profieran frases como ‘es simple’, ‘no es orgulloso’. Ahí está implicada siempre una distancia, y las frases en el fondo la están señalando: ‘es simple, para ser un duque’, ‘no es orgulloso, para ser un profesor universitario’. Lo que sucede es que con esta estrategia de condescendencia, por medio de la denegación simbólica, se tienen las ventajas de la proximidad y de la distancia. (PS 131)

Bourdieu tiene un rompimiento con la teoría marxista que tiende a privilegiar las sustancias en detrimento de las relaciones; y por lo mismo lleva a considerar la clase teórica, construida científicamente, como una clase real, como un grupo efectivamente movilizado.

Las clases en el papel no son clases reales como sucede en Marx, no se pueden “deducir las acciones y las interacciones de la estructura”, por más de que el espacio social está construido con agentes que ocupan posiciones semejantes o vecinas y son sometidos a condicionamientos semejantes y tienen la posibilidades de tener disposiciones e intereses semejantes, por más que estas “disposiciones adquiridas en la posición ocupada implican una adaptación a esa posición, lo que Goffman llamaba el *sense of one's place*” y que en las interacciones, conduce a unas personas a mantenerse en su lugar ‘modestamente’ y a las otras a ‘guardar las distancias’ o a ‘mantener su rango’.(PS 132)

Para tal deducción es necesario pasar al momento subjetivo, pues la “realidad social” de la que hablan los objetivistas es también un objeto de percepción. La ciencia social debe retomar la percepción de esta realidad en función de la posición en el espacio social objetivo. A la ruptura objetivista con las prenociones, las ideologías, la sociología espontánea sigue una segunda ruptura, pero ahora con el objetivismo, pues es necesario introducir, en este segundo tiempo, lo que fue necesario descartar en el momento anterior al construir la realidad objetiva.

En síntesis, podemos decir que la sociología en su momento objetivista es una topología social, es “un análisis de las posiciones relativas y de las relaciones objetivas entre esas posiciones” (PS 130). Pero que esta topología pide necesariamente una sociología de la construcción de las visiones del mundo que muestre cuando menos tres cosas, a) que la construcción se hace “bajo coacciones estructurales”, por eso el mundo familiar tiende a ser percibido como evidente. b) que si es percibido como evidente es porque las estructuras estructurantes son ellas mismas socialmente estructuradas, porque sus habitus, “estructuras mentales a través de las cuales aprehenden el mundo social, son en lo esencial el producto de la interiorización de las estructuras del mundo social” (PS 134); c) y que la construcción social es una empresa colectiva.

Por tanto las representaciones que se hacen los agentes varía no sólo tomando en cuenta la posición en el espacio social sino también su habitus. Donde el habitus es a la vez esquema de percepción de las prácticas y esquema de producción de prácticas, y en los dos casos sus operaciones expresan la posición social desde la cual se ha construido.

Es a través del habitus como tenemos un mundo del sentido común, pues el habitus produce prácticas y representaciones que están disponibles para ser clasificadas, pero sólo por aquellos agentes que posean los códigos necesarios para comprender su sentido, sólo ellos serán capaces de ver la relación entre las prácticas o las representaciones y las posiciones en el espacio social.

El mundo social puede ser construido de diferentes modos, sin embargo se presenta fuertemente estructurado por efecto de un mecanismo simple: el espacio social se presenta bajo la forma de agentes provistos de propiedades diferentes y sistemáticamente ligadas entre sí y estas propiedades, cuando son percibidas por agentes dotados de categorías de percepción, funcionan como signos distintivos. Sucede así que el espacio social tiende a funcionar como espacio simbólico.

Así, la percepción del mundo social es producto de una doble estructuración: a) por el lado objetivo, nos encontramos con que las propiedades atribuidas a los agentes son posibilidades muy desiguales; b) y por el lado subjetivo, porque los esquemas de percepción y de apreciación, “especialmente los que están inscritos en el lenguaje, expresan el estado de las relaciones del poder simbólico” (PS 136)

De esta forma las luchas simbólicas en relación a la percepción del mundo social, pueden tomar dos formas diferentes: a) en el aspecto objetivo, creando representaciones destinadas a hacer ver y hacer valer la posición en el espacio social; b) en el lado subjetivo, tratando de cambiar las categorías de percepción, al imponer un “principio de visión y de división legítimo, es decir por el ejercicio legítimo del efecto de teoría” (PS 137).

Pasemos ahora a trabajar esta integración en la propuesta de Bourdieu.

En una entrevista de 1975 Bourdieu señala cuáles eran los propósitos que estaban empujando la realización de su propuesta en el Oficio del Sociólogo. Primero, existía una intención pedagógica: proponer un manual para los cursos de epistemología que él impartía, pero con la intención de ir más allá del manual y ofrecer un tratado del método sociológico, pero sin que fuera un recetario.

Segundo hacer un balance de sus trabajos en etnología y sociología, pues “tenía la impresión de haber puesto en práctica una metodología que todavía no había encontrado su explicitación” (CO 41-42). Su trabajo en Argelia con el INSEE, (Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos), que como él señala era un grupo muy estricto en técnicas de muestreo

y modelos matemáticos, le había llevado a descubrir que ese grupo estaba encerrado en una tradición burocrático-positivista que les impedía interrogarse “acerca de las operaciones elementales de la investigación” (CO 43).

Esto lo lleva a fundar teóricamente una manera diferente de hacer investigación empírica: por un lado, toma la tecnología de Lazarsfeld, “reconocemos la contribución capital que los metodólogos, y en particular Paul F. Lazarsfeld, han aportado a la racionalización de la práctica sociológica” (OS nota 2, p 13) pero, por otro, la pone al servicio de otra epistemología.

Tercero, su trabajo como maestro le llevó a plantear que existían pasos previos en muchas de las etapas de una investigación y que era necesario explicitarlos. Busca recordar “las implicaciones de toda práctica y “concretar en preceptos prácticos el principio de vigilancia epistemológica” (OS 15). Por ejemplo, la recolección de datos y la codificación. En cuanto a la recolección encuentra que previamente es necesario construir un objeto de investigación, pues es este objeto el que permite reunir los datos. Que si el investigador no construía este objeto, era un objeto no explicitado el que permitiría tal indagación de datos. E igual sucedía en la codificación si previamente no se despejaban las implicaciones de dicha codificación, acababan funcionando criterios no explícitos. Era pues necesario abordar estos previos.

En el oficio del sociólogo es donde se operan e integran todos estos presupuestos, y más en concreto en el habitus del sociólogo, “

Y cuarto y último, había en Bourdieu un deseo de luchar contra dos corrientes: la epistemología positivista y el teoricismo. La primera representada por la escuela de Lazarsfeld, que se imponía en ese momento en Francia, y la segunda simbolizada en escuela de Frankfurt, que sin hacer investigaciones empíricas denunciaba el peligro positivista. Por ello, “había que forzar el polo teórico” (CO 51) contra ese positivismo que se imponía.

Su propuesta es una “sociología empírica fundada teóricamente, una sociología que puede tener intenciones críticas (como toda ciencia), pero que se debe realizar empíricamente” (CO 43).

Para abordar su propuesta Bourdieu no parte de una reflexión sobre las teorías sociológicas sino sobre el método en un diálogo con la epistemología: su esfuerzo se dirigirá a “problematizar la práctica sociológica”, en base a una polémica de la “razón epistemológica” (OS 12). Las operaciones de la práctica sociológica, observación, hipótesis, experimentación, teoría, observación, etc., se someterán a una vigilancia epistemológica.

Al establecer este diálogo lo que busca es inculcar “una actitud de vigilancia que encuentre en el completo conocimiento del error y de los mecanismos que lo engendran uno de los medios para superarlo” (OS 14). Siguiendo a Bachelard, lo que busca es encontrar a partir de la lógica del error la “lógica del descubrimiento”. Canguilhem lo ejemplificaba al expresar cuáles podrían ser los axiomas de Bachelard, y recoge el siguiente: “Una verdad sobre un fondo de error, tal es la forma del pensamiento científico” (OS 115).

Para ello retoma también la preocupación de Comte de no separar el método de la práctica sociológica, “el método no es susceptible de ser estudiado separadamente de las investigaciones en que se lo emplea” (FP 71-72), por eso su propuesta va dirigida a quienes hacen la experiencia de investigación y es a partir de quien ha hecho investigación, y por ello explicita un “sistema de costumbre intelectuales”

Esta reconciliación se opera en el ejercicio auténtico del oficio del sociólogo o, “más exactamente, en el ‘oficio’ del sociólogo, habitus que, en tanto que sistema de esquemas más o menos dominados y más o menos transponibles, no es sino la interiorización de los principios de la teoría del conocimiento sociológico” (OS 16). O dicho de otra forma, el ‘oficio’ de sociólogo es: “una teoría de la construcción sociológica del objeto convertida en habitus” (CO 53).

El centro está en someter a una reflexión, no a la ciencia hecha, sino a la ciencia que se está haciendo. La tarea epistemológica consiste en descubrir las condiciones en las cuales se puede discernir lo verdadero de lo falso, o el paso de un conocimiento menos verdadero a uno más verdadero. Lo que implica que esta tarea de reflexión sobre el método no puede dirigirse al logro de un rigor definido de una vez para siempre, pues como se dijo no se está ante una

ciencia terminada, es “inútil buscar una lógica anterior y exterior a la historia de la ciencia que se está haciendo” (OS 21). Buscar un organon de reglas lógicas sólo conduciría a un efecto de clausura prematura, que haría desaparecer la elasticidad de las definiciones, condición necesaria para el descubrimiento.

Con la propuesta no se está pensando en un rigorismo metodológico pues podría provocar un desplazamiento de la vigilancia epistemológica, que en lugar de reflexionar si los instrumentos miden lo que se desea medir, se persigue la obsesión por una medición más precisa. Se llegaría a un ritual del procedimiento y no a una vigilancia epistemológica. Ni tampoco se está pensando en la obsesión de la coherencia íntegra y universal del sistema de conceptos, pues se llegaría también a una desviación especulativa.

Hacer ciencia no es sólo “interrogarse sobre la eficacia y el rigor formal de las teorías y de los métodos” sino que es también “examinar a las teorías y los métodos en su aplicación para determinar qué hacen con los objetos y qué objetos hacen” (OS 25). No basta remitir a la prueba experimental ni acompañarla de los supuestos teóricos si no se explicitan los obstáculos epistemológicos que se presentan en esa práctica científica.

Por último quiero recoger dos puntos más que no aparecen en la introducción del Oficio del Sociólogo, el primero referido a las condiciones sociales que hacen posible la producción de instrumentos de producción, y el segundo el carácter de enfrentamiento que supone la sociología.

En cuanto al primero, Bourdieu sabe que previo a todo conocimiento riguroso está el “conocimiento de los instrumentos de conocimiento”, lo que implica reconocer que el sociólogo está siempre “expuesto a aplicar al mundo social categorías de pensamiento que han sido inculcadas en su espíritu por el mundo social” (PC 71). Esta problemática le lleva por ejemplo, a investigar en las facultades de letras no sólo las leyes de ese microcosmos social que es el mundo científico, sino también a tratar de ver, “como, a través de estas leyes, se ejercen sobre el pensamiento del sociólogo (y también de otros especialistas) toda suerte de limitaciones cognoscitivas” (PC 71).

Y en cuanto al segundo, el enfrentamiento se da por la sociología realiza una develación de cosas ocultas, de cosas que “ciertos individuos o ciertos grupos prefieren esconder o esconderse porque ellas perturban sus convicciones o sus intereses” (PC 65).

Pasemos ahora a observar cómo Bourdieu va aplicando la crítica epistemológica al proceso de investigación

2. El hecho se conquista

2.1 La ruptura con las prenociones

Para iniciar el proceso de ruptura, Bourdieu parte de las prenociones, que concibe como explicaciones sencillas sobre los hechos sociales, y más precisamente, siguiendo a Durkheim, como “representaciones esquemáticas y sumarias” que se “forman por la práctica y para ella” y que resultan evidentes por las funciones sociales que cumplen.

Como la influencia de estas “nociones comunes” es tan fuerte se deben aplicar todas las técnicas de objetivación para realizar dicha ruptura. Durkheim realizaba una primera ruptura al sustituir las nociones del sentido común por una primera noción científica. La primera tarea del sociólogo es descartar las pre-construcciones de la sociología espontánea y en su lugar construir “el sistema de relaciones que define el hecho científico” (OS 134). Se trata una primera construcción teórica provisoria. La ruptura es inevitable porque el lenguaje común es el principal vehículo de las representaciones comunes de la sociedad, por ello una crítica lógica y lexicológica es el paso previo para la elaboración controlada de las nociones científicas.

El problema no sólo está en el lenguaje, sino también en la relación que sociólogo establece con su objeto, que como toda relación social, nunca es una relación de “puro conocimiento”, pues los datos se le presentan como configuraciones vivas que “tienden a imponérsele como estructuras del objeto” (OS 29). Conocer no es hacer una “lectura de lo real” sino que supone siempre una “ruptura con lo real”. Por ello para desmontar esas totalidades concretas y eviden-

tes es necesario la ayuda del análisis estadístico que hace posible la construcción de relaciones nuevas. Hay en todo el proceso una “impugnación decisoria y metódica de las apariencias” (OS 30).

Un ejemplo de ello lo muestra cuando analiza la delegación política por la cual una persona da poder a otra persona y con ello le autoriza a actuar y hablar en su lugar y más en concreto cuando el mandatario es depositario de poderes de una muchedumbre, lo que le permite actuar con un “poder trascendente” sobre cada uno de sus mandadores.

Esta acción oculta o disimula un círculo original: por un lado está la persona moral que puede actuar como sustituto del grupo: “el grupo hace al hombre que habla en su lugar”, pero por otro, el portavoz hace al grupo, y donde esta relación circular permite que el portavoz pueda “aparecer y aparecerse como ‘causa sui’ pues él es la causa de lo que produce” Estos fetiches políticos¹¹ son “gentes, cosas, seres, quienes parecen no deber sino a ellos mismos una existencia que los agentes sociales han dotado”. (FP 2)

Así la delegación se convierte en un “acto de magia que permite hacer existir lo que no era sino una colección de personas plurales” lo que implica que para acceder a la existencia colectiva “no hay otro camino sino pasar por el portavoz” (FP 5-6)

De aquí se sigue una idolatría política, pues el valor del político aparece como una “misteriosa propiedad objetiva de la persona, un encanto, un carisma; el ministerium aparece como mysterium” (FP 2).

Esta autoconsagración del mandatario ocurre a través de varias estrategias: a) disimulando la dominación sobre sus miembros al buscar cancelarse en el grupo y decir: ‘yo no existo sino por el grupo’. El imperio lo disimula afirmándose como un simple ministro. Y esta es la defenición misma del poder simbólico, un poder que supone “el desconocimiento de la violencia que se ejerce a través de él” (FP 7). b) Volviéndose necesario, es decir, para autoconsagrarse

¹¹ “Productos de la cabeza del hombre que aparecen como dotados de una vida propia”, según la fórmula de Marx, aunque como señala Bourdieu este análisis en Marx no apunta al fetichismo político.

debe producir la necesidad de su propio producto, y debe producir la dificultad que nada más él pueda resolver. El mandatario opera así, siguiendo a Nietzsche, “la transformación de sí en sagrado” deviene así en “la medida de todas las cosas”.

Y a partir de aquí opera el “efecto de oráculo” gracias al cual el portavoz hace hablar al grupo que representa, ocurriendo así un desdoblamiento de la personalidad: “el yo, se sacrifica en provecho de una persona moral trascendente”. En este proceder hay una “ventriloquia usurpadora”, se hace hablar al pueblo a quien se representa, pero produciendo a la vez “el mensaje y el escudriñamiento del mensaje”, haciendo creer que “el yo es otro”, que el portavoz es un simple sustituto simbólico del pueblo. El interés individual se hace pasar por el interés del grupo.

2.2 La ruptura con la ilusión de la transparencia.

No basta la ruptura con las prenociones si no se atacan también los principios que sustentan a la “sociología espontánea”, es decir su filosofía del conocimiento de lo social y su filosofía de la acción humana. Lo cual implica plantear otra teoría del conocimiento de lo social.

Porque sin esta teoría alterna sobre el conocimiento de lo social se rechazarán las prenociones, pero reaparecerán al intentar construir un discurso científico, pues éste se elaborará sobre los “presupuestos inconscientemente asumidos, a partir de los cuales la sociología espontánea engendra esas prenociones” (OS 30).

Esta filosofía espontánea del conocimiento de lo social, a la que Bourdieu denomina “artificialismo”, y califica como “representación ilusoria”, supone que es posible para el científico comprender y explicar la génesis de los hechos sociales, como dice Durkheim, “mediante el solo esfuerzo de su reflexión personal” pues para ello cuenta con una especie de “ciencia infusa” que siente corroborada por su familiaridad con lo social.

Le parece a Bourdieu que esta crítica es similar tanto a la que realizaba Durkheim cuando señalaba que los hechos sociales ‘tienen una manera de ser constante, una naturaleza que no de-

pende de la arbitrariedad individual y de donde derivan las relaciones necesarias’ ; como a la señalada por Marx cuando rompía con la ilusión de la transparencia: ‘Creemos fecunda la idea de que la vida social debe explicarse, no por la concepción que se hacen los que en ella participan, sino por las causas profundas que escapan a la conciencia’. Esta ilusión también la denomina la ilusión del conocimiento inmediato (CO 47)

Para contrarrestar esta filosofía espontánea Bourdieu establece el principio de la no-conciencia, pero no expresado en el “vocabulario de lo inconsciente” pues no se trata de una tesis antropológica, sino expresado como postulado metodológico que busca precisamente “apartar la ilusión de que la antropología pueda constituirse como ciencia reflexiva y definir, simultáneamente, las condiciones metodológicas en las cuales puede convertirse en ciencia experimental” (OS 32). Es decir, este principio lo que busca es destruir el artificialismo, la ilusión del saber absoluto, y recordarle así a la “objetivación científica” que no puede ponerse en lugar de “Dios padre”, como lo señala en el *Homo Academicus*. Al poner en duda este saber absoluto “que es inherente a la posición del sabio” (CO 47) lo que está planteando es que es indispensable una sociología de la sociología.

La sociología espontánea renace en la sociología científica porque tiene a la base un “humanismo ingenuo” que le ha prometido al sujeto que es “dueño y propietario de sí” que no tiene otro determinismo “que el de sus propias determinaciones (incluso si las considera inconscientes)”, humanismo que opera como una “reducción sociologista” o “materialista” que impide establecer que el “sentido de las acciones más personales y más ‘transparentes’ no pertenecen al sujeto que las ejecuta sino al sistema total de relaciones en las cuales y por las cuales se realizan”. (OS 33). Y es lo que expresaba Durkheim cuando en *La División del trabajo social*, expresaba que “los hechos sociales no son el simple desarrollo de los hechos psíquicos, sino que estos últimos son, en gran parte, la prolongación de los primeros en el interior de la conciencia”¹²

¹² Citado por Bourdieu, *De la división del trabajo social*, París, 1960, p 341

Ante este “humanismo ingenuo” retoma el “principio de la no conciencia” y lo formula positivamente y lo denomina sistema de relaciones objetivas: “las relaciones sociales no podrán reducirse a relaciones entre subjetividades animadas de intenciones o ‘motivaciones’ porque ellas se establecen entre condiciones y posiciones sociales y tienen, al mismo tiempo, más realidad que los sujetos que las ligan”.(OS 33). Lo que hace el humanismo ingenuo es reducir las relaciones sociales a la representación que de ella se hacen los sujetos y con ello creen en nombre de un artificialismo práctico “que se pueden transformar las relaciones objetivas transformando esa representación de los sujetos” (OS 33). Desde esta epistemología no se pueden privilegiar las “representaciones de los individuos” por encima de las “relaciones objetivas en las cuales están inscritas” (OS 34).

Dicho con un ejemplo, el principio explicativo de una organización no está en las actitudes, opiniones o aspiraciones individuales, sino en la “lógica objetiva” de la organización que proporciona el principio capaz de explicar esas actitudes, opiniones y aspiraciones.

Para terminar este apartado aún falta precisar como este principio que rechaza todos los intentos por “definir la verdad de un fenómeno cultural independientemente del sistema de relaciones históricas y sociales del cual es parte” (OS 35), choca con el concepto de “naturaleza humana” de la filosofía esencialista, que vive seducida por el esquema de pensamiento según el cual “no hay nada nuevo bajo el sol”.

Le parece que el concepto de “naturaleza humana” está presente cada vez que se transgrede el precepto de Marx cuando prohíbe “eternizar en la naturaleza el producto de la historia” o con precepto de Durkheim que “exige que lo social sea explicado por lo social” (OS 35), aclarando que la propuesta de Durkheim debe tomarse bajo dos condiciones: sin pretender la reivindicación de un ‘objeto real’ distinto del de las otras ciencias del hombre y sin querer explicar sociológicamente todos los aspectos de la realidad humana, sino tan sólo la “decisión metodológica de no renunciar anticipadamente al derecho de la explicación sociológica” (OS 36)

2.3 Ruptura con los esquemas de interpretación

A la sociología no le basta con denunciar la “ilusión de la transparencia” ni con poseer los principios capaces de romper con los supuestos de la sociología espontánea, pues el lenguaje común, en su vocabulario y en su sintaxis, encierra toda una filosofía de lo social que resurge cuando se llega a la elaboración científica. Hace falta aún proporcionar armas a la “vigilancia epistemológica” para evitar “el contagio de las nociones por las prenociones” hace falta el análisis de la lógica del lenguaje común que le permita al sociólogo “redefinir las palabras comunes dentro de un sistema de nociones expresamente definidas y metódicamente depuradas, sometiendo a la crítica las categorías, los problemas y los esquemas que la lengua científica toma de la lengua común” (OS 38),

Es decir, los esquemas de interpretación están tomados a menudo del orden físico o biológico, y por ello “corren el riesgo de transmitir, con el pretexto de la metáfora y de la homonimia, una filosofía inadecuada de la vida social y, sobre todo, de desalentar la búsqueda de la explicación científica proporcionando sin mayores esfuerzos una apariencia de explicación” (OS 39)

El problema está en que la mayor parte de los esquemas metafóricos son comunes tanto a las palabras ingenuas como al discurso científico, y esta doble pertenencia, les da una “eficacia pseudoexplicativa”. Bajo la jerga científica ocultan el origen común y evaden la refutación, tanto porque proponen de inmediato una explicación global y evocan experiencias cotidianas o porque remiten a una “filosofía espontánea de la historia”.

No se trata de renunciar a los esquemas analógicos sino de usarlos científica y metódicamente, de realizar una “ruptura epistemológica” que establezca una diferencia entre las explicaciones científicas del funcionamiento social de aquellas “artificialistas” o “antropomórficas”

2.4 Ruptura con la tradición.

El sociólogo está limitado por los “oscuros esfuerzos” que exigen las continuas rupturas y por las incitaciones del sentido común no ha establecido una teoría científica constituida sino tan sólo una tradición. lo que lleva a que unos se lancen a una práctica “que busca encontrar en sí misma su propio fundamento teórico” y a que otros mantengan con la tradición un intento de compendio de las contribuciones teóricas de los padres fundadores.

Ante estas teorías tradicionales también hay que realizar una ruptura, pues amenazan con imponer sus problemáticas, sus temáticas y sus esquemas de pensamiento, pues estas construcciones complejas “toman de la lógica del sentido común no sólo sus esquemas de pensamiento sino también su proyecto fundamental” (OS 47). Es decir, estas teorías no han efectuado la ruptura que caracteriza al verdadero espíritu científico con “la simple idea de orden y clasificación” como lo señala Bachelard.

Proceder a base de sumar todos los conceptos heredados por la tradición y todas las teorías consagradas, es desconocer que “la verdadera acumulación supone rupturas, que el progreso teórico implica la integración de nuevos datos a costa de un enjuiciamiento crítico de los fundamentos de la teoría que aquellos que ponen a prueba”. O Dicho en otras palabras, “la historia de una ciencia es siempre discontinua porque el refinamiento de la clave de desciframiento no continúa nunca hasta el infinito sino que concluye siempre en la situación pura y simple de una clave por otra” (OS 48)

Por último, la “teoría del conocimiento sociológico¹³” mantiene con la “teoría del sistema social” no una relación de todo o nada, es decir ni mantiene con los “padres fundadores” una reelaboración indefinida de sus contribuciones, ni busca encontrar en la práctica “su propio fundamento teórico”

La teoría no juega el papel que la representación tradicional o la representación positivista le asignan, “representar tan completa, sencilla y exactamente como sea posible un conjunto de

leyes experimentales” sino la de “asegurar la ruptura epistemológica y concluir en el principio que explique las contradicciones, incoherencias y lagunas y que sólo él hace surgir en el sistema de leyes establecidas” (OS 49). En el fondo, como decía Keynes, refiriéndose a su teoría económica, la teoría no es un “cuerpo de conclusiones establecidas” sino un método, un instrumento de la mente que “ayuda a quien esté dispuesto a sacar conclusiones correctas”¹⁴

La relación es más bien mutuo interjuego, pues la teoría del conocimiento sociológico “es el principio generador de las diferentes teorías parciales de lo social” y por lo mismo el “principio unificador del discurso propiamente sociológico que hay que cuidarse de confundir con una teoría unitaria de lo social” (OS 50).

Esto implica reconocer que en toda investigación parcial se encarna una teoría y en toda investigación se actualiza una teoría.

3. El hecho se construye

Bourdieu hace una precisión, construir un objeto no equivale a ‘hacer un proyecto de investigación’, pues la construcción no es algo que se hace al inicio y de una vez por todas, sino que es un trabajo “en todos los minutos de la investigación, por una serie de pequeñas correcciones”, (CO 53), pero sin con ello indicar que se enfrenta al objeto sin ningún tipo de armas.

Significa también aceptar que lo real es relacional, “que lo que existen son las relaciones” (CO 53), lo que implica que por ejemplo al estudiar una universidad no se estudia un objeto solo, sino una universidad que está en relación con otras universidades, que está inscrita en un espacio, lo cual llevará luego a problemas frente a estadísticas no comparables, “así son de grandes las dificultades que hay que superar para asir empíricamente el objeto construido” (CO 54).

Si su propuesta va encaminada a la construcción del objeto, la siguiente pregunta gira en torno a cómo delimitar el objeto y por lo mismo qué hace la diferencia entre una ciencia y otra.

¹³ Bourdieu la entiende como un “sistema de normas que regulan la producción de todos los actos y de todos los discursos sociológicos posibles, y sólo de éstos” (OS 50)

Lo primero es recoger la diferencia de proceder: la “percepción ingenua” trabaja en base a lo que considera un objeto “real”, que delimitó de la realidad; la investigación científica se organiza en torno a un objeto construido, que no es sino un “sistema de relaciones expresamente construido” (OS 52). En este sentido Bourdieu retoma a Saussure cuando señala que “el punto de vista crea el objeto”.

Si no se trata de “delimitar” sino de “crear” entonces la división de las ciencias no parte de una “división real de lo real” (OS 52) sino como dice Weber de la delimitación de “las relaciones conceptuales entre problemas”¹⁵.

En este punto Bourdieu intenta rescatar el principio de Durkheim según el cual “hay que considerar los hechos sociales como cosas”, señalando que no se trata de “asignar al objeto un status ontológico” sino de “precisar una actitud mental”.

En síntesis, la ciencia se construye al construir su objeto, y este proceso se realiza en contra del sentido común, en contra del objeto “real” preconstruido por la percepción. Sólo se puede definir y construir “en función de una problemática teórica que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos de la realidad puestos en relación por los problemas que le son planteados” (OS 54). Si el acto es construir eso supone que se va a la realidad con hipótesis y con instrumentos de construcción.

3.1 Los datos

En este sentido la relación entre teoría y práctica que se da en el proceso de investigación va, como lo señala Bachelard, “de lo racional a lo real y no a la inversa, de la realidad a lo general”, es decir lo real no tiene la iniciativa, pues “sólo puede responder si se le interroga” (OS 55). Lo que implica que los hechos están en función de la teoría para la cual y por la cual fueron creados.

¹⁴ Citado por Bourdieu (OS 49), *Cambridge Economic Handbooks*

¹⁵ Citado por Bourdieu, Max Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*.

Es importante tomar en cuenta este punto, porque cuando se recoge un material en función de otra problemática, por más neutralidad que se le quiera brindar, hay que saber que se está ante “hechos contruidos” y no ante “datos” y que éstos sólo pueden “responder completa y adecuadamente a los interrogantes para los cuales y por los cuales han sido contruidos” (OS 55). La vigilancia epistemológica exige pues, explicitar la problemática y los principios de construcción del objeto que están comprendidos tanto en ese material como en el tratamiento con el cual se le aborda. Los datos se reúnen en función del objeto que se construye.

Con frecuencia se olvida lo que decía Poincaré: de que “los hechos no hablan” a pesar de que las ciencias del hombre se ocupen de un objeto que habla. Olvidarlo es correr el riesgo de sustituir las preconiciones del investigador por las preconiciones de sus informantes. Por eso el sociólogo debe aceptar “la construcción controlada y consciente de su distancia a lo real y de su acción sobre lo real” (OS 58).

3.2 Las hipótesis

Lo anterior lleva a reconsiderar las hipótesis, pues toda práctica científica implica supuestos teóricos, y por ello el sociólogo o se mueve entre interrogantes inconscientes, y por lo mismo “incontrolables e incoherentes”, o se mueve entre un cuerpo de hipótesis metódicamente contruidas con miras a la prueba experimental.

No se puede esperar que las hipótesis sean producto de generación espontánea, o que el conocimiento de los hechos conduzca de modo automático a la formulación de hipótesis, (como lo piensa el positivismo), pues proceder así es quedar expuesto a las facilidades del “intuicionismo”, y al formalismo de la pura especulación, y con ello sólo se consigue una evasión ilusoria “de los condicionamientos del lenguaje o de los controles de la ideología”.(OS 73)

El empirismo renuncia a este deber y derecho de construir el objeto porque tiene una “filosofía espontánea” que percibe la acción humana como “expresión de una deliberación consciente y voluntaria, transparente en sí misma”, como si los sujetos pudieran guardar la verdad objetiva

de su comportamiento y como si las representaciones que los sujetos se hacen de sus decisiones o de sus acciones no debiera nada a las racionalizaciones retrospectivas.

Eludir la tarea de construir los hechos “en función de una problemática teórica”, implica estar dominado por una construcción que se desconoce e implica recoger discursos ficticios que elaboran los objetos que hablan.

3.3 Técnicas de registro

No se puede realizar el ideal empirista del registro sin supuestos, pues aun los instrumentos y técnicas de registro, “son teorías en acto, en calidad de procedimientos de construcción, conscientes o inconscientes, de los hechos y de las relaciones entre los hechos” (OS 60) De acuerdo a la teoría del objeto y a la definición de los objetivos es como se selecciona, por ejemplo una técnica de muestreo. Ni un análisis del discurso, con todos los instrumentos de video disponibles, se pueden reducir al análisis del registro, si ignoran “el espacio social en el que se produce el discurso” y las “estructuras que lo determinan” (CO 45)

La ilusión de que las operaciones puestas en juego en la investigación son axiológicamente neutras y por lo mismo “epistemológicamente neutras” lleva la discusión al ámbito de los supuestos ideológicos o de los valores últimos comprometidos en la investigación, pero evita que se haga una discusión epistemológica en el ámbito de las técnicas. Y para ello el ejemplo de las encuestas viene a cuento: cuando el investigador no se interroga sobre las distorsiones específicas que produce una relación social tan artificial como es la encuesta, que rompe la reciprocidad del diálogo habitual, incita a los sujetos “a producir un artefacto verbal”. Al no cuestionar estas técnicas no advierten “que las técnicas de encuesta son también técnicas de sociabilidad socialmente calificadas” (OS 62). Y como señala, si escoge una técnica de correspondencias es porque es una técnica relacional que corresponde a su concepción de realidad. Así pues “no se puede dissociar la construcción del objeto de los instrumentos de construcción del objeto” (CO 55).

En tanto no hay registro perfectamente neutral no existe tampoco una pregunta neutral. Por ello si el sociólogo es inconsciente de la problemática que incluye en sus preguntas, entonces tampoco comprende la problemática que los sujetos incluyen en sus respuestas. Si no es consciente de las categorías que introduce en la pregunta tampoco será consciente de las categorías que introducen los interrogados. Estamos así ante una “comunicación de inconscientes” (CO 60).

Por ello el cuestionario más cerrado no garantiza necesariamente la univocidad de las respuestas, pues la misma pregunta no tiene el mismo sentido para sujetos sociales distanciados por diferencias de cultura aunque se encuentren unidos por pertenecer a una clase y, además, las diferentes lenguas no difieren sólo por la extensión de su léxico o su grado de abstracción, sino también por la temática y problemática que transmiten. El cuestionario es uno de los instrumentos de la observación, cuyas ventajas metodológicas “no deben disimular sus límites epistemológicos” (OS 67)

3.4 Tratamiento de la información

Pasemos ahora al tratamiento de la información, pues éste también implica una elección epistemológica e incluso una teoría del objeto. Por ejemplo, hablar de estratificación social implica una teoría que permite codificar los indicadores de la posición social o demarcar las categorías; hablar de taxonomía es tener también una teoría que permite una división de las alternativas; ignorar dicha teoría lleva a concluir que es el método el que permite descubrir relaciones entre los “datos”, y no permite descubrir que es una teoría inconsciente, o una ideología, la que está operando.

Incluso el análisis multivariado, aunque parece el más apto para aplicarse en todos los tipos de relaciones cuantificables, también debe ser sometido a la interrogación epistemológica, pues aislar una variable para captar su eficacia no implica que se capte la eficacia de esa variable al insertarse en la estructura, ni que al obtener un corte sincrónico no se deje escapar lo que el sistema debe a su diferente trayectoria biográfica.

Es difícil determinar los principios que permiten la utilización de una técnica tomando en cuenta los supuestos lógicos o sociológicos y más difícil que se plasmen en la práctica. Es decir, establecer los principios de los principios, establecer el fundamento de la teoría del conocimiento sociológico es tan opuesto a la epistemología espontánea que pueden ser constantemente transgredidos en nombre de los mismos principios de los cuales se les cree sacar partido.

El mismo principio de la neutralidad ética puede inducir al error epistemológico que se aspira prevenir. Por ejemplo, un relativismo cultural simplista puede considerar todos los comportamientos culturales ignorando las diferencias de valores que los sujetos sociales establecen entre las obras culturales, “como si no fuera preciso referir siempre las conductas culturales a los valores a los cuales se refieren objetivamente para restituirles su sentido propiamente cultural” (OS 71). Ignorarlo lleva a desembocar en el mismo resultado que etnocentrismo ético: sustituir su propia relación valoral por la relación que los sujetos sociales mantienen objetivamente con sus valores.

En síntesis, renunciar a ser el “sujeto científico de su sociología” es condenarse a construir “artefactos”, a generar construcciones vergonzosas que son una caricatura del hecho metódica y conscientemente construido. No se puede obrar como si todos los objetos a construir fueran apreciables por una sola y misma técnica o indiferentemente por todas las técnicas. Las técnicas contribuyen al conocimiento del objeto “sólo si la utilización está controlada por una reflexión metódica sobre las condiciones y límites de su validez, que depende en cada caso de su adecuación al objeto, es decir a la teoría del objeto” (OS 72). Como señala Claude Bernard “el método por sí mismo no engendra nada”,

3.5 Las analogías como parte del desafío imaginario

La pregunta gira ahora en torno a las técnicas que permitan la construcción del objeto. Contra el positivismo que espera que la inducción a partir de los hechos le conduzca de modo automático a la formulación de hipótesis, la alternativa es el “desafío imaginario lanzado a los hechos”; la conquista sólo puede hacerse a base de un “golpe de estado teórico” (OS 73).

Pero ¿cómo evadir la “pura especulación” o los controles del lenguaje y de la ideología?

Weber buscaba en el “tipo ideal”, una guía para la construcción de hipótesis, una ficción coherente que le permitiera confrontarse con lo real, que le ofreciera la posibilidad de comparar y medir una situación o una acción. A Bourdieu le parece que esta técnica es irremplazable en la construcción de hipótesis, a condición de eliminar las ambigüedades que deja subsistir Weber al identificar el tipo ideal con el modelo, en el sentido de caso-ejemplo o caso-límite. Es decir, el tipo ideal no es en sí mismo ni por sí mismo una muestra reveladora que bastaría copiar para así conocer la verdad de la colección íntegra, “sino un elemento de un grupo de transformaciones refiriéndolos a todos los casos de la especie del cual es uno privilegiado”. (OS 75). No existe el tipo ideal en el sentido de muestra reveladora que hace ver lo que se busca.

Sólo con una vigilancia epistemológica este instrumento puede llevar a la construcción de hipótesis. En el fondo la sociología tiene por especificidad no poder construir su objeto son en base al procedimiento comparativo de la analogía. Y para ello puede ayudarse con “hipótesis de analogías de estructura entre los fenómenos sociales y los fenómenos ya establecidos por otras ciencias” (OS 76). Con ello se sitúa en la misma propuesta de Durkheim cuando procura “investigar si una ley, establecida por un orden de hechos, no se encuentra en otra parte”.

En conclusión, las analogías no sólo permiten la ruptura con los datos preconstruidos “que pretenden insistentemente ser considerados en sí mismos y por sí mismos” sino que también el principio de la “construcción hipotética de relaciones entre las relaciones” (OS 76).

3.6 Los modelos y la teoría.

Retomando la anterior crítica a los positivistas Bourdieu hace una precisión: el modelo no es una “copia de lo real” que se obtendría por un simple procedimiento de ajuste y extrapolación, sino que es un “sistema de relaciones entre propiedades seleccionadas, abstractas y simplificadas, construido conscientemente con fines de descripción, de explicación o previsión y, por ello, plenamente manejable” (OS 77). Pues no se trata de trabajar con “modelos mecánicos”,

pues éstos sólo conducen, como señala Duhem a “una puesta en forma de un saber previo que tienden a imponer su lógica propia, evitando así investigar la lógica objetiva que se trata de construir”. Hay que tener en cuenta también, como ya se mencionó anteriormente, los obstáculos que transmite el lenguaje en sus metáforas.

Al hablar de analogía no se está pensando en semejanza, por ello no se proponen modelos miméticos, que sólo captan “las semejanzas exteriores” sino modelos analógicos que “buscan la comprensión de los principios ocultos de las realidades que interpretan” (OS 78).

Sin duda que la formalización ayuda en la construcción de hipótesis, ya sea por la claridad de sus conceptos, o por la función crítica al mostrar la coherencia de su sistema, o incluso por cierta función heurística al permitir la exploración sistemática de lo posible, pero no está en esta formalización el valor explicativo de los modelos, sino en los “principios de su construcción”. Sin control epistemológico la formalización “puede consagrar evidencias del sentido común en lugar de condenarlas”, puede introducir proposiciones de la sociología espontánea y con ello ahorrar el trabajo de abstracción, “que es el único capaz de “romper con las semejanzas aparentes para construir las analogías ocultas” (OS 79):

En ‘Razones Prácticas’ explica el proceso que siguió para elaborar un modelo: se trata de aprehender estructuras, principios, mecanismos (como pueden ser los principios de construcción del espacio social y los mecanismos de reproducción de este espacio), que escapan tanto a la mirada indígena como a la mirada forastera, para luego representarlos en un modelo que aspira a una validez universal. Establecido el modelo se podrán señalar “las diferencias reales que separan tanto a las estructuras como las disposiciones (los habitus) y cuyo principio no hay que indagar en las singularidades de las naturalezas –o de las ‘almas’- sino en las particularidades de historias colectivas diferentes” (RP 13)

La captación de las homologías estructurales no siempre tiene necesidad de apelar al formalismo para fundamentarse y para mostrar su rigor, basta con renunciar “a querer encontrar en los datos de la intuición sensible el principio que los unifique realmente y someter las realidades comparadas a un tratamiento que las hace igualmente disponibles para la comparación”

(OS 80). La analogía no se establece entre “cosas” que se ofrecen a la percepción ingenua, sino entre “objetos conquistados contra las apariencias inmediatas y contruidos mediante una elaboración metódica” (OS 80).

Dicho en otras palabras, la fuerza del modelo no está en la formalización sino en su poder de ruptura y de generalización. La construcción de un modelo “permite tratar diferentes formas sociales como otras tantas realizaciones de un mismo grupo de transformaciones y hacer surgir por ello propiedades ocultas que no se revelan sino en la puesta en relación de cada una de las realizaciones con todas las otras, es decir por referencia al sistema completo de relaciones en que se expresa el principio de su afinidad estructural” (OS 80).

En conclusión, Las “metáforas científicas” no son comparaciones suscitadas por la “ semejanza de los contenidos” sino procedimientos que conducen a los principios de las homologías estructurales”, a los “principios generadores y unificadores de un sistema de relaciones”. Estas “teorías en miniatura” son “gramáticas generadoras de esquemas” que “proporcionan el principio de los problemas y de cuestionamientos indefinidamente renovables” (OS 81).

3.7 La construcción y el efecto teoría.

Un ejemplo de construcción es la propuesta de Marx sobre las clases sociales. Para Bourdieu, Marx, ejerció más que ningún teórico, el efecto teoría que es propiamente un efecto político que “consiste en mostrar (theorein) una ‘realidad’ que no existe completamente mientras no se le conozca y reconozca” (RP 23), sin embargo, olvidó inscribir ese efecto en su teoría. Y al olvidarlo no pudo pasar de la clase-sobre-el-papel a la clase ‘real’. Para dar el paso se necesita una labor política de movilización que lleve a un desenlace la “lucha de clasificaciones”, que imponga una manera de ver..

No basta que en una sociedad exista la diferencia para afirmar que existen las clases, pues “lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en punteado, no como algo dado sino como algo que se trata de construir” (RP25).

4. El proceso de investigación como un todo.

Podemos hablar, en base a una utilidad pedagógica, que la investigación está compuesta de fases sucesivas: observación, hipótesis, experimentación, teoría, observación, etc, pero señalando que en cada una de estas operaciones está presente todo el ciclo de los actos epistemológicos (ruptura, construcción, comprobación), ya que cada uno de estos actos no corresponde a un instrumento específico. Así por ejemplo, el modelo teórico implica construcción y ruptura: ruptura con las semejanzas fenomenales para construir analogías profundas y ruptura con las relaciones aparentes para construir relaciones entre las apariencias.

El punto es la integración jerárquica de los actos epistemológicos, pues ellos permiten el análisis del error y las condiciones que lo hacen posible. Por ello no hay contradicción al insistir en los riesgos y el valor por ejemplo de la formalización, como se mencionó en las páginas anteriores, o cuando en el simbolismo, peligroso porque puede disimular la subordinación a la sociología espontánea, también puede contribuir a ejercer su poder de control de las relaciones construidas sobre las relaciones aparentes.

Es decir, la misma intuición, que es condenada cuando cree captar por una suerte de “intuición central” la lógica unitaria y única de una cultura, puede ejercer una función científica si está controlada, pues sugiere hipótesis, o permite indagar propiedades y relaciones que constituyen una “protección con la atomización del objeto”, o incluso contribuye al control epistemológico de las demás operaciones cuando le recuerda al sociólogo su “objetivo de recomponer las interrelaciones que determinan las totalidades construidas” (OS 85).

Esta misma reflexión epistemológica rompe con la epistemología espontánea e invierte la relación entre teoría y experimentación. Así la más elemental de las operaciones, la observación, se hace cada vez más científica cuando los principios teóricos que la sostienen son más conscientes y sistemáticos. Así lo muestra Noam Chomsky cuando señala que determinar datos valederos y pertinentes “depende de su posible inserción en una teoría sistemática”; o lo mismo hace Freud cuando recuerda que aun en la etapa de descripción “es imposible evitar la

aplicación de ciertas nociones abstractas”; o sucede como señala Panofsky sólo se observan hechos a partir de una hipótesis teórica que de otra manera pasaban desapercibidos.

Igual sucede con la experimentación: no hay experimentación que no implique principios o supuestos teóricos. Pues como señala Max Planck la experiencia no es otra cosa que una pregunta dirigida a la naturaleza, y la medida, la lectura de la respuesta. Por ello una experimentación exitosa no está en el establecimiento de un “acuerdo puro y simple con los hechos” sino en que puede atestiguar el valor explicativo y el poder deductivo de una teoría, en que muestra la capacidad de la teoría para “generar un cuerpo sistemático de proposiciones susceptibles de encontrar confirmación o invalidación en la prueba de los hechos” (OS 87).

Cuando se somete la hipótesis a verificación e incluso cuando está verificada o desmentida, no se ha terminado con la teoría ni con la construcción de hipótesis, pues toda experiencia correctamente realizada tiene por efecto intensificar la dialéctica de la razón y de la experiencia, pero sólo a condición de que se sepa pensar adecuadamente los resultados –aun los negativos- que produce e interrogarse sobre las razones que obligan a los hechos a decir no. Como dice B. Russell, lo méritos de una prueba radican en que infunde cierta duda sobre el resultado que produce. El fracaso y la confirmación serán decisivas en la medida que permitan la reconstrucción de la teoría en un sentido positivo.

No hay operación por parcial que sea que no se encuentre entre la dialéctica entre la teoría y la verificación. Por ejemplo, al elaborar una codificación las hipótesis implicadas en el cuestionario deben ser retomadas y modificadas al contacto con los hechos, y no tiene sentido detener la codificación al terminar el cuestionario, pues se pierde la oportunidad de ajustar

No bastan las minucias rutinarias para captar ciertos hechos, se debe también cuestionar el uso rutinario de los instrumentos, pues el automatismo de pensamiento es tan peligroso como la ilusión de la creación sin apoyo ni control. El refinamiento de las técnicas de comprobación y de prueba puede, si no se acompaña de una redoblada “vigilancia teórica”, “conducir a ver cada vez mejor en cada vez menos cosas” (OS 90).

La teoría debe su posición, en la jerarquía de las operaciones concretas de la investigación, al hecho de que “actualiza el primado epistemológico de la razón sobre la experiencia”, y “en virtud de la sistematicidad que la caracteriza” (OS 91), por eso constituya la condición fundamental de la ruptura, de la construcción y de la experimentación, pues sólo ella puede a) oponer una resistencia organizada de un cuerpo sistemático de conceptos y relaciones determinadas tanto por la coherencia de lo que excluye como por la coherencia de lo que establece; b) construir el sistema de hechos entre los cuales establece una relación sistemática; c) dar a la experimentación el pleno poder de desmentir, presentándole un cuerpo de hipótesis tan sistemático como íntegramente esté expuesto en cada una de ellas.

5. Condiciones sociales que hacen posible la ruptura

Los análisis precedentes concluyen en negar a la sociología un status epistemológico de excepción y en urgir una ruptura epistemológica por el hecho de que los límites entre el saber común y la ciencia son imprecisos. Y además, como el error no puede desvincularse “de las condiciones sociales que lo hacen posible” (OS 99), por ello hay que preguntarse “sobre las condiciones sociales que harían posible o aun inevitable la ruptura con la sociología espontánea y la ideología”.

Por eso sólo en la sociología del conocimiento sociológico el sociólogo encuentra el instrumento que le da fuerza a la crítica epistemológica, “tratando de poner al día los supuestos inconscientes y las peticiones de principio de una tradición teórica” (OS 99).

Entre los supuestos que el sociólogo debe al hecho de ser un sujeto social, el más fundamental es el de la “ausencia de supuestos”, que caracteriza al etnocentrismo, donde el investigador “se desconoce como sujeto producto de una cultura particular” y donde “no subordina toda su práctica a un cuestionamiento continuo de este arraigo” (OS 104). Se vuelve así vulnerable a la “ilusión de la evidencia inmediata”, y acaba introduciendo su “ethos de clase”.

Hay que alejar la esperanza utópica de que cada uno puede liberarse de las ideologías que inciden en su investigación por la sola virtud de reformar decisivamente un juicio que está so-

cialmente condicionado o por un ‘auto-socio-análisis’ que no tendría otro fin que el autosatisfacerse en y por el socio-análisis de otros” (OS 106). Es decir la objetividad de la ciencia no puede descansar en la objetividad de los científicos. Hace falta establecer 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” (OS 106)

La pregunta referida a si la sociología es una ciencia o no debe sustituirse entonces por la pregunta sobre “el tipo de organización y funcionamiento de la fortaleza científica, más favorables a la aparición y desarrollo de una investigación sometida a controles estrictamente científicos” (OS 107):

El punto es establecer “sistema de controles cruzados” (OS 109) que tienden a constituir y reforzar la aptitud de vigilancia epistemológica.

6. La construcción.

Bourdieu reconocerá que en El Oficio del Sociólogo , “se repite sin cesar que hay que construir pero sin jamás mostrar prácticamente cómo se construye” (CO 58). Por ello, a partir de sus restantes escritos, retomaré ese ejercicio de construcción.

Bourdieu señala constantemente la necesidad de “construir un objeto y poner en tela de juicio los objetos preconstruidos” (TO 163), hasta el momento sólo he retomado el punto de la preconstrucción, ahora me abocare al construir.

Para él construir un objeto no es un simple “hacer un proyecto de investigación” porque construir implica que el objeto no está ahí enfrente de mí, es decir, lo real no es algo que se ve, como podrían verse los individuos o los grupos (CO 52-53), sino que lo real es relacional, lo que implica que el objeto “no es nada fuera de sus relaciones con el todo” (TR 172).

Además, crear el objeto no es tampoco una suerte de “acto teórico inaugural” separado de las demás etapas del proceso, no es un “plan elaborado de antemano” sino un trabajo de larga duración con retoques sucesivos, con correcciones y rectificaciones dictadas por la “experien-

cia” o por lo que él llama “un conjunto de principios prácticos que orientan las elecciones mínúsculas” (TR 160). Es decir, el trabajo que se realiza no se hace de una vez por todas al inicio de la investigación, sino “en todos los minutos de la investigación”. (CO 52).

Las reformulaciones y tanteos que se dan no se deben sólo a la dificultad que implica toda investigación sino porque se parte desde principios generales que ya están inscritos de alguna manera en el habitus científico, y que por lo mismo es necesario explicitar, para poder así “construir sociológicamente las pre construcciones del objeto” (CO 53) y saber que estamos ante “pre construcciones”

Y por último, construir un objeto implica una postura activa que rompe con la pasividad empirista que sólo ratifica las pre construcciones del sentido común y no se aboca a un “caso empírico con la intención de construir un modelo”, que no tiene la intención de elaborar “un sistema coherente de relaciones”, que no investiga el caso particular para despejar así “sus propiedades generales o invariantes” que pueden estar ocultas bajo la apariencia de singularidad. (TR 173-174).

6.1 Qué se construye

La construcción que Bourdieu presenta busca dar razón de la diferencia social y para ello construye y descubre “el principio de la diferenciación que permite re-engendrar teóricamente el espacio social empíricamente observado” (CP 48).

Y para conseguirlo debe “asir lo invariante, la estructura, en cada una de las variantes observadas” (ES 25), Captar esta invariante no se consigue a través de observar las diferencias más visibles, sino caminando más allá de este comparativismo fenomenal para llegar a uno esencial, para llegar a un conocimiento de las estructuras y de los mecanismos que permiten la construcción del espacio social y la reproducción de dicho espacio.

El modelo no intenta encerrarse en la particularidad de Francia, sino que al captar la lógica busca elaborarla como ‘caso particular de lo posible’ (Bachelard), como “un caso de figura en

un universo finito de configuraciones posibles” (ES 25), y con ello aspira a una validez universal.

Al investigar el principio de diferenciación característico de la Francia de los setenta, se dirige a encontrar la especie de capital, “cuya distribución desigual” (ES 30), origina diferencias, particularmente en los consumos y en los estilos de vida”; y encuentra que la diferenciación está sobre la base del capital económico y el capital cultural. Con ello no señala que así sea en todas las sociedades, pues por ejemplo calcula que en la URSS de esos mismos años posiblemente sea el capital político el principio de diferenciación, pues a través de dicho capital se consigue la apropiación privada de bienes y servicios públicos y con ello se establecen las diferenciaciones.

6.2 El mundo social considerado como un espacio social

Para romper la tendencia a pensar el mundo social de forma sustancialista parte de la noción de espacio, donde cualquier punto adquiere su ubicación por referencia a otros puntos, lo que permite una aprehensión relacional del mundo social. Pero, ubicar algo en un espacio, es no sólo ponerlo en relación unos puntos con otros, sino también implica que éstos son diferentes, que “existen y subsisten en y por la diferencia, es decir debido a que ocupan posiciones relativas en un espacio de relaciones, espacio que es el principio real de los comportamientos. (CP 47).

Parte del supuesto de que todas las sociedades, salvo quizá las menos diferenciadas, (“que aun así manifiestan diferencias, menos fáciles de calibrar, según el capital simbólico”), se presentan como espacios sociales, es decir como “estructuras de diferencias” que sólo es posible comprender si se elabora el principio que las fundamenta, y que se traduce en “la estructura de la distribución de las formas de poder o de las especies de capital eficiente en el universo social considerado” (RP 49)

Este espacio social es una estructura construida en base a tres elementos relacionados: por un lado, unas posiciones diferenciadas y definidas por la distribución del capital y por las relacio-

nes objetivas ya sea de dominación, subordinación o homología con las demás posiciones; por otro, unas disposiciones (*habitus*) y, por último, por unas tomas de posición.

La distribución del capital no se refiere únicamente al volumen global de las diferentes especies del capital que se posee, sino que toma en cuenta también la estructura de dicho capital, es decir el peso relativo que tiene cada uno de los capitales; y contempla la evolución en el tiempo de dicho volumen y de dicha estructura. Los agentes se distribuyen así en base a estas tres dimensiones, lo que convierte al mundo social en un espacio pluridimensional.

Por ejemplo, atendiendo al volumen global Bourdieu encuentra en Francia una oposición entre los empresarios, profesionistas y catedráticos con los que carecen de capital económico y cultural; pero atendiendo a la estructura, la oposición se establece entre los empresarios y los catedráticos, donde estos últimos poseen mayor capital cultural pero menor capital económico.

6.3 Espacio social y espacio simbólico

El espacio social y las diferencias que en él se trazan tienden a funcionar simbólicamente como espacios de estilos de vida diferente. Los distintos capitales empiezan a funcionar como distinción, es decir como capital simbólico, porque esa distinción no sólo está inscrita en la propia estructura del espacio social, sino además hay agentes que la perciben de acuerdo a las categorías incorporadas. Y aquí está lo esencial, al ser percibidas las diferencias por estas categorías de percepción, se convierten en “en diferencias simbólicas y constituyen un auténtico lenguaje. Al ser percibidas estas diferencias en las prácticas, bienes, opiniones, etc. “se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un auténtico lenguaje” ” (RP 20).

En esta lucha por la imposición de la visión legítima del mundo social, los agentes poseen un poder proporcional a su capital simbólico, es decir proporcional al reconocimiento que reciben del grupo. Es decir la autoridad que funda la eficacia performativa del discurso, “la fuerza simbólica de las visiones y las previsiones que apuntan a imponer principios de visión y división de ese mundo, es una percipi, un ser conocido y reconocido (*nobilis*), que permite imponer un percipere” (GC 293)

Rompe así con el economicismo, ya que visualiza las propiedades actuantes como diferentes especies de “poder o capital vigentes en los diferentes campos”. Estos poderes son ante todo el capital económico, cultural, social y simbólico, comúnmente llamado prestigio, reputación, renombre, “que es la forma percibida y reconocida como legítima de estas diferentes especies de capital”

6.4 Las posiciones en el espacio social

Para comprender relacionamente las posiciones introduce el concepto de campo: “pensar en términos de campo es pensar en términos de relaciones”. Por ello, lo que existe en el mundo social no son vínculos subjetivos entre agentes, sino relaciones objetivas que existen ‘independientemente de la conciencia y la voluntad individuales’ como señalaba Marx. Así el campo se define como una red de “relaciones objetivas entre posiciones” (LC 64).

Los principios de diferenciación y distribución, sobre los que está construido el espacio social, están constituidos por un conjunto de propiedades capaces de conferir fuerza y poder a los agentes que los poseen. Estas propiedades no son sustanciales, no están “inscritas de una vez para siempre en una especie de esencia biológica” (RP 15), sino que son relacionales, lo que implica que estas relaciones pueden escapar al investigador, pues no basta con atender a las realidades fenomenológicas en las que se manifiestan las propiedades (RP 27) sino que también se debe comprender las relaciones. Dicho de otra manera, al construir los grupos para objetivar las posiciones, uno puede atender a las interacciones (observarlas, registrarlas, filmarlas y hasta tocarlas con el dedo), pero ellas “esconden las estructuras que en ellas se realizan”, se olvida que la verdad de la interacción “no está nunca toda entera en la interacción” (PS 130).

Las fuerzas que son activas en campo son las que producen las diferencias más importantes, las que definen el capital específico. Ahora, un capital sólo existe y funciona en relación con un determinado campo, sólo en ese confiere poder sobre los instrumentos de producción o reproducción, sobre las regularidades y las reglas que definen el funcionamiento del campo y

sobre las ganancias que se generan en el mismo. Por eso el campo es un “campo de luchas por la conservación o la transformación de la configuración de dichas fuerzas” (LC 68).

Y en la medida en que estas propiedades son propiedades actuantes, pueden ser descritas como campo de fuerzas, es decir como “un conjunto de relaciones de fuerzas objetivas que se imponen a todos los que entran en ese campo y son irreductibles a las intenciones de los agentes individuales o incluso a las interacciones directas entre los agentes” (GC 282), y como campo de luchas “dentro del cual los agentes se enfrentan con medios y fines diferenciados, según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o transformar su estructura” (CP 49)

Como hay una relación de dominación entre los campos es necesario introducir el campo de poder (en lugar del concepto de clase dominante, que es un concepto realista que incita a pensar en una población muy tangible de detentadores de esa realidad), que son “relaciones de fuerza entre las posiciones sociales que garantizan a sus ocupantes un quantum suficiente de fuerza social –o capital- para estar en condiciones de participar en las luchas por la definición de la forma legítima del poder” (TR 167)

Este campo de poder que no es el campo político ni es un campo como los demás, sino que es “el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital”, es decir es el espacio de relaciones entre los agentes que al poseer un capital específico (en el concreto de Francia, económico o cultural) pueden ocupar posiciones dominantes en el seno de sus campos respectivos y luchan por mantener el peso relativo de su capital. En estas luchas hay una doble disputa: por un lado, está la conservación o transformación de la “tasa de cambio” entre los diferentes tipos de capital, y por otro, la lucha por el “el poder sobre las instancias burocráticas que están en condiciones de modificarlo mediante medidas administrativas” . (RP 50-51).

Por eso la dominación no es el mero efecto directo de unos agentes dominantes investidos de poderes de coacción, sino que es el efecto indirecto de un conjunto de acciones complejas que se engendran en la red de coacciones cruzadas, en las que cada uno de los dominantes está

también dominado “por la estructura del campo en el cual ejerce la dominación” y “sometido por parte de todos los campos”. (RP 51).

Lo que se juega en la lucha política es el poder de conservar o transformar el mundo social “conservando o transformando las categorías de percepción de ese mundo” (GC 290). Es el poder de hacer los grupos haciendo el sentido común, el consenso explícito de todo el grupo.

La inclinación de los agentes a aceptar el mundo como natural, más que a rebelarse contra él, es lo que permite el sentido de la posición ocupada en el espacio social (lo que Goffman llama el “sense of one’s place”) y que por lo mismo permite el dominio práctico de la estructura social. Este sentido de la posición se manifiesta como el sentido de lo que uno puede o no puede, de lo que le está permitido (“esto no es para nosotros”), de los límites que se tienen, es el que permite marcar las distancias que se deben respetar o hacer respetar. (GC 289)

El límite de un campo sólo puede definirse por un análisis empírico, pues rara vez toman la forma de unas fronteras jurídicas, la manera de percibir esos límites depende de lo que llama el efecto de campo: los objetos “no pueden explicarse cabalmente por sus solas propiedades intrínsecas” (LC 67) porque están también bajo la influencia del campo en el que están situados. Dicho de otra manera, un agente está dentro de los efectos del campo “en la medida en que sufre y produce efectos en el mismo” (TR 173). Un campo no se reduce a un simple grupo, como por ejemplo un coro, o un club de lectores, sino que hay campo cuando la estructura de las relaciones (materiales o simbólicas) ejerce efectos en cada uno de los agentes o en cada una de las instituciones.

El campo no es un aparato aunque puede llegar a serlo, pues no funciona como una máquina infernal que aplasta o anula la resistencia del dominado, sino es un espacio donde es posible la lucha con apego a regularidades y reglas y con grados diversos de fuerza, donde se busca la apropiación de las ganancias que están en juego. Tampoco es un sistema, pues el campo “excluye el funcionalismo y el organicismo”, ya que sus productos pueden ser sistemáticos sin ser resultado de un sistema caracterizado por “funciones comunes, una cohesión interna y una autorregulación” (LC 69).

Bourdieu recurre a comparar el campo a un juego, donde hay apuestas que son lo esencial del juego, donde hay una ilusión; donde hay una creencia (doxa) de que vale la pena participar en el juego y que evita los antagonismos feroces pues no se pone en tela de juicio ni se necesita un contrato; donde esta colusión forma la base de la competición; y por último donde hay triunfos (LC 65)

La estructura del campo estaría dada por la fuerza relativa en el juego (posición en el espacio del juego), es decir por el volumen global de sus fichas y por la estructura de dichas fichas; por las estrategias del jugador (tomas de posición) sus jugadas más o menos arriesgadas, que dependerán tanto de su fuerza (volumen y estructura) y de la evolución en el tiempo. Pero no es sólo la posición en el campo la que orienta las estrategias de los agentes, sino también de la percepción que se tiene del campo. Esta percepción es en parte objetiva ya que está “está socialmente estructurada”; y es en parte subjetiva porque los esquemas de percepción y de apreciación “son el producto de luchas simbólicas anteriores” y expresan el “estado de las relaciones de fuerza simbólicas” (GC 288) aunque mantienen una parte indeterminada que permite formular distintas visiones. Es decir, estas categorías de percepción del mundo social son producto de la “incorporación de las estructuras objetivas del espacio social” que vienen a constituir sus disposiciones (habitus)

Cuadro 3

Fuerza	Posición
Estrategias	Tomas de posición
Disposiciones	Habitus

Los jugadores pueden jugar para incrementar o conservar su capital o transformar las reglas inmanentes del juego, cambiando el valor relativo de las fichas, la paridad entre las diferentes especies de capital, ya sea desacreditando la especie de capital en la que son fuertes sus adversarios y valorando el capital en el que ellos son fuertes. Numerosas luchas de este tipo se observan al interior del campo de poder, en particular las dirigidas a apropiarse de un poder sobre los recursos económicos y políticos que le dan al Estado un poder sobre todos los juegos y las reglas que los rigen.

6.5 El espacio social y el habitus

Partiendo de esta visión no sustancial de las propiedades pasemos a considerar las disposiciones de los agentes, su habitus.

Si observamos el espacio social encontramos un conjunto de posiciones distintas y coexistentes, y un conjunto de agentes distribuidos en el espacio de acuerdo a la especie de capital cuya distribución desigual origina diferencias constatables.

Si el espacio de las posiciones se retraduce en un espacio de las tomas de decisión entonces encontramos que a cada clase de posición corresponde una clase de habitus, o de aficiones, producidos por “los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente” y a través de estos habitus encontramos “un conjunto sistemático de bienes y propiedades, unidos entre sí por una afinidad de estilo” Es decir, a cada clase de posiciones corresponderán unas disposiciones, unos habitus que unen las prácticas y los bienes que poseen los agentes. Por ello el habitus es “ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario” (ES 33).

Como las tomas de decisión son distintas quiere decir que los condicionamientos sociales no bastan para explicar el modelo, que los habitus no son sólo diferentes sino que estos también originan diferencias, que también son principios de visión y de división. Y de aquí ha partido la necesidad de elaborar esta noción del habitus, de la voluntad de recordar que al lado de la norma expresa y explícita hay otros principios generadores de las prácticas, que al lado de los principios codificados están los esquemas prácticos.

Así el habitus es un “sistema de disposiciones para la práctica, es un fundamento objetivo de conductas regulares –que hace- que los agentes que están dotados de él se comporten de una cierta manera en ciertas circunstancias” (CD p. 84). Pero esta tendencia a actuar regularmente no está regida por una ley explícita, lo que origina que el habitus también esté ligado con “lo impreciso y lo vago”. Pero en la medida en que la situación sea peligrosa, la práctica tenderá a ser codificada, “la conducta confiada a las improvisaciones del habitus cederá el lugar a la

conducta expresamente reglada por un ritual metódicamente instituido, hasta codificado” (CD 85). La mayor parte de las conductas están guiadas por estos “esquemas prácticos”, por “principios que imponen el orden a la acción”. (CD 85).

Como son diferenciantes llevan a cabo distinciones, “ponen en juego principios de diferenciación diferentes o utilizan de modo diferente los principios de diferenciación comunes” (ES 33).

Como estructuras estructuradas explican por ejemplo lo que come un obrero y cómo lo come, o sus opiniones políticas y su manera de expresarlas. Pero como estructuras estructurantes son también “esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, de gustos diferentes” (ES 33). No sólo son diferentes sino que también producen diferencias diferentes, operan distinciones entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo distinguido y lo vulgar.

Cuando las diferencias son percibidas, a través de las categorías sociales de percepción, se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un verdadero lenguaje.

Revisando la historia, Bourdieu encuentra que el análisis estructural ha insistido en comprender el habitus como estructura estructurada, ha anhelado la ambición neo-kantiana de comprender “la lógica específica de cada una de las ‘formas simbólicas’ que se realizan” (mito, lenguaje, arte y ciencia), de descubrir la estructura inmanente de cada producción. Enfatiza no la actividad productiva de la conciencia sino la estructura estructurada, aquí el lenguaje, siguiendo a Saussure, es la condición de inteligibilidad del discurso . Los objetos simbólicos son estructuras objetivas.

En cambio la tradición neokantiana se ha centrado en comprender el habitus como estructura estructurante, ha enfatizado el aspecto activo del conocimiento, y ha tratado los diferentes universos simbólicos como “instrumentos para conocer y constituir el mundo de los objetos”. Durkheim intentó mostrar cómo las formas de clasificación no eran formas universales, sino formas sociales relativas a un grupo particular y socialmente determinadas. El sentido del

mundo es definido “por el consentimiento o acuerdo de la estructuración de subjetividades (sensus = consensus)”. Las formas simbólicas son estructuras subjetivas.

Bourdieu busca integrar estas dos visiones y concluye que las estructuras simbólicas “pueden ejercer un poder estructurante sólo porque ellas en sí mismas son estructuradas”. Así el poder simbólico construye realidad y tiende a establecer un orden gnoseológico, donde el significado inmediato del mundo depende de lo que Durkheim llamó conformismo lógico, que es una concepción homogénea del tiempo, espacio, número y causa, que hace posible llegar a acuerdos. La solidaridad social depende así de la entrega de un sistema simbólico que cumple una función política. “Los símbolos son los instrumentos por excelencia de la ‘integración social: como instrumentos de conocimiento y comunicación hacen posible realizar un consenso acerca del significado del mundo social, un consenso que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social” (SPS 3)

La tradición marxista puso énfasis en esta función política de los sistemas simbólicos, en detrimento de su estructura lógica y su función gnoseológica. Las producciones simbólicas se explican por sus intereses con la clase dominante, que presenta sus intereses como intereses universales. Las producciones simbólicas son así instrumentos de dominación. La cultura dominante oculta la función de división bajo la función de comunicación, es decir “la cultura que unifica (el medio de comunicación) es también la cultura que separa (el instrumento de distinción) y que legitima las distinciones forzando a todas las otras culturas (designadas como subculturas) definiéndolas según su distancia respecto de la cultura dominante” (SPS 3).

6.6 El espacio social y las tomas de posición

Una toma de posición es un acto también relacional, toma su sentido “en y para la diferencia”, implica un “desvío distintivo” (RP 8). Para explicarlo toma el caso de los políticos: que saben dominar el sentido objetivo y el efecto social de sus tomas de posición, en base a dominar “el espacio de las posiciones objetivas en el campo” y las “disposiciones de sus ocupantes”. Es decir, por este dominio el político saben escoger las tomas de posición decorosas y evitar las comprometedoras, pueden prever las toma de posición de otros políticos y a su vez se hacen

ellos mismos previsibles. Y al hacerse previsibles se hacen responsables, competentes, “pres-
tos a jugar con constancia y sin sorpresa, sin traicionar el rol que les es asignado por la estruc-
tura del espacio de juego” (RP 9).

Las tomas de decisión tienen que ver así con la adhesión fundamental al juego, con la “ilusio,
involucramiento, compromiso”. Los que tienen el privilegio de invertir en el juego “aceptan el
contrato tácito que está implicado en el hecho de participar en el juego, de reconocerlo por él
mismo como valiendo la pena ser jugado, y que los une a todos los participantes por una suerte
de colusión originaria, más poderosa que todas las alianzas abiertas y secretas” (RP 9).

4. Conclusión

Como está convencido del método positivo para abordar la sociedad. La propuesta de un contrato social originario no es abordable para él porque no se puede verificar. Ese camino basado en la imaginación es propio de la etapa anterior, pero el espíritu ya ha entrado a la etapa positiva y puede fincar sus conocimientos en la observación.

Pero la observación por sí misma es incapaz de reunir los hechos, son necesarios unos principios que permitan combinar y recoger lo observado, para descubrir las leyes invariables de los fenómenos.

Uno de sus principios es el de progreso: la convicción de que toda esta historia tiene una dirección que no está gobernada ni por Dios ni por el azar, sino por una ley constante que gobierna todas las divergencias.

Una dirección que pasa necesariamente por tres etapas: una teológica o preparatoria donde el espíritu humano tiene que recurrir a la imaginación para abordar el mundo y puede así desarrollar la matemática y la astronomía. Sus razonamientos están fundados sobre creencias religiosas que le hacen buscar agentes y causas ajenas a este mundo, los conocimientos se les cataloga de absolutos. La sociabilidad se funda en estos seres divinos. Pero a base de enfrentar su mundo la observación empieza a ganar terreno, se apela a la naturaleza de cada cosa y aparecen la física y la química, es la juventud de la humanidad. La sociedad se funda ya no en Dios sino en un contrato original imaginario. Y por último llega la etapa científica donde la observación y experimentación llevan el peso del proceso, se busca constatar hechos y descubrir regularidades, se posibilita el paso a la física social o sociología.

Esta dirección tiene una doble necesidad: apoyarse sobre la etapa anterior y a la vez superar dicha etapa, dicho avance implica también el abandono de dicha etapa. El hombre mismo pasa a lo largo de su vida por estas tres etapas: de niño es teólogo, de joven es metafísico y de adulto científico.

A cada etapa corresponde también un estado de civilización que a su vez determina la naturaleza de la organización social, pues determina el fin de la actividad social y porque desarrolla las fuerzas sociales destinadas a dirigir esa sociedad. La organización social también puede influir en el desarrollo de la civilización, pero lo hace de una manera secundaria.

Pero Comte ha olvidado que los hechos no se pueden observar sin una teoría, sin un modelo que integre, y éste modelo es una construcción previa. No puede encontrar los tres estados de la civilización si no ha definido previamente ese esquema. En el fondo volvió a quedar atrapado en el esquema teológico que buscaba superar y del cual imaginó su solución. ¿Cómo pudo observar el hombre primitivo su mundo si no tenía una teoría que le permitiera integrar los datos?

La respuesta que diseñó no fue suponer que había una construcción, sino definió que la teoría primera, teológica, implicaba en sí misma la posibilidad de agrupar, pues estaba compuesta a partir de imaginar ideas sobrenaturales que permitían tal agrupación. Pero no resolvió cómo se pudo llegar a esas ideas sobrenaturales. No captó que esa teoría primera no era despreciable por su imaginación, sino que gracias a ella podía construir una visión de su mundo, como él mismo la estaba construyendo al imaginar un desarrollo en tres etapas.

Además, ¿en base a qué podía interpretar el caminar de las civilizaciones como un progreso ininterrumpido? A la base está también una suposición, tan válida o inválida como se quiera, pero que no podía ser comprobada con el método experimental que él estaba llevando a cabo.

Durkheim no aceptó la construcción que estaba haciendo Comte, pues en el fondo no ha hecho un análisis sino que ha optado por una intuición que le permite hacer una síntesis de todo el proceso de la humanidad. Comte ha traicionado el método positivista, pues no ha partido de la observación, simplemente ha llenado de datos un esquema construido previamente.

Durkheim retoma de nuevo el problema y se sitúa desde el inicio: cuál es el objeto que hay que observar y cuál es su método adecuado. Comte no ha definido acertadamente el objeto de la sociología, pues toma como punto de partida el “progreso de la humanidad”, pero este su-

puesto progreso no es sino una representación enteramente subjetiva. Se debe partir de un hecho social que sea percibido por todos y que no sea abordado por otras ciencias. Su esfuerzo busca romper el problema en el que ha caído Comte al tomar ideas y no cosas.

Su tarea será entonces buscar hechos sociales que sean cosas, es decir que tengan existencia propia, signos exteriores visibles que permitan agruparlos en tal categoría, y que todo el mundo pueda reconocerlos; y que a través de ellos la investigación pueda acceder a los caracteres más profundos, a su naturaleza; y, por último, que ejerzan un carácter coercitivo. Encuentra que los hechos que cumplen estas condiciones son las representaciones sociales.

Durkheim encuentra que el hecho social, como cualquier cosa, opone una resistencia y que en un primer momento a lo que se puede acceder es a objetos revestidos por el velo del lenguaje cotidiano. En frente lo que se tiene son prenociones y de ellas hay que partir y con ellas hay que tropezar a lo largo de la investigación. Hay así una primera fase ideológica.

El paso a la objetividad se posibilitará porque el hecho social encuentra momentos de cristalización, muestra sus caracteres de coseidad en distintos momentos, como por ejemplo en los códigos, en los monumentos, en las modas, en las cifras estadísticas que van permitiendo acceder a esos elementos profundos.

Durkheim ha tenido que recurrir a una visión substancialista que le permita asirse de realidades concretas. Cada cosa tiene una esencia a la cual es posible acceder a través de los signos exteriores. Y esto es ya estar ubicado en lo real. Pero es consciente de que aunque se vaya cercando poco a poco esta fugitiva realidad, sin embargo nunca será apoderable por la mente humana.

Este esfuerzo ha dejado en un lugar escondido el papel de la teoría. La realidad tiene tal determinación sobre el sujeto que se convierte en un molde sobre el que el individuo se conforma. Pero ¿quién ha producido estos moldes? ¿no es la misma sociedad? ¿cómo es posible que los diseñe si no puede escapar a los moldes que le impusieron sus predecesores? ¿cómo se da la interacción?

Bourdieu busca ahondar estas concepciones. Retoma a Durkheim, pero encuentra que éste en su esfuerzo por llegar a un objetivismo ha dejado de lado el hecho de que las mismas representaciones son objeto de conocimiento. Pero por otro lado, el mundo social no puede ser tampoco las representaciones que de él se hacen los agente sociales, pues esta representación está en función tanto de la posición en el espacio social objetivo como del habitus que se tiene. Los subjetivistas mantienen una continuidad con el conocimiento del sentido común, no hay ni ruptura ni con las prenociones ni con la ideología y a lo más que llegan es a elaborar un informe de informes. Olvidan que el habitus es a la vez esquema de percepción de prácticas y esquema de producción de prácticas.

Por eso a Bourdieu le parece que el camino de solución va por integrar ambas visiones. La investigación contempla así un doble movimiento, primero se deja de lado las representaciones subjetivas y se busca construir las estructuras objetivas. Pero luego se regresa a las representaciones, pues es desde su habitus desde donde construyo esas estructuras objetivas. Ambos momentos están integrados y la separación sólo es metodológica. En el primer momento se rompe con las prenociones, la ideología; y en el segundo momento se rompe con el objetivismo que olvida que la realidad social ha sido construida.

Su metodología implica que se trabaja sobre la ciencia que se está haciendo. Sobre ella se aplica un rigor epistemológico que no está definido de una vez para siempre, pues no se puede buscar una lógica anterior y exterior al propio proceso de investigación. Vigilancia epistemológica que no busca la “pureza” del método como garantía absoluta para llegar a la realidad social, sino una vigilancia que sabe que las prenociones estarán presentes a lo largo de todo el proceso y sobre todo una vigilancia que se pregunta por el tipo de objetos que se producen en relación a la teoría y al método que se está usando.

En este doble movimiento busca escapar de una visión cosista al definir el hecho social no sólo desde un sistema de relaciones que configura a ese hecho sino también desde un conjunto de condiciones históricas desde las que parte el investigador. Esta construcción implica nece-

sariamente provisionalidad, pues el punto de vista crea el objeto, se construye en función de una problemática teórica.

Esto lleva a la pregunta por las condiciones sociales que hacen posible una vigilancia epistemológica del objeto que se construye y desde la visión desde la que se construye. Bourdieu encuentra que será posible avanzar si el sociólogo se sabe producto de una cultura particular y por lo mismo necesitado de un cuestionamiento de este arraigo. Si sabe que no se puede acceder a la objetividad desde el supuesto de la objetividad de los científicos, sino que será necesario establecer un sistema abierto de críticas donde cada investigador confronta su propia práctica de investigación.

5. Bibliografía

- BOURDIEU, PIERRE, *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México, 1996
- _____ *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México, 1997.
- _____ *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona, 1999
- _____ *Sociología y Cultura*, Grijalbo, México, 1990
- _____ *Cosas Dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988
- _____ *Respuestas, Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995
- _____ “Elementos para una teoría del campo político”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 36-37, 1982, pp. 3-24, Edición mimeografiada (34 páginas) traducida por David Velasco,
- _____ *Language & Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.
- _____ “La delegación y el fetichismo político”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No 52-53, 1984, pp 49-55. Traducción mimeografiada (17 páginas) por Tonny Josph Salomón
- COMTE, AUGUSTO, *Primeros Ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942
- _____ *Catecismo positivista, Exposición resumida de la religión universal..* Editora Nacional, Madrid, 1982.
- _____ *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Argentina : Aguilar, 1971.
- _____ *La filosofía positiva*, Porrúa, México, 1986
- DURKHEIM, ÉMILE, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza, México, 1988
- _____ *El Suicidio*, Ediciones Coyoacán, México, 2000
- _____ *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México, 2001
- _____ *Sociología y Filosofía*, Miño y Dávila editores, Madrid, 2000
- _____ *Educación como socialización*, Sígueme, Salamanca, 1976
- _____ *Educación y sociología*, Península, Barcelona, 1975

MARX, KARL, *El capital, El proceso global de la producción capitalita*, Siglo XXI, México,
1981, Tomo III, Vol 6 y 8

ZUBIRI, XAVIER, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1980