

**Cintia Mariscal**

[cintimaris@gmail.com](mailto:cintimaris@gmail.com)

**Luces y sombras de la doble verdad. Hacia una fenomenología de la dominación simbólica**

**Experiencia vivida y doble verdad**

**Introducción a un plan de trabajo<sup>1</sup>**

Los conceptos sociológicos desarrollados por Bourdieu fueron acompañados, desde sus formulaciones iniciales, por una reflexión más general sobre la sociología como disciplina científica y sobre el lugar del sociólogo. Se trataba no sólo de construir herramientas conceptuales capaces de describir las dinámicas de funcionamiento de la vida social, sino de hacerlo reivindicando a la sociología como una disciplina científica. En efecto, era el contexto institucional de la sociología en la Francia de los años 50 y comienzos de los 60, momento de irrupción de la obra del sociólogo, el que exigía una reflexión de esta naturaleza. Por entonces, la sociología aún no había conquistado un espacio en el ámbito universitario francés, eclipsado por la filosofía como disciplina dominante. Como en sus albores de la mano de Durkheim, hacer sociología a mediados del siglo veinte, implicaba un esfuerzo suplementario; había que reivindicar a la disciplina como un discurso sabio y al sociólogo como un científico social. En este sentido, *El oficio del sociólogo*, trabajo emprendido en 1968 junto a Chamboredon y Passeron es representativo del estado de los estudios en sociología. Contra toda idea fijista de la verdad, que la reduzca a ser el resultado de la aplicación de principios metodológicos y epistemológicos definidos de una vez y para siempre, Bourdieu, Passeron y Chambordeon van a atender a la dimensión práctica de la sociología, ya por entonces definida bajo las noción de “oficio” o “habitus” de sociólogo y proponer la “vigilancia epistemológica” como la condición *sine qua non* de un pensamiento auténticamente científico. El énfasis puesto en el carácter práctico del quehacer sociológico exige, desde entonces, una especial atención al vínculo entre el sociólogo y su objeto de

---

<sup>1</sup> El presente artículo se inscribe en el marco de la investigación de la tesis doctoral *Pierre Bourdieu y la experiencia como problema. Hacia una fenomenología política de la dominación simbólica*.

estudio. Se buscaba distinguir el tipo de conocimiento práctico, habitual y comprometido tanto de los agentes analizados como del propio analista -en cuanto participante del mundo social que busca estudiar- respecto del conocimiento propiamente científico. Lo que se recorta bajo una reflexión epistemológica es entonces la pregunta por la experiencia vivida y su estatuto en la construcción del saber sociológico.

Sin embargo lejos de ser una interrogación circunstancial esta pregunta insiste en la empresa bourdesiana desde sus primeros trabajos hasta los últimos. Al punto tal que es posible afirmar que es su toma de posición frente a la experiencia lo que le permite a Bourdieu plantear los principios a la vez epistemológicos, teóricos y políticos de su sociología. Epistemológicos, porque en sus reflexiones sobre el modo de conocer propio de la teoría social, el carácter espontáneo de la experiencia y de las distintas formas del sentido común, va a ser calificado como el obstáculo epistemológico central frente al cual y contra el cual la sociología conquistará su carácter de ciencia. En este marco, la experiencia es enfocada bajo el ángulo de la “ruptura epistemológica”. Teóricos, porque la experiencia está en el corazón de su pregunta por la dimensión práctica de los fenómenos sociales y motoriza la elaboración de toda una perspectiva de análisis: la perspectiva genética y disposicional. La experiencia es aquí enfocada bajo el ángulo de sus condiciones psico-socio genéticas de producción e interrogada particularmente en relación a su eficacia para la reproducción o transformación de las relaciones sociales. Bajo este encuadre, la experiencia como problema organiza toda su reflexión sobre el habitus y muy específicamente su teoría de la dominación simbólica. Sin una interrogación sobre la adhesión subjetiva de los agentes sociales, es decir por las formas de complicidad, fidelidad y compromiso afectivo de estos respecto a sus condiciones de existencia, la teoría de la dominación simbólica pierde todo su fundamento. Políticos, finalmente, porque su consideración de la vivencia subjetiva, define el rol y el compromiso del sociólogo y de la sociología con el mundo social al que se propone estudiar. Es su toma de posición respecto de la experiencia lo que lleva a la sociología bourdesiana a establecerse como una sociología crítica. Aquí entonces la experiencia es enfocada desde el ángulo de la crítica, poniéndose de manifiesto el compromiso no sólo epistemológico sino también político de su sociología: conocer es develar las condiciones sociales que organizan las prácticas. Develamiento que, lejos de ser neutral, es en sí mismo la forma que asume la crítica. La

sociología de Bourdieu no se limita a la descripción de un estado de cosas sino también a su denuncia.

Estos principios epistemológicos, teóricos y políticos, organizados en torno al problema de la experiencia vivida de lo social están, no obstante, constitutivamente imbricados. Al unísono, un fenómeno social se construye como un problema teórico a partir de un particular tratamiento epistemológico, que habilita una toma de posición crítico-política. Cuestión que queda particularmente clara en relación al problema de la dominación. En efecto, quizá con mayor intensidad respecto de otras dimensiones de su sociología, es en la teoría de la dominación simbólica y en su concepción de los procesos de legitimación del orden instituido, donde el problema de la experiencia vivida de lo social asume toda su centralidad. Comprender la reproducción de las condiciones sociales del sometimiento, no puede limitarse a una aproximación objetivista que se limite a describir la distribución desigual de los capitales en un estado de los campos sociales. Por el contrario, exige plantear la pregunta por la adhesión de los agentes a esos campos y a sus formas desigualitarias, por su compromiso afectivo y práctico respecto de esas condiciones de vida, en definitiva por la creencia corporal y disposicional que garantiza la reproducción de la desigualdad garantizando la familiaridad y la evidencia con la que ella se presenta. La pregunta por la dominación simbólica pone al descubierto el lugar del sociólogo como aquel capaz de elucidar lo que los agentes hacen sin saberlo o a pesar suyo y de la sociología como la disciplina encargada de conocer y denunciar las condiciones del sometimiento.

De modo que en la teoría de la dominación queda claro el encabalgamiento entre los principios epistemológicos, teóricos y políticos de la sociología de Bourdieu. En efecto, en ella se vislumbra simultáneamente un modo de construcción del objeto de análisis a partir de una elaboración teórica que motoriza una toma de posición política. Conceptualmente, esta teoría afirma que la dominación no es manifiesta y prístina, sino que en la mayoría de los casos pasa inadvertida por quienes la sufren. La complicidad de los agentes sociales con las condiciones de su propio sometimiento es la nota distintiva de la noción de dominación simbólica. De modo que antes de ser un dato bruto de la experiencia, la dominación es un objeto teórico construido desde un enfoque epistemológico preciso. Pero a la vez, éste desconocimiento que los agentes sociales mantienen respecto de las formas de su propio

sometimiento, supone para su comprensión, una elaboración teórica y una perspectiva de análisis: la teoría disposicional de la práctica. Enfoque que simultáneamente define la empresa crítico-política de la sociología, por cuanto esta no se limita a la descripción de la dominación sino a la denuncia de su existencia y a la elucidación de las condiciones de su superación. La sociología como disciplina científica y la dominación como fenómeno social que ésta tiene por misión dilucidar, sólo adquieren toda su complejidad identificando la centralidad que allí asume la experiencia vivida. Por consiguiente, la teoría de la dominación se presenta como un lugar adecuado desde donde interrogar el lugar que la experiencia vivida ha asumido en la definición de los principios epistemológicos, teóricos y políticos de la empresa bourdesiana.

Sin embargo, la experiencia ingenua de lo social, la evidencia y la familiaridad de los agentes respecto al mundo que, como señala Bourdieu en *Meditaciones pascalianas*, ellos comprenden al tiempo que los comprende, no ha sido objeto de un tratamiento unívoco en el trascurso de la obra del sociólogo. Si bien suscitó la elaboración de una teoría del habitus y de la práctica así como un particular modo de comprender la creencia, lo que no queda claro es qué eficacia tiene la experiencia del agente en la reproducción y/o transformación de las condiciones sociales que el sociólogo objetiva mediante sus herramientas de análisis. Puesto que no alcanza con afirmar que la exposición prolongada a ciertas condiciones económicas, culturales, sociales, políticas etc. es suficiente para habituarse a ellas e interiorizarlas bajo la forma de esquemas prácticos y cognitivos. Tal afirmación simplifica y reduce el problema a un círculo vicioso y reproductivista, según el cual los cuerpos se harían a imagen de las estructuras objetivas a las que están expuestos. Olvidando, por otra parte, la insistencia de Bourdieu respecto del carácter activo y estructurante de los habitus y de la dimensión agonística y por consiguiente histórica que estructura los campos sociales. Se trata de plantear, entonces, la pregunta por el lugar del sociólogo crítico y del saber de la sociología como una disciplina científica respecto del saber de los agentes sociales, por la relación entre las estructuras objetivas y su proceso de encarnación, y muy específicamente por la particular eficacia de la adhesión subjetiva, corporal y afectiva en la reproducción de esas estructuras.

En este sentido, interrogar los principios epistemológicos, teóricos y políticos de la teoría de la dominación simbólica de Bourdieu tomando como eje conductor a la experiencia vivida como problema, exige seguir los pasos de lo que el sociólogo desarrolló bajo el nombre de



“Teoría de la doble verdad”, puesto que en ella se expresa de manera a un tiempo manifiesta y encumbrada, el tratamiento que el sociólogo hizo de la dimensión subjetiva de los fenómenos sociales. Manifiesta, por cuanto esta teoría parecería plantear una clara distinción entre dos formas del saber: un saber o una verdad propiamente científica, que se conquista mediante la ruptura con la experiencia, y otro saber o verdad ingenua y espontánea: la de los agentes. Encumbrado, porque, como lo intentaremos mostrar, esta neta distinción que sostiene la distancia del sociólogo respecto de su objeto de estudio y que garantiza el carácter científico y crítico de la sociología -del cual *El oficio del sociólogo* es una formulación ejemplar-progresivamente va a ir difuminándose en sus últimas elaboraciones. Y con ello es todo el lugar de la sociología y de su empresa crítica el que se verá trastocado. Intentaremos mostrar cómo la Teoría de la doble verdad deja de expresar la distancia y la distinción del saber científico respecto del saber ingenuo para señalar los distintos órdenes de sentido que coexisten en la unidad de una experiencia. En lugar de indicar los diferentes estatutos gnoseológicos del saber del sociólogo y del agente, la doble verdad va a señalar el esbozo de una teoría de la subjetividad, definida por el carácter diferencial y contradictorio de los sentidos interiorizados que la constituyen. Sin embargo, a pesar de la constante atención que Bourdieu dedicó a las condiciones de producción de su teoría, como lo atestiguan libros como *El oficio del científico*(2001) o *Autoanálisis de un sociólogo*(2004), la Teoría de la doble verdad no ha sido objeto de una presentación sistemática y ordenada. Sus luces y sombras son el índice de que en la sociología bourdesiana, la vivencia, la experiencia, las expectativas, los deseos, en suma todo aquello que puede ser adjudicado a la subjetividad no hayan un lugar único ni estable.

Recuperar sus condiciones de producción y sus ambigüedades es una tarea de primer orden. No solo por la poca atención que ha suscitado entre las lecturas críticas del corpus bourdesiano. Seguir los trazos de la construcción de la teoría de la doble verdad, no provocaría nuestra atención si no fuera porque su olvido o elusión están en la base de una de las críticas más importantes que recibió su sociología a principios de los años ochenta. En efecto, el surgimiento de la sociología pragmática y la problematización de la dimensión activa y situada de la práctica y de la palabra de los agentes sociales, definidos desde entonces como “actores”, así como la discusión con el proyecto de una teoría general de las prácticas

sociales y de su dimensión crítica, parecen haber desconocido las complejidades y ambigüedades que asume la dimensión vivida en la sociología de Bourdieu. Y más específicamente, estas luces y sombras con las que es abordada el problema de la subjetividad, están en la génesis de los motivos principales que suscitaron el abandono de la noción bourdesiana de dominación. Calificada de omnipresente y ciega respecto a las múltiples resistencias y estrategias con la que los actores sociales llevan adelante sus prácticas, es todo el abordaje disposicional y corporal de la dominación el que ha sido soslayado en provecho de la revitalización del carácter performativo de la experiencia. Recuperar las ambigüedades y los esbozos que Bourdieu ensayó en torno de este problema, es una manera de reponer sus impensados, es decir aquello que su pensamiento nos invita a pensar -como decía Merleau-Ponty respecto de Husserl en *El filósofo y sus sombras*-. Por último recuperar aquí los impensados de Bourdieu, es la manera de evitar perder el lugar que el cuerpo vivido, el cuerpo de la experiencia había conquistado como problema de investigación, y resistir ante la tentación de los esquemas de pensamiento aun dominantes que olvidan una y otra vez el carácter encarnado de la existencia.

La multiplicidad de problemas enumerados no se ajusta a las exigencias de un artículo, pero tienen el mérito de señalar una línea de trabajo en el que éste se inscribe. A continuación, nos limitaremos a sistematizar las ambigüedades que Bourdieu tiene respecto de la experiencia, a partir de un análisis de las distintas formulaciones que adopta la doble verdad, considerando particularmente el primer eje de trabajo arriba enunciado: la experiencia como un obstáculo epistemológico. Estudiaremos este problema tomando como límite temporal la década del 60. Las obras analizadas serán *El oficio del Sociólogo* (1968), *Argelia 60* (1963), *Un arte medio* (1965) y *Celibato y condición campesina* (1962). Esperamos mostrar cómo en este período se inauguran tensiones e interrogantes que permanecerán en el trabajo de Bourdieu y que funcionarán como desencadenantes de una tendencia progresiva que se observa en sus últimos trabajos -*Meditaciones Pascalianas* (1997), *La miseria del mundo* (1993)- a explorar con más atención el problema de la subjetividad y la experiencia vivida. De este modo esperamos mostrar cómo esta orientación genera las condiciones para una interrogación del problema de

la dominación desde una perspectiva de la subjetividad, que consideramos debe ser radicalizada en dirección de una fenomenología de la dominación simbólica.

### **La experiencia como obstáculo epistemológico**

En el *Oficio del sociólogo* Bourdieu, Chamboredon y Passeron se propusieron dotar a la sociología de una reflexión metodológica y epistemológica capaz de establecer los principios de la teoría del conocimiento de lo social, a través de una adecuada reflexión de las vinculaciones entre las ciencias sociales y las de la naturaleza. Se trataba de mostrar que la sociología no tenía un estatus epistemológico de excepción respecto de otras ciencias y de sistematizar los principios a los que debía obedecer el quehacer del sociólogo para que su actividad pudiera asumir el título de científica. Apropiándose de los aportes de la epistemología bachelardiana, los autores afirmaban que es la “acción polémica de la razón” o la “vigilancia epistemológica” el criterio fundante de una producción sociológica científica. En este sentido, las ciencias sociales, aunque pusieran en evidencia una forma regional de racionalismo distinto al de las ciencias de la naturaleza, compartía con ella la afirmación según la cual la verdad siempre es el resultado de una polémica contra el error, contra los obstáculos epistemológicos que obturan el pensamiento.

El *Oficio del sociólogo* propone mostrar cómo autores tradicionalmente enfrentados por su modo de comprender lo social -como Marx, Durkheim o Weber- compartían no obstante un mismo “acuerdo epistemológico” que hacía que sus discursos pertenecieran al dominio de la ciencia. De este modo se distinguían los principios de la teoría del conocimiento de lo social, por ellos compartidos, del contenido específico de esas teorías. La función principalmente pedagógica de esta obra organiza tanto su forma -el libro se va construyendo a partir de una serie de sugerencias bibliográficas comentadas y compendiadas en una segunda parte- como su contenido. Queda claro entonces que la reflexión no obedece a una finalidad meramente especulativa sino al proyecto de la enseñanza de la investigación. Poniéndose así de manifiesto que en los comienzos del trabajo de Bourdieu, la formación de los sociólogos formaba parte de las exigencias vinculadas al particular estado en el que se encontraba el campo académico. La enseñanza de la investigación no podía, por consiguiente, limitarse a la

mera exposición de los principios de la práctica profesional sino que debía acompañar el proceso de su interiorización; se trataba de crear un *oficio*, un habitus apropiado. Sin embargo, este trabajo no sólo es el índice de un momento del campo académico francés y del esfuerzo de Bourdieu y sus colegas por imponer un modo de hacer sociología. Es también y sobre todo, una toma de posición manifiesta respecto del rol del sociólogo y de su disciplina en relación al mundo social al que pertenece y busca comprender, y muy particularmente en relación a la experiencia de los agentes sociales. Bajo el encuadre de una reflexión epistemológica, se plantea a la experiencia vivida como un problema de primer orden. En efecto, ella es identificada como aquello con lo que la sociología debe romper para poder construir su objeto de estudio. Desde las producciones más tempranas de Bourdieu, la familiaridad, la vivencia, la experiencia devienen un obstáculo, en cuanto expresan una forma inmediata y mistificada de explicación del mundo social: una “sociología espontánea”. La tarea será pues establecer la separación entre la percepción que los agentes tienen de sí mismos y la ciencia, quitándole a la experiencia su “privilegio gnoseológico” (Bourdieu, 2002, p.33). A su modo de ver *la familiaridad con el universo social constituye el obstáculo epistemológico por excelencia para el sociólogo, porque produce continuamente concepciones o sistematizaciones ficticias, al mismo tiempo que sus condiciones de credibilidad* (Bourdieu et al, 2002, p. 27). Por consiguiente, un conocimiento que se pretenda sociológico no ha de tomar sin más la palabra de los agentes sociales como explicación del fenómeno social. Las razones que la sociología indaga no pueden confundirse con las intenciones y las motivaciones de los agentes y mucho menos con las explicaciones que proporcionan de su propia vida. Para Bourdieu, si la sociología es posible como disciplina científica se debe al hecho de que los comportamientos y prácticas sociales tienen por principio relaciones exteriores, necesarias e independientes de la conciencia. La experiencia que los agentes tienen de su vida y las representaciones y explicaciones con las que se manejan en el mundo social no pueden ofrecerse como verdaderas explicaciones sociológicas, sino tan sólo como una “sociología espontánea” que apunta más bien a reconciliar a la conciencia consigo misma ofreciendo razones imprecisas, dogmáticas e incluso contradictorias de un mismo hecho. La sociología espontánea es la forma en que los agentes se piensan a sí mismos y a sus relaciones, y constituye aquello que debe ser explicado por una



auténtica sociología científica. Esta afirmación descansa en un principio metodológico que Bourdieu, Chamboredon y Passeron llamarán “principio de la no-consciencia” y que consideran como “la condición *sine qua non* de la constitución de la ciencia sociológica” (Bourdieu *et al*, 2002, p. 31). Este principio, que los autores ven operando en Durkheim, Marx y Weber, afirma que los hechos sociales no pueden ser explicados por las concepciones que se hacen aquellos que los viven, sino por causas profundas que escapan a la consciencia. De modo que es tarea de la sociología construir el **sentido objetivo** de las conductas a partir de la puesta en práctica de “técnicas de ruptura” como la estadística, la crítica lógica de las nociones<sup>2</sup> y la elucidación de la filosofía del sujeto y de la acción que subyace a esa sociología espontánea. Este **sentido objetivo** pone al descubierto la razón de aquello que se presenta a la experiencia bajo la forma de expectativas, actitudes, opiniones, aspiraciones.

El principio de la no-consciencia impone, por el contrario, que se construya el sistema de relaciones objetivas en el cual los individuos se hallan insertos y que se expresa mucho más adecuadamente en la economía o en la morfología de los grupos que en las opiniones e intenciones declaradas de los sujetos. El principio explicativo del funcionamiento de una organización está muy lejos de ser suministrado por la descripción de las actitudes, las opiniones y aspiraciones individuales, **en rigor es la captación de la lógica objetiva de la organización lo que proporciona el principio capaz de explicar, por añadidura, aquellas actitudes, opiniones y aspiraciones.** (Bourdieu *et al*, 2002, p. 34) La negrita es propia.

La ciencia podría entonces captar una verdad objetivada, es decir que escapa a la consciencia de los sujetos, porque aunque la desconozcan estos la actúan a pesar suyo. El sentido objetivo

---

<sup>2</sup>Bourdieu se refiere particularmente al examen del vocabulario utilizado tanto por la sociología espontánea de los agentes estudiados, como por la del propio sociólogo. A su juicio el vocabulario y la sintaxis del lenguaje común encierra toda una filosofía petrificada de lo social que debe ser puesta en cuestionamiento para acceder a la construcción de un saber científico. Bourdieu encontró en la obra de Wittgenstein herramientas adecuadas para elaborar una suerte de “nosografía del lenguaje común” (Bourdieu *et al*, 2002, p. 39). Las referencias de Bourdieu a Wittgenstein son reiteradas a lo largo de su obra. Para más información sobre el vínculo entre ambos ver Ambroise, B. (2004), « Bourdieu et Wittgenstein: contributions á une critique de la vision scolastique », *Europe*, pp.258-271. Chauviré, C. « Ce qui va sans dire », (2016), en revista digital *Implications Philosophiques*, [www.implications-philosophiques.org](http://www.implications-philosophiques.org). Denis Berenger, (2004), *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo.

de las conductas posee a los agentes sociales en tanto estos están desposeídos de él. Sin embargo los autores se cuidan en advertir que la sociología no puede detenerse en este punto. El objetivismo científico sólo puede adquirir un estatus de “provisorio” (Bourdieu *et al*, 2002, p. 34) si se quiere ser fiel a la naturaleza del fenómeno social. En efecto éste nunca puede reducirse a sus condiciones objetivas de posibilidad, porque a la vez compromete y contempla la significación. La experiencia de los sujetos, su **verdad subjetiva**, ha de ponerse entre paréntesis para dilucidar las razones objetivas, pero a continuación debe ser reintegrada al análisis como interrogación de la relación que mantienen estas representaciones y actitudes subjetivas con sus condiciones objetivas de existencia. En este punto la sociología se enfrenta a una dificultad suplementaria respecto de otras ciencias, porque debe dar cuenta de la relación que se establece entre la experiencia científica y la experiencia ingenua del mundo social.

Si la sociología es una ciencia como las otras que sólo tropieza con una dificultad particular en ser como ellas, es, fundamentalmente, en razón de la especial relación que se establece entre la experiencia científica y la experiencia ingenua del mundo social y entre las expresiones ingenua y científica de las mismas. En efecto, no basta con denunciar la ilusión de la transparencia y poseer los principios capaces de romper con los supuestos de la sociología espontánea para terminar con las construcciones ilusorias que plantea. (Bourdieu *et al*, 2002, p. 37)

Efectivamente si no es suficiente con denunciar la apariencia o la ilusión subjetiva para destruirla, es porque ésta tiene una eficacia propia que el sociólogo tendrá por misión elucidar. Para ello habrá de construir conceptos mediadores capaces de dar cuenta del modo en que la verdad objetiva y objetivada por el sociólogo se traduce en una experiencia encarnada. Esta será la función de la noción de habitus. Sin embargo, como lo señala Berenger (2004), en el *Oficio del sociólogo* el aparato conceptual de Bourdieu aún se halla en vías de elaboración, por lo que su consideración del habitus todavía resulta imprecisa. Aunque en cierto modo esté supuesto en la idea de “oficio”, el concepto de habitus solo es nombrado un par de veces y nunca acompañado de una explicación ni sistemática ni exhaustiva. Recién en 1972 y con la publicación del *Esquisses d'une théorie de la pratique* Bourdieu emprende el

desafío de desarrollar una teoría general de la práctica -cuyo concepto central será el habitus- que será profundizada en 1980 con la publicación de *El sentido práctico*.

Sin embargo, lo que queda de manifiesto en el *Oficio* es que la experiencia vivida tanto por los agentes sociales como por el propio analista, deviene un obstáculo epistemológico que habrá que superar en la búsqueda de una verdad propiamente científica. Esto se debe a que la experiencia vivida supone un modo de comprensión, un tipo de conocimiento con características tales que la diferencian de la verdad científica. Esta es objetiva, es decir no está circunscripta a los límites de una experiencia singular, sino que es potencialmente accesible a todos, es construida mediante un método reflexionado, se vale para su construcción de técnicas de objetivación que permite acceder a relaciones que se sustraen a la percepción inmediata y está sometida a una vigilancia constante. Las formas de comprensión vividas, por el contrario, se presentan siempre como evidencias, como verdades dogmáticas es decir incuestionadas e incuestionables, y tienen una función pragmática. El agente social busca actuar en el mundo antes que contemplarlo y explicarlo. En el marco de una reflexión epistemológica, se pone de manifiesto la existencia de dos tipos de verdades antagónicas: una **verdad objetiva** construida por el científico y una **verdad subjetiva**, vivida por los agentes sociales. Esta duplicidad se observa asimismo en otros textos tempranos de la obra de Bourdieu, como son *Celibato y condición campesina* (1962), *Un arte medio* (1965), *Argelia 60* (1963).

En *Celibato y condición campesina* Bourdieu parece poner en práctica esta duplicidad de verdades que luego va a tematizar en el *Oficio*. En los primeros capítulos del texto, se aboca a reconstruir las condiciones objetivas de lo que él entiende como una crisis del sistema de intercambios matrimoniales en Lesquire, un pueblo campesino ubicado en el Bearn. Por entonces, una de las primeras cosas que llaman su atención es que las tasas de nupcialidad no presentan modificaciones sustanciales con las cuales sostener objetivamente lo que afirman sus entrevistados: la preocupación por el celibato masculino, la soltería vivida como un drama y como algo absolutamente insólito.

A la vista de estas cifras uno tiende a concluir que todos los informadores caen en el engaño o en la inconsecuencia. El mismo que afirmaba: “[...] veo primogénitos [...] y ninguno está casado”, añade: “Había antes segundones viejos y los hay

ahora.[...] Había muchos que no estaban casados.” ¿Cómo explicar en esas condiciones, que el celibato masculino sea percibido como algo excepcionalmente dramático y absolutamente insólito? (Bourdieu, 2004,p.20)

Como lo muestra Ana Teresa Martínez (2007) esta contradicción entre las regularidades estadísticas y la percepción de los agentes constituirá el punto de partida de su interrogación. A partir de ahí Bourdieu va a buscar reconstruir la lógica de los intercambios matrimoniales estableciendo una serie de correlaciones, por ejemplo entre el celibato y el lugar de residencia. Sin embargo, pronto se le hará evidente que es necesaria una mediación capaz de hacer efectiva las condiciones objetivas de la crisis de la sociedad campesina. Finalmente el celibato no es meramente un dato objetivo, aprehensible en las tasas de nupcialidad, sino y fundamentalmente una “decisión” de vida, un “destino”, una “vocación”, en suma un modo de vivir que es aceptado tácitamente incluso cuando genere sufrimiento, preocupación y asombro. Se vuelve preciso entonces preguntarse no sólo por la especificidad del sentido vivido y el sentido objetivado por el científico, sino por la relación entre ambas verdades. En el capítulo *El campesino y su cuerpo* Bourdieu se detendrá sobre este problema a partir de una observación minuciosa de un baile de Navidad. Lo significativo en esta escena es el rechazo que manifiestan los solteros del pueblo a participar del baile. Bourdieu se detiene a describir la ubicación de las personas durante la velada, el modo en que movían sus cuerpos, la reacción de uno de los solteros ante la invitación forzosa de su vecina a unirse al baile etc., para finalmente concluir que ese evento podía ser considerado como un “verdadero choque de civilizaciones” (Bourdieu, 2004,p.113), que funcionaba como una ocasión privilegiada para identificar la conciencia que el campesino tenía de su propio cuerpo. Conciencia que Bourdieu calificó de “negativa” por cuanto suponía la interiorización de la mirada estigmatizante del hombre de ciudad.

Esta conciencia negativa del cuerpo, que le impulsa a desolidarizarse de él (a diferencia del ciudadano), que le inclina a una actitud introvertida, fundamento de la timidez y la torpeza, le prohíbe el baile, así como las actitudes sencillas y naturales en presencia de las chicas. Ofrecer el cuerpo como espectáculo, en el baile, por ejemplo, presupone que uno acepta exteriorizarse y que tiene una



conciencia satisfecha de la propia imagen que se entrega a los demás. (Bourdieu, 2004, p.117).

La crisis de la sociedad campesina se traducían bajo la forma de vergüenza y de temor que los campesinos manifestaban ante la exigencia de bailar. El celibato como dato objetivo sólo era posible en tanto el agente, percibiéndose a sí mismo bajo los esquemas dominantes, formara una imagen a tal punto negativa de sí que lo llevara a aceptar al matrimonio como un límite insuperable. Es por mediación de la adhesión subjetiva, por mediación de la conciencia que los campesinos tenían de su cuerpo, que se realizaba la crisis de los intercambios matrimoniales.

Así la condición económica y social influye sobre la vocación al matrimonio, principalmente, a través de la mediación de la conciencia que los hombres adquieren de esa situación (Bourdieu, 2004, p.117)

Sin embargo, pocas páginas después Bourdieu vuelve a tematizar el vínculo entre las condiciones objetivas y la experiencia vivida en términos que parecen muy disímiles. Lo cual vuelve ambigua su posición frente a la experiencia vivida. Habiendo afirmado que ésta era una mediación necesaria para hacer efectiva las condiciones objetivas de la crisis, parece recluir en la dirección de una relación de determinación de la experiencia vivida por los condicionamientos objetivos. El sociólogo tendría por misión levantar acta de la doble verdad, es decir de la sociología espontánea de los agentes y del dato objetivo para, a continuación, reconciliar ambas verdades en la explicación del fenómeno. Pero aquí reconciliación supone por un lado la jerarquización de cada una de ellas y por otro, la afirmación de que una es el “fundamento auténtico” de la otra;

La primera tarea de la sociología consiste, tal vez, en reconstituir la totalidad a partir de la cual cabe descubrir la unidad de la conciencia subjetiva que el individuo tiene del sistema social y de la estructura objetiva de éste. El sociólogo trata, por una parte, de reaprehender y de comprender la conciencia espontánea del hecho social, una conciencia que, por esencia no se replantea, y por otra parte, de **aprehender el hecho en su propia naturaleza**, gracias al privilegio que

proporciona su situación de observador que renuncia a “actuar lo social” para pensarlo. **Así pues, ha de reconciliar la verdad del dato objetivo que su análisis le ha permitido descubrir y la certeza subjetiva de quienes lo viven.** (Bourdieu, 2004, p.127) -la negrita es nuestra-

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

### **Doble verdad y práctica fotográfica: la mediación como problema**

Tres años antes de la publicación del *Oficio* y dos años después de *Celibato y condición campesina*, Bourdieu publicará *Un arte medio* (1965) una obra colectiva destinada a pensar la práctica fotográfica. Solo basta detenerse en la introducción de este libro para enfrentarse directamente con el problema que nos compete, a saber el lugar de la experiencia vivida en la sociología de Bourdieu. En efecto, el sociólogo inaugura el texto preguntándose “¿pueden y deben la práctica de la fotografía y la significación de la imagen fotográfica proporcionar material para la sociología?”(Bourdieu, 2003, p.37). Se pone así de manifiesto que estudiar la fotografía iba de la mano con la justificación de esa práctica como objeto de estudio sociológico. Se trataba de mostrar, como lo había hecho Durkheim a propósito del suicidio, que aún los comportamientos en principio más íntimos y singulares responden a una lógica colectiva que puede ser descifrada. Pero aún más, que el propio sentido que los agentes sociales dan de sus prácticas y las funciones que les atribuyen -la elección de lo fotografiable, los criterios mediante los cuales se aceptan o rechazan las imágenes, el vínculo con la cámara fotográfica etc.-, no era un elemento ajeno a la investigación sociológica. El desafío consistía

precisamente en introducir esa experiencia sin caer en un intuicionismo subjetivista reivindicador de la improvisación y la singularidad del sujeto, y hallar en el seno de lo singular la clave de una práctica sistemática y regular. De este modo también se pretendía evitar un objetivismo devorador falsamente identificado con la ciencia. Lejos de ser el fin último de la ciencia, el objetivismo, señalará Bourdieu, solo es un momento -aunque necesario e imprescindible- del trabajo científico. Afirmación que vimos reaparecer en el *Oficio* bajo la noción de “objetivismo provisorio”.

Por entonces Bourdieu se refería a su proyecto como el de una “Antropología general” - que años después se realizará bajo la forma de una “Teoría general de las prácticas”- y calificándola como una idea reguladora, un ideal del trabajo científico, le otorgaba la tarea de “abrazar en la unidad de una aprehensión total, las relaciones objetivas que sólo puede captar al precio de una construcción abstracta y de la experiencia en la que esas relaciones arraigan y cobran significado” (Bourdieu, 2003, p.38).

La reivindicación de la fotografía como objeto de estudio sociológico va entonces de la mano con una discusión entre el subjetivismo y el objetivismo como dos modos de construcción del objeto de estudio antagónicos pero igualmente reduccionistas. Esta discusión, que va a atravesar la totalidad de la obra de Bourdieu, encuentra en este texto sus elementos fundamentales. Bourdieu va a proceder mostrando cómo una abstracción y formalización pura carece de sentido si no atendemos a su significación, es decir al modo en que se expresan en la vivencia de los agentes. Las regularidades estadísticas, la formalización de las prácticas tal como son vividas, responden a un primer momento en el proceso de investigación y viene a cumplir una función precisa: la de romper con la experiencia ingenua. Vemos entonces cómo se dibuja lo que unos años después tematiza como un principio epistemológico de la teoría del conocimiento social: el objeto se conquista contra la ilusión de comprensión inmediata. La experiencia vuelve a presentarse como un obstáculo al conocimiento. Pero una vez que el fenómeno social ha sido descompuesto en estos términos, resulta necesario establecer un vínculo entre estas dos formas del sentido: formal, abstracto y conceptual de la ciencia, vivido, inmediato y práctico de la experiencia. Estos sentidos dobles son a la vez dobles verdades, porque si bien es cierto que ninguno puede hipostasiarse como la verdad del fenómeno social, no lo es menos que éste sólo puede ser comprendido al precio

de articular ambas. A diferencia de la poca atención que le confiere en el *Oficio*, en este texto se detendrá a pensar el hábito o el *ethos*, -todavía no hace un uso sistemático de la noción de habitus- como instancia mediadora por excelencia.

El principio que subyace a estas decisiones epistemológicas y metodológicas es lo que aparecía en el *Oficio* bajo el nombre de principio de la no-conciencia y que aquí se presenta bajo la convicción de lo que los agentes hacen tiene más sentido de lo que ellos creen. La significación de una práctica, la fotografía para el caso, no puede reconstruirse a través de un registro de las significaciones proclamadas, porque éstas también son ciegas respecto de un excedente de significación que sin embargo revelan a pesar suyo.

Comprender adecuadamente una fotografía, ya sea su autor un campesino corso, un pequeñoburgués de Boloña o un profesional parisino, no es solamente recuperar las significaciones que proclama (es decir, en cierta medida, las intenciones explícitas de su autor), es también, descifrar el excedente de significación que revela, en la medida en que participa de la simbólica de una época, de una clase o de un grupo artístico. (Bourdieu, 2003, p.44).

Esto quiere decir que el sentido común, esto es el mundo común de sentido del que los sujetos sociales participan, no es transparente, aun cuando se presente como evidente e inmediato para quienes viven en él. Siempre dice más de lo que expresa, o lo que es igual, revela y devela al mismo tiempo. Será entonces tarea del sociólogo la de “descifrar el sentido común” (Bourdieu, 2003, p.47).

El problema que semejante planteo pone al descubierto es el de pensar la función de mediación atribuida al hábito o al *ethos*, a los efectos de mostrar por qué el sentido común alberga más sentido del que él mismo está dispuesto a reconocer. Lo primero que uno se animaría a preguntar es entonces ¿qué media el hábito? Bourdieu ofrece a este respecto una explicación ambigua, que vuelve a colocar el vínculo entre las distintas formas del sentido o las distintas verdades -sentido formal y vivido- bajo un cono de sombras.

En primer lugar resulta necesario aclarar que la función mediadora del hábito viene a resolver la exigencia de pensar la relación entre ambas verdades sin caer en un mecanicismo o determinismo. Lo que no quedaba claro en la conclusión de *Celibato y condición campesina*,



cuando Bourdieu afirmaba que las condiciones objetivas de existencia eran el “fundamento auténtico” de la experiencia, parece querer precisarse en esta formulación. Para ello Bourdieu afirma que contra toda forma de determinismo, nunca son las condiciones objetivas, construidas por el analista al precio de una abstracción y una puesta entre paréntesis de la experiencia, las que actúan sobre ésta de manera mecánica. Por el contrario, siempre entre una práctica singular -sacar una foto, querer bailar o desistir de hacerlo- y sus condiciones objetivas -probabilidades de acceso a tales o cuales bienes, posición en la división social y sexual del trabajo, clase social y etaria etc.- media un principio generador: el hábito. De este modo, la **significación proclamada** por el agente singular mostraría a la vez una **significación práctica** que escapa a su consciencia y que identifica a ese comportamiento como una forma típica de resolver una situación. La práctica singular es la actualización de un hábito que es él mismo un principio generador de prácticas estructuradas. Por su parte, el hábito no es una entidad metafísica externa a los comportamientos, sino que se actualiza o más bien existe en cada uno de ellos. Lo que ese hábito en tanto principio productor de prácticas pone al descubierto, es un modo general de hacer, un modo de resolver problemas, un modo de percibir, pensar, actuar en definitiva un estilo de comportamiento.

Recordar que **las relaciones objetivas no existirían ni se producirían realmente de no ser por esa interiorización de las condiciones objetivas que es el sistema de disposiciones** no quiere decir que se caiga de nuevo en la ingenuidad de un subjetivismo o de un "personalismo". **Entre el sistema de las regularidades objetivas y el de las conductas directamente observables siempre se interpone la mediación de los hábitos**, lugar geométrico de los determinismos y de una determinación, de las probabilidades calculables y de las esperanzas vividas, del futuro objetivo y del proyecto subjetivo. (Bourdieu, 2003, p. 42) La negrita es nuestra.

Este recordatorio, manifiesta el esfuerzo de Bourdieu por pensar evitando la reificación de las estructuras sociales y expresa así el núcleo central de su crítica al estructuralismo. Señalar la importancia de la dimensión de la agencia subjetiva en la reproducción de las regularidades

objetivas es un modo de prevenirse contra la tentación de caer en el “realismo de la estructura” (Bourdieu, 2003, p.42) y mostrar que ésta en cuanto producto y productora de historia solo puede existir si es encarnada por los sujetos sociales.

Sin embargo, contra esta pretensión, se podría objetar que Bourdieu no está completamente al resguardo ni del determinismo, ni del realismo estructural que denuncia. Puesto que planteado en estos términos la articulación entre estos dos sentidos o verdades reviste serias dificultades. Porque si lo que media entre las prácticas singulares y las regularidades objetivas es el hábito, lo que cabe preguntarse es cómo esos hábitos han sido generados. En este esquema de mediación ya no es la producción de prácticas sino la génesis misma de los hábitos los que quedarían en contacto directo con las regularidades objetivas. Al punto tal que, afirma el sociólogo, el sistema de disposiciones que es el hábito resulta de la interiorización de las condiciones objetivas, son estas mismas condiciones hechas cuerpo. De este modo, Bourdieu habría trasladado el razonamiento mecanicista al interior del problema de la génesis de las formas del comportamiento habitual. Pero si nos detenemos un segundo en esta observación, pronto se vuelve un sinsentido. Porque, ¿cómo es posible que las condiciones objetivas, formales, abstractas de existencia se interioricen, como suele decir Bourdieu, bajo la forma de hábitos? En efecto uno nunca está en contacto con esas condiciones. En el mundo de la experiencia no vivimos las “clases sociales”, o las “condiciones etarias”, sino que vivimos la carencia o no del dinero, el gusto o rechazo de ciertos objetos, el peso de la edad o el desenfreno de la juventud. En el mundo de la experiencia no vivimos el “sistema de enseñanza”<sup>3</sup>, sino que vamos a la escuela, tenemos compañeros, una maestra etc. Nunca se está en relación con una abstracción conceptual sino con el comportamiento de un grupo de sujetos sociales que condicionan al tiempo que transmiten un modo de ser, percibir, pensar,

<sup>3</sup> Preocupado por dar cuenta de las formas y modalidades de la consciencia del desempleo en los subproletarios argelinos, en *Argelia 60* Bourdieu pone de manifiesto esta cuestión; “Lo que se da prácticamente en la experiencia cotidiana son, en efecto, **desigualdades concretas y conflictos particulares, solo pudiendo captarse el sistema colonial a través de sus manifestaciones.** Además la estructura y los mecanismos objetivos del sistema, y sobre todo el sistema como tal, no puede sino escapárseles a espíritus absorbidos por las dificultades inmediatas de la vida cotidiana: la revuelta está dirigida ante todo contra personas o situaciones individuales, jamás contra un sistema que se trataría de transformar sistemáticamente. **¿Y cómo podría ser de otra manera? Lo que se percibe no es la discriminación sino el racismo; no es la explotación sino el explotador; no es ni siquiera el patrón, sino el capataz español.** Bourdieu.P. (2013), *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales.* Buenos Aires, Siglo XXI editores. La negrita es nuestra.

actuar. Lo que el hábito media no es la relación entre estas dos verdades sino la relación entre la práctica singular de un sujeto singular y el grupo al que éste pertenece.

Sin embargo, el planteo de Bourdieu lejos está de desconocer completamente esta cuestión, pero sí es posible identificar que mantiene respecto a ella una posición ambigua. Habiendo afirmado que eran las condiciones objetivas -entendiendo por ella el saber que la ciencia construye en su primer momento objetivista de investigación- lo que entraban en contacto con las prácticas singulares por mediación del hábito, pocos párrafos después afirma lo que podríamos identificar como otro esquema de mediación: el hábito se construye en y por la experiencia, en el contacto intersubjetivo<sup>4</sup> e intercorporal.

Puesto que es una "elección que alaba" y cuya intención es fijar, es decir, solemnizar y eternizar, la fotografía no puede quedar entregada a los azares de la fantasía individual y, por la mediación de *lethos* -**interiorización de regularidades objetivas y comunes**-, el grupo subordina esta práctica a **la regla colectiva**, de modo que la fotografía más insignificante expresa, además de las intenciones explícitas de quien la ha hecho, **el sistema de los esquemas de percepción, de pensamiento y de apreciación común a todo un grupo**. (Bourdieu, 2003, 44). La negrita es nuestra.

Pero bajo este esquema de mediación todo resulta transformado. Porque ya no estamos frente a dos formas de saber de distinta naturaleza que el sociólogo identifica y construye en su proceso de investigación. Ya no estamos frente a "la verdad laboriosamente adquirida por la reflexión científica" (Bourdieu, 2004, p.128) y la "sociología espontánea" de los agentes sociales. Ya no hay una verdad del conocimiento versus una verdad ingenua e inmediata propia del mundo de la vida. De los dos lados de la ecuación estamos en el mundo de la experiencia. La objetividad ha dejado de referirse a la construcción conceptual para señalar la dimensión institucionalizada del comportamiento humano, el hecho de que éste pueda

---

<sup>4</sup> En esta misma dirección, en *El sentido práctico* Bourdieu va a señalar que si lo que los agentes hacen siempre tiene más sentido de lo que ellos saben, es decir si sus comportamientos son oscuros para ellos mismos, es porque los principios de producción del habitus son transubjetivos. En este sentido afirmara que el habitus es la sociedad individualizada.

inscribirse en la materialidad de la cosas. La doble verdad entonces, deja de indicar un problema vinculado a la teoría del conocimiento social para señalar una teoría específica sobre la sociedad, más específicamente una teoría de la práctica. La doble verdad abandona el campo de las reflexiones epistemológicas para indicar una propiedad de las prácticas sociales: el hecho de que siempre supongan la coexistencia de sentidos de diferente naturaleza.

## **La mediación como problema II**

### **Una sociología de las disposiciones temporales. Argelia 60.**

La experiencia vivida de los campesinos argelinos subproletarios y/o proletarizados por la imposición forzada del sistema capitalista de producción, ha sido uno de los principales focos de atención de Bourdieu y aquello que lo incitó a dedicarse a la sociología. En efecto, el propósito de su proyecto abandonado de tesis doctoral que habría de dirigir Canguilhem y que consistía en estudiar las “estructuras temporales de la vida afectiva”, parece continuarse en la Argelia de finales de los años cincuenta, a través del desarrollo de una “sociología de las disposiciones temporales”(Bourdieu, 2013, p.26). En ella se buscaba dar cuenta del vínculo entre los distintos modos de conciencia del tiempo y sus condiciones sociales y económicas. En *Argelia 60* Bourdieu abordará de frente el problema de la relación entre las estructuras objetivas de una sociedad, es decir las condiciones de existencia objetivamente aprehendidas y constituidas como tales a partir de un análisis objetivo, y las disposiciones corporales y subjetivas que in-forman la experiencia cotidiana. La doble verdad se hace presente entonces bajo la pregunta por esta relación; ¿Cómo pueden las condiciones económicas y sociales objetivamente aprehendidas -la verdad objetiva- estructurar la experiencia o verdad subjetiva? ¿Es ésta un mero reflejo de aquellas? ¿Cómo pensar la transformación de las estructuras económicas de una sociedad; acaso como el producto de un cambio de actitud subjetiva o como condición de posibilidad de ésta?

La respuesta de Bourdieu apunta nuevamente a las mediaciones. Se trata de pensar esa relación por fuera tanto de las determinaciones mecánicas como de las tomas de conciencia adecuadas de la verdad objetiva de la situación. Verdad que se sustrae a la experiencia cotidiana, siempre enfrentada con manifestaciones parciales del sistema económico y con



desigualdades concretas y encarnadas. Los campesinos argelinos arrancados de sus modos de producción habituales y junto a ello de toda su tradición, organizan y comprenden su situación cotidiana a través de sistematizaciones parciales, incluso contradictorias, cuyo principio antes que una toma de posición reflexiva cursa por las formas de la afectividad: una suerte de “cuasi sistematización afectiva” (Bourdieu, 2013,p.105).

En *Argelia 60*, Bourdieu afirma que si las condiciones objetivas producen disposiciones, y muy particularmente la disposición a organizar el tiempo como un futuro abstracto y calculable, es decir como un proyecto, es al precio de una suerte de “reinención creadora, que se diferencia en todo a una acomodación forzada, puramente mecánica y pasiva” (Bourdieu, 2013, p.28). Esto quiere decir que las nuevas disposiciones exigidas por la imposición forzada de un sistema económico foráneo surgen en el vacío sino desde un sistema de disposiciones preexistente que sobrevive a la disgregación de sus bases económicas: el *ethos* tradicional de los campesinos argelinos. Las formas de estructuración de la experiencia revisten entonces de una temporalidad propia y diferenciada de las estructuras económicas. El *habitus* o *ethos* capitalista y las disposiciones temporales que le son solidarias se interiorizan poco a poco al precio de una transformación radical del *ethos* campesino. A partir de esta constatación Bourdieu volverá a trabajar la doble verdad en dos sentidos diferentes: la doble verdad que permite ver el *desfasaje* entre estructuras objetivas y la experiencia subjetiva, y la doble verdad como coexistencia de sentidos y disposiciones contradictorias. En su primera formulación, la doble verdad vuelve a reponer la relación entre el saber sabio del analista -capaz de captar sintéticamente lo que se da de modo fragmentario en la experiencia-, y la vivencia de los agentes estudiados. Dar cuenta de ella permite elaborar la noción de *desfasaje*, mostrar la eficacia propia de las disposiciones subjetivas y evaluar las condiciones objetivas más propicias para generar formas de comportamientos adaptados. Este enfoque predomina en gran parte del libro. En efecto Bourdieu observa cierta regularidad entre las formas de conciencia del tiempo, de la situación política, del desempleo y las expectativas de los agentes, respecto de las condiciones objetivas propiamente económicas y sociales en las que éstas se dan. Observa de este modo, que las aspiraciones se vuelven más realistas y adecuadas a las posibilidades reales de satisfacción cuanto menos impera la urgencia económica y cuando las condiciones objetivas de producción de la vida se hayan

más satisfechas. Del mismo modo, la comprensión de la situación política y social se vuelve más permeable a una forma de conciencia políticamente informada y a la participación en un proyecto político, cuanto más se relaja la presión económica y se garantiza cierta certidumbre. Por el contrario, en los subproletarios que no logran adaptarse a las formas de trabajo capitalista y al modo de comprensión del tiempo que le es solidaria, las expectativas tienden a volverse utópicas e imaginarias. Imposibilitados de proyectar un plan de vida porque su presente los somete a las urgencias económicas y a la incertidumbre “el subproletario sólo conoce el futuro sin amarras de la ensoñación” (Bourdieu, 2013, p. 95).

Sin embargo desde este enfoque se vuelve imprecisa la función mediadora del habitus que Bourdieu consideraba central para escapar a las formas del determinismo mecanicista. La transformación de las disposiciones asume un abordaje en tercera persona, a través de la puesta en relación de las diferentes disposiciones, económicas y temporales, y sus condiciones de existencia. A partir de aquí Bourdieu concluye que “la transformación de las actitudes económicas son ante todo el reflejo de las desigualdades económicas y sociales” (Bourdieu, 2013, p. 26). Habiendo descompuesto el fenómeno social en actitudes subjetivas y condiciones objetivas, y observado regularidades entre ambas, Bourdieu parece concluir que las transformaciones de las primeras dependen de la segundas.

En su segunda formulación, la doble verdad alude a las distintas formas de duplicidades de sentido que coexisten en la subjetividad, ya sea como producto de la coexistencia de disposiciones pretéritas contradictorias con las novedosas, ya como coexistencia de formas de conciencia contradictorias a los comportamientos que éstas dicen explicar. Desde este abordaje de la doble verdad se apunta a comprender la “reinención creadora” que debe ponerse en marcha para que las condiciones objetivas actúen sobre la subjetividad. Si, tal como señala Bourdieu, no se trata de una relación mecánica de determinación, habrá que pensar en una eficacia propia de la subjetividad y de la experiencia vivida no sólo en la adaptación de los comportamientos a las estructuras económicas y sociales sino también en el éxito de la implantación y reproducción de dichas estructuras. Bourdieu se aboca aquí a explorar la significación vivida del desempleo, el lugar que el trabajo ocupa en la estructuración de la experiencia, el modo en que regula el tiempo, los efectos que produce habitar formas del espacio moderno y sus distintos modos de apropiación. El acceso a bienes

económicos deja de ser un indicador objetivo y pasa a ser interrogado en su significación vivida. Bourdieu observa, por ejemplo, que la adopción por parte de los campesinos argelinos de prácticas objetivamente capitalistas -como por ejemplo la adquisición de maquinaria agrícola- en lugar de expresar comportamientos adaptados supone la mantención de lógicas tradicionales por nuevos medios. En efecto, Bourdieu descubre que la compra de maquinaria obedece a la moral del honor y las luchas por el prestigio a través de las cosas, en lugar de a la lógica de la rentabilidad. La compra de maquinaria si es observada como un espectador objetivo es la misma práctica en el caso de un colono o de un campesino argelino, mientras que siendo interrogada en su significación, revela ser dos prácticas completamente diferentes.

Asimismo observa que la modificación abrupta de la condición de vida, por ejemplo en la reubicación de los argelinos en departamentos, no produce por sí mismo la adaptación a un modo de vida moderno. Los reubicados, incapaces de reasumir las disposiciones exigidas por el diseño del espacio, lo habitan según sentidos que le son ajenos. Las disposiciones exigidas o las expectativas prometidas por la vida moderna, no son yalos indicadores abstractos y objetivos que el analista construye, sino el modo en que el espacio y los objetos interpelan al cuerpo, las prácticas que favorecen o limitan, las expectativas que prometen o rechazan. Al centrarse sobre la experiencia y las distintas formas del sentido que esta motoriza, Bourdieu observa también que en la práctica anida una significación con una lógica que le es propia y que muchas veces contradice lo que el propio agente dice de ella. La duplicidad del sentido al interior de la experiencia le permite ver que las formas de conciencias sobre el futuro -irreales y utópicas- coexisten con modos de realización práctica de ese futuro, como por ejemplo el abandono a la fecundidad natural. No controlar la natalidad no sólo expresa la incapacidad de percibir el futuro conforme a un plan de vida sino que también tiene una significación positiva: cuando se está atrapado en las urgencias del presente, incapaz de actuar sobre las inercias que éste impone, tener hijos, reproducirse, es la garantía de un porvenir, la realización práctica de un futuro.

Este abordaje de la doble verdad supone una toma de posición distinta del analista. Ya no se trata de contraponer dos modos de elaboración del mundo social -científico e ingenuo- y una vez hecho esto evaluar su pertinencia epistemológica. Por el contrario se trata de valerse

de la posición de espectador pero para describir tanto las significaciones explícitas y proclamadas conscientemente como los sentidos actuados pre reflexivamente. Si las condiciones objetivas pueden estructurar la experiencia es porque esas condiciones se expresan en la vivencia de los subproletarios, no como lo hacen en los indicadores o en los datos abstractos del sociólogo sino como posibilidades o expectativas inscriptas en las cosas mismas.

Si en las conductas económicas fatalistas o emprendedoras, incoherentes o metódicas se expresa igualmente una misma significación que en las conductas o en las opiniones políticas, resignadas o resueltas, indignadas o revolucionarias, **es porque el sistema de las disposiciones está ligado a la situación económica y social por intermedio de las potencialidades objetivas que esta situación define y que definen a esta situación.** Estadísticamente mensurables en tanto regularidades independientes de las voluntades individuales, **las oportunidades objetivas y colectivas** (por ejemplo, las oportunidades de acceso a los bienes raros o las oportunidades de ascenso social en una o varias generaciones) **son también datos concretos de la experiencia individual.** (Bourdieu, 2013, p. 153)

La negrita es nuestra.

De este modo, una posición en el espacio social es vivida como un conjunto de expectativas sobre el futuro, pero aquí “vivida” no es una nota de color sobre un dibujo ya preestablecido. No hay entre la posición como dato objetivo y su vivencia una relación jerárquica que habilite a pensar en relaciones de causalidad o determinación. La posición existe primero como esperanza o desesperación, como libertad o resignación y sólo después y al precio de una operación sobre la experiencia, muestra su verdad esquelética de dato sociológico.

La noción de “potencialidad objetiva” se abre paso junto con la de habitus *oethos* como un concepto mediador pero no porque sea capaz de unir dos cosas escindidas: verdad objetiva de un lado y vivencia del otro. Sino porque soporta la interrogación objetivante del sociólogo al tiempo que una significación práctica y vivida. Solo al precio de una existencia práctica de las



verdades objetivas que el sociólogo construye, resulta posible hablar de una comunicación entre bases económicas y actitudes subjetivas. Pasar por alto la complejidad de la experiencia vivida considerándola un efecto de determinaciones, como hemos mostrado que parece plantear el propio Bourdieu en este texto, hace olvidar que la economía la hacen los agentes sociales. Pero no la hacen una vez que ellos ya han sido hechos, sino que la hacen haciéndose conforme a ella. Si las condiciones económicas no pueden empero ser reducidas a los que los agentes dicen o creen conscientemente es porque sus comportamientos tienen más sentido que el que ellos creen. Es también porque está necesariamente situado y en perspectiva y porque finalmente la práctica colectiva se sustrae a la posibilidad de un dominio individual y consciente.

Desde este enfoque es la propia experiencia la que hace la verdad objetiva que el sociólogo releva a continuación, en lugar de ser ésta el principio explicativo y ontológico de aquella. Y sólo así es posible una práctica política, entendida como la recuperación de un sentido actuado y vivido, la explicitación de un malestar confusamente sentido. La política es posible porque la reflexividad no es sólo una cualidad de los sociólogos sino un comportamiento humano.

Desconociéndolo conscientemente, los agentes sociales actúan en las prácticas sus condiciones de existencia. Sólo así es resulta posible decir que son producto de éstas y que contribuyen a reproducirlas. Bajo este encuadre, la acción política no está motorizada por el conocimiento de una verdad objetiva capaz de expresar la realidad de una experiencia siempre por principio mistificada. Por el contrario, si la acción política es posible es al precio de reconquistar el sentido de los comportamientos, de lo que los agentes hacen sin saberlo o a pesar suyo, del mismo modo que lo hace el científico a la hora de comprender la verdad objetiva de los fenómenos sociales.

Los suproletarios reproducen, tanto en sus representaciones conscientes como en sus prácticas, la situación de la que son producto y que encierra la posibilidad de una toma de conciencia adecuada de la verdad de la situación: ellos no saben esa verdad, pero la hacen o, si se quiere, la dicen solamente en los que hacen. (Bourdieu, 2013, p.154)

## Hacia una fenomenología de la dominación simbólica

Las dos acepciones de la doble verdad que hasta aquí hemos trabajado, ofrecen distintos modos de comprender la dominación simbólica. En efecto, se verá cómo sólo es posible hablar de ésta si se parte de la distinción entre órdenes de sentidos o verdades de diferente naturaleza. Por definición la dominación simbólica supone un tipo de dominación eufemizada, suave, larvada -como suele calificarla Bourdieu- cuya característica central es contar con la complicidad de los agentes que la sufren. Esta complicidad debe ser entendida como el producto de la coexistencia de sentidos: se es cómplice de la dominación porque se la desconoce conscientemente pero se la actúa pre reflexivamente. O se es cómplice de la dominación cuando conociéndosela no se logra, no obstante, sustraerse de ella, es decir impedir que organice los comportamientos. Ya sea que se le conozca y aun así los agentes no puedan evitar actuarla, ya sea que se la desconozca totalmente, la dominación simbólica presupone un modo de comprender la subjetividad como producto de órdenes de sentido diferentes. Es decir como resultado de una duplicidad de sentidos, que son los que Bourdieu sistematiza en una de sus versiones de la doble verdad: aquella centrada ya no en la relación entre el saber sabio e ingenuo del mundo social, sino en la descripción de la vivencia de los agentes.

La dominación simbólica sólo puede existir al precio de reconocer que la experiencia vivida no se agota en lo que los agentes dicen de ella sino que desborda de sentido. Tal es el caso de un entrevistado<sup>5</sup> que presentaba su apoyo al Paro Internacional de mujeres. Al ser interrogado por lo que él entendía bajo la noción de “mujer”, reproducía bajo modalidades naturalizadas, formas de sentido dominantes que eran justamente las que estaban poniéndose

---

<sup>5</sup> Entrevistado en el Paro Internacional de Mujeres del 8 de marzo de 2018, un hombre militante del Partido de los trabajadores Socialistas (PTS), afirmaba su apoyo a la marcha y al reclamo, por cuanto se mostraba de acuerdo por una demanda de igualdad. Asimismo expresaba su preocupación por unificar la lucha feminista en el encuadre más general de una lucha contra el capitalismo, conforme rezaban los principios políticos a los que adhería consciente y explícitamente. Sin embargo, interrogado acerca de qué era, a su juicio, la mujer, el hombre afirmó: “lo más grande que hay, la inspiración, la inspiración”. De este modo la adhesión consciente a los reclamos de la marcha convivía con esquemas dominantes desde los cuales se comprende no sólo qué es la mujer sino su función: la mujer es una musa, una inspiradora, es decir un ser que no hace pero que permite y sostiene el hacer de los demás. Por entonces un conjunto de escritoras y trabajadoras de la cultura, ponían en discusión este mismo esquema afirmando: “no somos musas, somos artistas”, “Nos quieren como musas porque nos temen como artistas”.

en discusión, incluso a pesar de haber expresado su adhesión explícita y su solidaridad con los reclamos.

Esta verdad actuada, vivida o subjetiva desconoce el sometimiento al que se presta porque lo reconoce, lo naturaliza. El par desconocimiento/reconocimiento es la estructura general de la dominación simbólica y sólo puede explicarse si se toma como punto de partida que la duplicidad del sentido o la doble verdad es una característica propia de la experiencia.

Ahora bien, esta forma de comprender la dominación exige a la vez una mirada en tercera persona, capaz de identificar lo que se le escapa al sujeto de la experiencia. Desde este enfoque nos volcamos a entender la doble verdad bajo otra de sus versiones: como el vínculo entre el saber objetivo del analista respecto del saber ingenuo del agente social. Sin embargo, aunque una distinción de esta naturaleza sea imperiosa a los efectos de identificar las formas de dominación, se vuelve peligrosa si se olvida que el sociólogo llega a ella no a costa de la experiencia sino por medio de ésta. En efecto, el cientista social trabaja en el mundo social tal como es vivido por los agentes que estudia y por sí mismo. Observa comportamientos, hace entrevistas, produce operaciones de abstracción y formalización. Pero estas operaciones no deben ser pensadas como la realidad objetiva que la experiencia mistificaría. La dominación simbólica no implica el develamiento de una verdad que está más allá de la experiencia y del comportamiento y que funcionaría como la “realidad” propiamente dicha. Sino que es la propia experiencia de la dominación la que pone a jugar formas de sentido distintos, que sólo pueden ser captados a condición de tomar sobre ellos actitudes diferentes. El sentido que una actitud objetivista devela está tan en la superficie de la experiencia como aquel que profesa el agente social estudiado.

Pensado en estos términos se vuelve necesario recuperar los aportes de la fenomenología de Husserl y de Merleau-Ponty sobre los cuales el propio Bourdieu se apoyó para desarrollar su Teoría de la práctica y de la dominación simbólica. En efecto, toda su sociología de las disposiciones temporales, así como su noción de habitus, o su distinción entre sentidos de distinta naturaleza son deudores de la fenomenología husserliana y muy especialmente de la merleau-pontyana. Sin embargo, todo sucede como si bajo la intención de dotar a la sociología de un estatuto científico -disputando para ella un lugar en el campo del conocimiento- Bourdieu hubiera producido operaciones de enclasmiento de la fenomenología que no sólo lo

llevaron a desconocer la fecundidad de sus aportes para el estudio de la sociedad, sino también la relevancias que tuvieron en la construcción de su propia Teoría social.

Radicalizar la teoría de la dominación simbólica atendiendo al lugar de la subjetividad en los procesos de adhesión al orden social, exige atender a la experiencia tal como es vivida, y a la estructura general de la dominación que subyace a ella. Asimismo permitiría mostrar que la dominación no supone una subjetividad pasiva y completamente determinada sino que exige comprenderla como el resultado de un entrelazo de actividad y pasividad. La subjetividad, si se la comprende retomando los aportes de la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty, si se la entiende en suma como conciencia encarnada, permite dar cuenta que sólo puede contribuir a la dominación al precio de hacer para si un mundo de sentido. La subjetividad no es pues pasividad absoluta sino un sujeto cuerpo capaz de instituir sentido, aunque éste no siempre sea propiamente tético y consciente sino también pre reflexivo, corporal, afectivo. Abordado en estos términos resulta posible pensar a la dominación como un modo de ser en el mundo histórico social cuya característica principal es la cooptación de la capacidad instituyente de sentido en provecho del propio sometimiento y abrir la posibilidad de pensar que son las mismas condiciones subjetivas involucradas en la adhesión al orden simbólico las que también han de permitir pensar los procesos de emancipación.

Seguir el curso de la Teoría de la doble verdad y de sus ambigüedades, funciona como un hilo conductor que permite indagar de manera sistemática el lugar de la experiencia en la sociología de Bourdieu, y contribuir con él y contra él, a pensar sus impensados y a desarticular sus propios prejuicios.

## **Bibliografía**

Berenger, D. (2004), *Epistemología y metodología en la obra de P. Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.



Bourdieu, P., Chamboredon J.-C., Passeron J.-C., (2002). *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Bourdieu, P. *et al*, (2003), *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili.

Bourdieu, (2004). *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, (2013). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Martínez, Ana Teresa, (2007). *P.Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial.