XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

Discusiones y tensiones entre la sociología crítica de Bourdieu y las teorías de Derrida y Lemieux.

Iván Josué Kirchuk.

Cita:

Iván Josué Kirchuk (2023). *Discusiones y tensiones entre la sociología crítica de Bourdieu y las teorías de Derrida y Lemieux. XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-025/5

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

Discusiones y tensiones entre la sociología crítica de Bourdieu y las teorías de Derrida y Lemieux

Iván Josué Kirchuk (FSOC-UBA) – ivanjk98@gmail.com

Resumen: Esta ponencia integra una lectura de la teoría de la acción, las gramáticas y las pruebas de Lemieux y otra lectura de la teoría de la iterabilidad y la estructuralidad de Derrida. Ambas lecturas están unidas por una discusión con Bourdieu: por un lado, los intercambios entre Derrida y Bourdieu sobre la intención y la objetividad; por otro lado, las críticas de Lemieux a Bourdieu en torno a la descripción, el continuismo, la reflexividad y la pluralidad, así como las críticas de Bourdieu a la etnometodología y al empirismo (como tradiciones familiares a Lemieux). La ponencia busca reponer estas tensiones. De modo general, la sociología pragmática y el deconstruccionismo impugnan a Bourdieu en un punto común: ven en éste una pretensión ética y científicamente equivocada, vale decir, de cerrar una objetividad completa en la práctica y el discurso sociológicos. Por su lado, Bourdieu juzgó a las posturas empiristas, situacionistas y/o textualistas como espontáneas, "aristocratizantes" y/o subjetivistas, inadecuadas para hacer ciencia y para una política liberadora. Así pues, la ponencia presenta: 1) una lectura de Lemieux y sus cuestionamientos a Bourdieu; 2) una relectura de Bourdieu que esquiva algunos de esos cuestionamientos y también ataca los supuestos de Lemieux; 3) una lectura de Derrida que releva sus escritos sobre la crítica y sobre Bourdieu; y 4) las críticas de Bourdieu a Derrida, que retoman su debate con Searle y dan un nuevo uso a la palabra "deconstrucción".

1. Introducción

Esta ponencia reúne las discusiones de dos pequeños trabajos teóricos distintos: uno que comparó la noción de *práctica* entre Lemieux y Bourdieu; y otro que estudió la noción de *iterabilidad* en Derrida, con hincapié en sus diferencias con Bourdieu y Lacan. El texto que se presenta es, entonces, el resultado de una simetría y/o cruce entre los dos trabajos, que son independientes entre sí y que deseo publicar, en el futuro próximo, de forma separada. Así, la ponencia presenta resumidamente los debates entre los textos para hacer lugar a un desarrollo de los textos de Bourdieu y a una discusión sobre el problema de la objetivación sistémica de las prácticas y la posición crítica del investigador objetivante de sí y de los otros. Tras la discusión teórica, la ponencia deriva en una reflexión sobre las técnicas sociológicas de investigación e intervención. Acá se abren algunas preguntas sobre diversas formas de producir datos, según sus implicancias teóricas y políticas, y también sobre los alcances éticos de las técnicas sociológicas.

2. Lemieux contra Bourdieu: elogio de la pluralidad, el continuismo y la descripción

Lemieux (2017) postula un vínculo entre las acciones concretas, situadas y observables de los agentes sociales, y las *gramáticas* (es decir, las reglas que se deben respetar para que una comunidad reconozca una práctica como adecuada) que pueden dar cierto sentido a tales acciones. La gramática se trata, dice Lemieux, de una representación de las acciones posibles y no de un "sistema" del cual se deduzca la acción (acá Lemieux parece querer diferenciarse del estructuralismo y señalarle una crítica). De este modo, es el *error* (es decir, una conducta indescriptible positivamente para la gramática en juego) lo que puede hacer emerger las gramáticas, si la denuncia de una incorrección gramatical se constituye como problema público. Esto es la *reflexividad social*: los procesos críticos de los agentes sobre sus propios campos de acción. Cada *prueba* que experimentan los actores puede dar lugar a un *aumento en generalidad*: conflictos infinitamente pequeños pueden escalar hasta grandes *pruebas de legitimidad* (Lemieux, 2022).

Esto implica al menos dos cosas: 1) La brecha entre acción social y reglas sociales se hace visible en momentos de reflexividad. Y 2) Son los actores sociales los que realizan el recorrido que liga la acción concreta con la gramática. Así, para Lemieux (2022) la tarea del sociólogo consiste en *describir* las acciones de los agentes, para captar el proceso de aumento en generalidad que ponen en marcha con sus esfuerzos y estrategias. El sociólogo no debe imputarle reglas a la acción desde una posición objetiva o alejada, sino registrar las capacidades y los procesos críticos de los actores mismos. Solo entonces, le corresponde criticar a los dispositivos que limitan las capacidades críticas de los agentes. La crítica apresurada, dice Lemieux (2016), impide la práctica sociológica: se debe comprender y describir, para sólo luego explicar y criticar. En este marco, Lemieux (2012) afirma que, para Bourdieu, los *habitus* están objetivamente orquestados, de forma inconsciente, y las prácticas tienen un sentido común por cuanto obedecen a patrones corporales inconscientes para sus productores. Así, para Lemieux (2017) Bourdieu sutura la brecha entre acciones y reglas mediante la disposición o el hábito: no hay en los agentes una apelación clara a la gramática, sino algo así –podríamos decir– como una gramática hecha cuerpo.

El problema, sostiene Lemieux (2016, 2017 y 2022), es que el disposicionalismo explica pero no comprende: en vez de describir la actualidad positiva de la acción, introduce lo inactual; repite una lógica anterior que perduraría en el presente; y este procedimiento empeora la calidad de la crítica. Asimismo, Bourdieu sólo registra la parte oscura, "empírica" o inconsciente de la práctica, y no las acciones reflexivas. Su enfoque rupturista le impide ver la continuidad entre las acciones menos reflexivas y las más reflexivas (que forman un *continuo*). No hay, según Lemieux, un corte entre la no-conciencia y la reflexión, sino un movimiento graduado entre ambos polos. Incluso si el sociólogo busca predecir o explicar, el concepto de *habitus* (útil para ello) adolece de *monismo*: en lugar de reflejar la *pluralidad* de

subjetividades y prácticas, insiste en la coherencia estructural y la repetición conservadora. Lemieux (2012) prefiere hablar de “tendencias” (Mead) o “conatus” (Spinoza): hay múltiples disposiciones prácticas que varían y se refuerzan o enfrentan, que son descriptibles por la acción concreta. Entonces, el orden de la práctica no se corresponde con el campo de la *doxa*, sino que forma un continuo de pruebas que permiten al agente cuestionar su relación con el mundo y modificar o consolidar activamente sus creencias pasadas (Lemieux, 2022).

De este modo, Lemieux (2017) señala que cada acción puede tener sentido positivo o no según se la sitúe en una gramática u otra. Asimismo, una acción puede verse reforzada por dos gramáticas con dos sentidos distintos (o no, y hay conflicto de racionalidades) en distintos grados. Entonces no hay nunca un actor unidimensional y monolítico, pues siempre hay pluralidad de racionalidades. El ‘habitus’ (Lemieux usa esta palabra entrecomillada) sería solo una situación infrecuente: un efecto público de refuerzo entre distintas gramáticas en un actor. Por lo tanto, Lemieux señala que no es correcto reducir la pluralidad social a los tipos de acción e interacción propios de la gramática del *realismo*, de las “formas de vida impuestas”. No toda la vida depende de la dominación y el interés, como Bourdieu parecería proponer. Por un lado, estas formas de vida no son mecanismos estructurales sino actividades de los agentes. Por el otro, no se puede pensar en un actor unitario dominado: no hay una dominación inconsciente, sino conflicto de racionalidades. El agente, entonces, realiza prácticamente su vida impuesta en el marco de una gramática entre otras. Por ello, dice Lemieux, aquello que se llamó ‘alienación’ o ‘dominación’ consiste en una imposibilidad de las “clases populares” de abstraerse de estas formas de vida impuestas.

Así Lemieux (2017) rechaza la idea de un inconsciente opaco e indescriptible: toda experiencia puede darse como reflexión en el discurso. De lo más inconsciente a lo más consciente hay un gradiente continuo. Las gramáticas más inactuales (las inconscientes) se manifiestan en la acción, en la vulnerabilidad de la interacción, como fuerza que puede subvertir la gramática dominante. Lo reprimido no es plenamente reprimido porque siempre emerge un contenido que lo hace descriptible. Sin embargo, para Lemieux, enunciar una razón de actuar no es condición necesaria para esa acción. Por eso ve en Austin una idea mecanicista de la interacción: las condiciones de los efectos o la felicidad de un performativo no están en la enunciación, como Austin dice, sino en la interacción. Lemieux marca que, si Bourdieu criticó a Austin por ignorar lo institucional en la comunicación, él en cambio exige estudiar la interacción y los trabajos cognitivos por los que lo institucional se actualiza.

En este marco, Lemieux (2017) concuerda con Geertz en que el sujeto conocedor (el sociólogo) no puede comprender la “imaginación” del otro estudiado como si fuese la suya, pero sí hallar correspondencias gramaticales entre sus acciones y las del otro, aun con la irreductible diferencia entre sus formas de vida y las de él. Lemieux, no obstante, rechaza de Geertz su hermenéutica (la integración de los “textos” del mundo social en un texto “ficcional”

que los objetiva) y su *descripción densa*, pues defiende una noción pragmática de la *verdad* (como interpretación singular) y una labor científica de *descripción fina*, literal, atenta a las acciones y definiciones situadas de los actores, pues explicar la función de una institución requiere antes comprender el sentido práctico de las acciones gramaticalmente descriptibles y concretas que le confieren sentido. Así, Lemieux recupera el debate sobre la "paradoja del donativo" que, para él, es un error que surge por aplicar la gramática del realismo a acciones cuyo sentido no está en ella; por interpretar al donativo por anticipación del contradonativo o en el *conjunto* de intercambios. La gramática en juego es la *natural*: el donativo se muestra, dice Lemieux, como acto gratuito. El investigador que introduce exógenamente el sesgo realista esquiva las razones prácticas de los actores implicados en el intercambio (que no actúan por un contradonativo) y funda el intercambio en su *negación*. La paradoja, entonces, no existe, sino que expresa una dificultad para describir adecuadamente el fenómeno.

3. Derrida lee a Bourdieu: es imposible una estructura centrada, cerrada y total

Derrida (1994) muestra la imposibilidad del *sentido absoluto* (fijar un significado) y de la *polisemia* (definir un significado para un significante según el contexto), pues el contexto nunca se satura, nunca se determina por completo. Esto requiere desplazar al concepto de *escritura*, subordinado –en la filosofía– al concepto metafísico de *comunicación*. Derrida señala que la *ausencia* en la escritura refiere a un absoluto: ella sólo funciona si es legible –repetible o iterable– en ausencia radical de todo *destinatario determinado*. Así, todo código es repetible por todo usuario. La *marca* escrita, estructurada por la *iterabilidad*, funciona en la ruptura de la presencia; tiene inscrita la *muerte* del destinatario. Asimismo, funciona en ausencia del *emisor*, pues sigue produciéndose más allá de su intención y su muerte. La *huella*, entonces, lleva inscrita en sí la muerte de su ser finito, y siempre es trastocada como *proceso* (Derrida, 2003). Así, la escritura rompe, para Derrida (1994), con las ideas de comunicación presente (traspaso de ideas entre conciencias) y de contexto. Un signo escrito es una marca que perdura más allá de su supuesto presente originario, en ausencia del "sujeto" que lo "produjo" y/o "intencionó", y del contexto en que se inscribió; y que puede romper con su contexto semiótico, al *reinjertarse* en otra cadena, pues ningún contexto cierra y el signo está espaciado con respecto a los otros signos y al "referente".

Toda experiencia está regida por la lógica de la *diferencia*, de los elementos iterados, disociados de sí mismos, sin cuajar en una identidad fija. Una marca es siempre un *grafema*, incluso si es oral. Así, cualquier signo puede separase del referente; operar en el sinsentido; y ser o no gramatical en función de su posición en un contexto que no satura. Por lo tanto, la marca puede ser reinjertada en otra cadena, separada de su origen; romper con un contexto y citarse al infinito (Derrida, 1994). Para Derrida (1977 y 1986b), el juego de las diferencias es el movimiento de significantes que remiten a otros significantes (y no a un origen simple o

a sí): cada grafema se forma desde la huella que le marcaron otros grafemas, formando una cadena que lleva la marca de otra. Así, no hay significado (trascendental), sino *diseminación*. Querer ligar significado y significante, poseer al lenguaje como totalidad o buscar que la letra sea igual a sí, es perseguir la idea de un sistema cerrado, centrado en el significado, e ignorar así la diseminación y la formación de "contextos" (la escritura); implica, pues, que el Significante sea indivisible –un ente presente–, lo que contradice las reglas de la *iterabilidad*, donde la identidad siempre está desplazada. En esta idealidad consiste el falogocentrismo, que afirma una verdad oral, paterna, absoluta, sin *resto* o pérdida no-reapropiable. Pero el *texto* (la *marca*) implica siempre, estructuralmente, un resto: la letra puede ver siempre perturbado su destino, pues solo circula en tanto está fracturada (Derrida, 1977 y 1986a).

Austin, para Derrida (1994), como la filosofía, da una idea de locución que soslaya su estructura grafemática: un contexto total y permanente, una conciencia presente, soberana, plena y transparente a sí y a los otros, cuya *intención* está en todo el acto comunicativo. Es una totalización sin exceso ni diseminación; un transporte de sentidos fijados unitariamente. Según Derrida, Austin trata a la cita como una forma *parasitaria* del *lenguaje ordinario*. Pero lo que excluye, dice Derrida, no son riesgos de los que el lenguaje se salve quedándose en su esencia, sino su condición interior. Pues los performativos sólo son posibles en y por la *citacionalidad general*, puesto que su singularidad es escindida en tanto marca. No hay enunciados orgánicos que otros parasiten, ni pureza en un acto de comunicación. No hay singularidad plena, sino cadenas iterables. Así, la *intención* no es plena y presente, pues la iterabilidad la estructura fracturándola. Igualmente, Austin muestra la misma raíz metafísica cuando quiere ligar los enunciados a su "fuente" de "origen" ("presente" en la enunciación) por el nombre o pronombre del emisor, o tomando al enunciador (en enunciados orales) o al firmante (en escritos) como autor. Esto supone que la firma sostiene la presencia plena del autor, que *estuvo presente* en un ahora mantenido, inscrito en la evidencia de la firma. Pero no es posible que la singularidad pura de la firma se reproduzca puramente, porque lo que la posibilita la imposibilita: su carácter iterable (Derrida, 1994).

No hay acontecimientos plenos, ni novedades puras, sino marcas: en la repetición surge lo nuevo, mediante la desviación de la diferencia o la otredad en la iteración (Derrida, 2003). Se trata de la *estructuralidad* de la estructura que, según Derrida (1989), fue reducida mediante la noción de origen o centro presente, por el cual se organizaba la estructura como totalidad y se limitaba el juego que en ella se permitía. El centro, dentro y fuera, punto único sin desplazamientos, rige la estructura pero escapa de sus reglas, pues expresa el deseo de inmovilidad, de fundamento, de sustracción del juego. Así, la historia de Occidente fue la de la sustitución de centros presentes, hasta que tuvo que repetirse la *estructuralidad*, lo que hizo ver que la presencia central nunca fue igual a sí: siempre estuvo ausente; desplazada en un sustituto; nunca fue un ente sino una función, un lugar de movimiento de signos. Por

ello, no hay Significado presente fuera de la diferencia, sino juegos de significación. Así, todo discurso remite a la herencia de un texto. Un "sujeto" que contenga todo su discurso es un mito. No hay sujeto fuente o centro de referencia; una *unidad* inicial o final es inexistente, es siempre múltiple y virtual. La exigencia filosófica de centro u origen es mítica, histórica e ilusoria. Así, el campo del juego del lenguaje no es totalizable, porque en su finitud se dan infinitas sustituciones, al carecer de un centro que frene el flujo de la significación.

El centro, para Derrida (1989), no puede determinarse porque falta y está ocupado por un *significante suplementario*, que funge como *adición flotante* y *puro significante*. Así, la noción de *juego* implica romper con la presencia, que solo existe como sustituto encadenado en un sistema de diferencias. En esta línea, Derrida (1990) lee a Bourdieu, sobre la cuestión de la "objetividad". En su lectura, la *objetivación sociológica* busca generar una objetividad que tiene la implicancia ética de liberar (y de librar de aquello que oculta) en relación con un objeto claro y estable. Así, la objetividad es la verdad del discurso científico. Para Bourdieu, dice Derrida, la objetivación es el único modo de liberarse de las herencias históricas objetivadas o encarnadas. Se deben objetivar discursos e ideas y, en especial, sus condiciones históricas de producción, para poder suspender sus efectos, su aceptación impensada. Pues sólo al pensar las condiciones de un pensamiento se lo puede liberar de ellas. Pero, para Bourdieu, la objetivación debe objetivar tanto lo que los sujetos no pueden objetivar de sí, como toda la práctica sociológica objetivadora. Se trata de la objetivación del lugar objetivador; de la mirada del sociólogo, las teorías, los campos de producción cultural, intelectual y de poder, de la actividad científica que es a veces subversiva y verdadera, pero otras veces refuerza el orden simbólico.

Por ello, Derrida (1990) postula dos hipótesis: 1) Bourdieu propone una *objetivación completa*, de todo lo que implica el trabajo científico y más, que realizaría así a la sociología como metalenguaje, como saber absoluto por encima del saber, como *filosofía* de todos los saberes. Tal ideal es imposible, pero es ético acercarse a él. Derrida señala, empero, que Bourdieu probablemente no pensó tal cosa. Así, marca que 2) la objetivación es una *tarea infinita* porque siempre hay algo más que objetivar (en particular en la objetivación misma), que excede a la mirada, pues lo objetivable excede su propio campo; y porque la práctica sociológica introduce una *objetivación suplementaria* que no es del orden de la objetividad sino de su "verdad", de las determinaciones históricas de la verdad como objetividad. Derrida se pregunta si la verdad de la objetividad puede no ser *plenamente* objetiva; si la búsqueda crítica de la verdad no debería cuestionar a la objetividad y si no implicaría, así, una libertad más libre. Sin renunciar a la crítica científica, piensa Derrida, se debe llevar más lejos la exigencia de responsabilidad, hacia un mayor cuestionamiento.

En efecto, la *deconstrucción* de Derrida pone su atención en los pares de conceptos de los sistemas metafísicos, en relación de subordinación. Opera neutralizando la jerarquía

(logocéntrica) conceptual para desplazar el sistema. Así, puede criticar los campos y las cadenas de predicados metafísicos donde los conceptos funcionan. Esta operación analiza las fuerzas que, en los sistemas, dispusieron o expulsaron ciertos predicados y, al reinjertar los conceptos en nuevas cadenas, libera la productividad de los predicados (Derrida, 1994). Entonces, ningún discurso destructor de la metafísica puede evitar sus conceptos: como no hay lenguaje ajeno a ella, ningún enunciado crítico puede escapar de sus postulados. Toda destrucción se sirve de ella para desplazarla. En parte, hay que hacer como Lévi-Strauss: situarse en donde la *diferencia* de un par conceptual es cuestionada, en el punto que esos conceptos hacían impensable, que es su ley interior y lo que los excede, que siempre operó aunque se lo reprimiera (Derrida, 1989).

En los mismos conceptos de la metafísica se la destruye, pues ellos la arrastran consigo cuando se los toma. Los discursos, así, difieren según su *responsabilidad o rigor crítico* en relación con los recursos que heredan para deconstruir la herencia. Deconstruir las oposiciones conceptuales –tensionar su historia– es para Derrida la forma más audaz de empezar a salirse de la filosofía, trabajo más difícil de lo que algunos (que dicen haber salido de la metafísica pero están embarrados de ella) creen (Derrida, 1989). Esto marca que en el origen no hay origen, sino una contaminación o repetición. Así, Derrida señala que la deconstrucción se resiste al análisis y lo moviliza, dado que no es una operación simplemente crítica o analítica, sino "ultra-analítica" y "más que crítica". Por ello, sugiere la posibilidad de deconstruir las historias tanto del análisis como de la crítica (Derrida, 2003).

4. Bourdieu responde: objetivar es ético, científico, liberador y crítico

Bourdieu (2007a y 2012) señala que la práctica es *regular*, más acá de la conciencia y la reflexividad, porque está animada por el *habitus*, estructurado e instituido por adhesión dóxica al mundo, como disposiciones y esquemas corporales, y como *illusio*, que olvida su proceso de somatización y experimenta sus condiciones, aprendizajes y disposiciones como "naturales" e incondicionadas. El *habitus* vive como natural lo arbitrario: desreconoce su génesis y habita el mundo (social) en su autoevidencia muda, dóxica. Pues se forma en el sistema de prácticas y agentes (*habitus*) –en los entramados sociales– en los que funciona la *doxa*. Esta lectura es, en buena parte, la que hace Dukuen (2018). Ahora bien, es falso que todo eso implique un determinismo del *habitus*. Por un lado, (1) la práctica, estructurada por las disposiciones sedimentadas, remite a las condiciones sociales de producción de los *habitus*, y su regularidad se explica, en parte, por el *pasado incorporado* que es el *habitus*, que funciona como *protensión*. Pero, por otro lado, (2) la práctica sólo se estructura en relación con las regularidades del mundo *actual*: no sólo implica el pasada incorporado, sino también la dialéctica entre cuerpo y mundo, es decir, el proceso de actividad y pasividad que, por la ligazón ontológica entre cuerpo y cosa, produce la regularidad de la práctica por el

habitus (Bourdieu, 1999a, 2007a y 2012, Bourdieu y Chartier, 2011 y Dukuen, 2018). Esto muestra, contra Lemieux, que Bourdieu sí contempló las experiencias y situaciones nuevas, así como los posibles cambios en la trayectoria de un *habitus*.

Desde un punto de vista "praxeológico", Bourdieu (2007a) critica al estructuralismo por separar práctica y lengua, caer en un esencialismo de la lengua y, así, poner al científico en el lugar de poseedor pleno del sentido objetivo de las prácticas. Los *habitus*, con su *singularidad*, coinciden porque su fabricación (sus condiciones) los homogeneiza en grupos o clases. Si, como dice Dukuen (2018), Bourdieu propone la dialéctica del *habitus* apoyándose en Merleau-Ponty, entonces vale decir que el cuerpo es apertura al mundo; que el hábito es la renovación de la experiencia vivida; que, en fin, el *habitus* (activo y pasivo) y el mundo se solicitan entre sí. Entonces, el *habitus* no es una interiorización irreflexiva del mundo objetivo, sino un cuerpo relativamente abierto a lo posible, con un margen de libertad condicionada. La regularidad del *habitus*, para Bourdieu (2002a), tiene una indeterminación relativa, una "espontaneidad generativa" ante cada nueva situación práctica.

En efecto, Bourdieu le dice a Chartier (2011) que el *habitus* adquiere sus estructuras *principales* en determinadas condiciones sociales. Así, las estructuras subjetivas tienden a cerrarse, a ser menos sensibles a estímulos nuevos, porque hay una *irreversibilidad relativa*: las experiencias son siempre percibidas por esquemas ya construidos, algunos muy temprano, en la infancia. Por ello, dice Bourdieu, el *habitus* es un sistema abierto –y no un destino–, transformado por las experiencias a las que está expuesto, que solo se muestra en situación, pues él y la situación se constituyen mutuamente. Pero es probable que las experiencias nuevas confirmen al *habitus*; que perdure lo estructurado por las condiciones sociales, pues el *habitus* tiene experiencias acordes a las experiencias que lo formaron. De este modo, no es posible la pura actualidad de la acción, como Lemieux quiere, ni Bourdieu propone una repetición conservadora de las estructuras pasadas, como Lemieux sugiere.

Por otro lado, desde una mirada "objetivista", Bourdieu (2012) indica, en contra de Lemieux, que la práctica no se comprende sin que el sociólogo postule un sistema que le dé sentido: las estrategias de los agentes son inseparables de las reglas, y su función sólo se entiende en el *sistema completo de relaciones objetivas*, pues las prácticas están ajustadas entre sí y a las estructuras. No obstante, Bourdieu marca que hay una fracción de la práctica no opaca para su productor; que a veces las prácticas no son objetivamente "orquestadas"; y que sólo es *probable* que los miembros de una clase tengan las mismas experiencias (que nunca comparten *completamente*). Sin embargo, analizar la práctica en su vínculo directo con la situación –reducir la relación objetiva a la interacción individual situada– es erróneo, pues, según argumenta Bourdieu, el *habitus* transporta las marcas de la posición social (la distancia objetiva) a las situaciones concretas, donde los agentes, con recursos desiguales, las manipulan.

Así, es un error empezar por describir la interacción y las definiciones de los agentes, como indica Lemieux. Es preciso, para Bourdieu et al. (2002), realizar prácticas de *ruptura*. El rechazo de Lemieux a que el sociólogo defina el sistema de la práctica imputándole definiciones exteriores es muy próximo a la sociología espontánea y el empirismo. La idealidad de construir datos sin involucrar supuestos es imposible, pues las técnicas construyen las relaciones entre los hechos. Tomar a los objetos "concretos" es tomarlos como vienen dados (abstraídos) por el sentido común, en lugar de abstraerlos científicamente. No definir a los objetos y a las técnicas conscientemente implica hacerlo inconscientemente, de forma incontrolada. Así, dado que es imposible describir sin explicar, intentarlo empeora la calidad de la crítica. Tal error es un error político, puesto que

> La abdicación empirista tiene a su favor todas las apariencias y todas las aprobaciones porque, al ahorrarse la construcción, deja al mundo social tal cual es, al orden establecido, las operaciones esenciales de la construcción científica, la construcción del problema, la elaboración de los conceptos y categorías de análisis, y cumple así, aunque sea por omisión, una función básicamente conservadora, la de ratificar la *doxa*. (Bourdieu y Wacquant, 1995:182)

Ahora bien, cualquiera sea la lectura que se haga de Bourdieu, el campo de la práctica no puede reducirse al orden del discurso: sea por el carácter prejudicativo de la práctica; por la adhesión dóxica del sujeto hablante a su mundo; por la raigambre social (en los campos) de los discursos y representaciones o imágenes, lo cierto es que práctica y discurso son para Bourdieu (1998, 2007a, 2012 y 2013) cuestiones distintas. Así, para un cierto sistema de *habitus*, hay una línea que separa lo decible de lo no-decible. Bourdieu (1998) señala una ruptura entre *ethos* y *logos* –o práctica y verbo– pues el dominio práctico, cotidiano, no puede explicitar su contenido político, en tanto el dominio simbólico, expresado en el discurso político, implica suspender la referencia a la situación singular. De acá sale el problema de la representación de los dominados, que carecen de medios de expresión, y su sujeción a los discursos dominantes. Bourdieu (2012) señala que la *doxa* sólo se revela cuando se constituye por su diferencia con la *opinión*, por una crisis objetiva que destruye su autoevidencia. Así, salvo en excepciones, los agentes no dicen lo esencial de un orden social porque se les presenta como autoevidente. En el mundo social, las palabras hacen a las cosas, porque su sentido y existencia está sujetado a la *doxa* aceptada (Bourdieu, 1997).

Esto indica que la *doxa* y su relación con el discurso están atados a la morfología social: un desplazamiento en lo decible o visible se puede explicar por una crisis institucional (Bourdieu, 2013). En general, Bourdieu rechaza la crítica basada en teorías "textualistas", pues su intelectualismo reproduce las diferencias que dice criticar e impide ver la producción,

más acá del discurso, de las prácticas. Por ello Bourdieu (1999a y 2000b) rechaza a Geertz: lo crucial de la experiencia común se da por supuesto, debajo del discurso: quien vive en las evidencias del mundo social es silencioso sobre ellas. Hay una frontera entre el 'mundo en que se piensa' y 'en que se vive'. Geertz es escolástico porque atribuye a los agentes una mirada hermenéutica, estetizante, convirtiendo al mundo social en "textos". Esto marca una diferencia irreconciliable entre Lemieux y Bourdieu, pues este señala una ruptura entre consciente e inconsciente; mudo vivido y mundo pensado; o silencio y discurso. Por esto la objetivación es necesaria para dar cuenta de las condiciones del discurso y la *doxa*, e iniciar un trabajo de "visibilización" de aquello obvio, mudo y violento para los *habitus* que lo sufren.

Asimismo, esto marca una clara diferencia irreconciliable entre Bourdieu y Derrida. Bourdieu (2013), para explicar las prácticas, sugiere sustituir la noción de *intención* por la de disposición, es decir, el *habitus* en su relación con un espacio y una situación. El espacio de posibles que es un campo para un *habitus* no depende de las intenciones: no hay un cálculo consciente, sino un *hacer práctico*, ni automático, ni sin-sentido, sino complejo y elaborado. El *habitus* es un autómata espiritual. Así se supera la dicotomía entre la teoría pura, sabia, y las prácticas pretendidamente "descerebradas". Para Bourdieu, Derrida (1994) adoptó en su debate con Searle (1977) la contradictoria perspectiva de la filosofía intencionalista. Bourdieu (2013) recuerda el ejemplo de Searle de la práctica de caminar: actividad compleja, que la gran mayoría de las veces es no-consciente, lo cual no implica que no haya intención de caminar. Pues un *habitus* no es un autómata inconsciente ni un sujeto lúcido.

Para Searle (1977), Derrida se equivoca al postular que, en Austin, las intenciones ilocucionarias yacen detrás de los enunciados, pues estos son *realizaciones de intenciones*. Así, no es necesario un abismo entre intención y expresión. Asimismo, Derrida se equivoca al decir que todas las intenciones son conscientes, aunque las de hablar y escribir lo sean. Y, en fin, Searle señala que la iterabilidad de las formas lingüísticas no contraría la intención de los actos de habla, sino que es su condición necesaria: los actos pueden comunicar infinitos contenidos que los oyentes pueden comprender reconociendo las intenciones de los hablantes, porque ambos dominan las reglas recursivas del lenguaje. Así pues, sea o no correcto lo que dice Searle, lo que Bourdieu (1997 y 2013) quizás nos ayuda a señalar es que Derrida (1994) cita una filosofía de la conciencia para oponérsele; asocia conciencia presente e intención; les opone la lógica de la marca; y, en fin, desplaza esos conceptos para verlos ahora como efectos de la iterabilidad, de la escritura. Entonces, la pregunta es: ¿Derrida supera la alternancia entre un automatismo de la estructura y una intencionalidad presente y consciente del sujeto, o sea, entre objetivismo y subjetivismo (como diría Bourdieu)? ¿O se queda en esa oposición?

En este sentido, Bourdieu (1997) hizo otra crítica contra el intencionalismo de Derrida, cuando señaló que los agentes pueden participar en un intercambio de bienes simbólicos

por el desconocimiento colectivo (inscrito en estructuras objetivas y mentales) que lo niega y funda, gracias a que los agentes fueron inmersos en un mundo donde tal intercambio está instituido en creencias y disposiciones[1]. Este enfoque, dice Bourdieu, evita las "paradojas" de Derrida (1991), cuya lógica de la conciencia propone un individuo que decide libremente. Tal intencionalismo lleva a concluir que no hay obsequio gratuito, porque solo puede pensar en agentes calculadores cuyas acciones reales son sus proyectos subjetivos (cuando, en verdad, los agentes están socializados para el intercambio de obsequios que se impone objetivamente, como lógica de *reciprocidad*). Derrida (1991), por su parte, pareciera decir que la "objetividad" del rito cede ante los individuos que participan en él, al "hacer", "no saber qué hacer", "dudar", "elegir" o "desear". La ceremonia (el rito), sugiere Derrida, puede no ajustarse a la lógica automática que el analista postuló para ella. Así, Bourdieu ve en Derrida un *subjetivismo paradójico*. Éste, sin embargo, marcó que la iterabilidad supera oposiciones ingenuas y propuso el camino de la *deconstrucción*.

Al respecto, es famoso el señalamiento que hace Bourdieu en *La distinción* (1998): la crítica de Derrida contra Kant es filosófica: juega a transgredir pero apenas causa escándalo entre los ortodoxos. De este modo, no altera las reglas de la filosofía, que respeta, y cuyos efectos reproduce. Se queda en la lectura del texto filosófico, en la verdad filosófica que no puede decir la verdad de la filosofía (la sociología, para Bourdieu, produce esta verdad). La deconstrucción es, pues, una ruptura parcial, una falsa transgresión. Para Bourdieu (1987), Derrida se pretende radical, al oponer a la crítica literaria clásica una crítica de las oposiciones binarias que remite a Durkheim y Mauss. La cuasi-sociología de un "de-constructor", dice Bourdieu, es inconclusa, negada; se queda a medio camino y produce el goce de una falsa revolución. Así, su prolijo antiesencialismo puede desalentar la búsqueda del *fundamento* histórico, social e institucional de los campos, *ethos*, prácticas o *habitus*[2].

Bourdieu (1987) piensa que la filosofía toma en forma encubierta descubrimientos de las ciencias sociales y se legitima mediante la negación de esos préstamos, lo que le sirve para mantener su estatus y aplacar la amenaza que son para ella las ciencias sociales. Este "doble juego" permitió a Derrida tomar de esas ciencias herramientas de "deconstrucción", pese a oponérseles. Así, la "teoría estructuralista" se convirtió en una nueva y más poderosa *doxa internalista*, señala Bourdieu (1997), que da "aires" de cientificidad a la deconstrucción formal de textos (tomados como intemporales) y estructuras (sin sujeto), que se descifran

1 El problema del intercambio de obsequios, clásico en antropología, señala una también una brecha entre Bourdieu (*objetivación participante*) y Lemieux (*descripción fina*), que más adelante se retoma.

2 Este argumento de Bourdieu en nada contraría su claro rechazo al pensamiento esencialista o *sustancialista*, aun desde una mirada realista, es decir, su condena y superación de las teorías esencialistas del mundo social (teorías que reproducen sublimadamente pensamientos elitistas o racistas) a partir de un enfoque historicista y relacional (Bourdieu, 1997, 1999, 2007a y 2021).

sin referencia a sus condiciones sociales. Así, tras una fachada científica, dice Bourdieu a Wacquant (2005), se esconde una mirada estética e intelectualista del mundo. Derrida, para Bourdieu, es el más ambiguo y hábil de los filósofos franceses, pues su ruptura radical, sólo aparente, siempre frena antes de caer en la “vulgaridad" de un discurso no-filosófico: dentro, al borde y fuera del campo, roza riesgosamente con una verdadera crítica de la filosofía. El esteticismo filosófico, para Bourdieu, se funda en un aristocratismo que permite despreciar a las ciencias sociales y su visión realista del mundo social, con las implicancias políticas que ello tiene. Estos filósofos, sin rechazar plenamente sus privilegios, reanimaron la vieja crítica filosófica de las ciencias y, tras la máscara de la "deconstrucción", animaron una forma apenas velada de irracionalismo llamada "posmodernismo" (Bourdieu y Wacquant, 2005).

Pese a estas furiosas críticas, Bourdieu usó en algunas ocasiones la palabra “deconstrucción” como sinónimo de análisis o de historización. Por ejemplo, en un argumento en el que rechaza la noción de sujeto constituyente y propone el concepto de *campo* como “sujeto” de la práctica, Bourdieu (2021) analiza los ordenamientos, estructuras, diferencias, implicancias y límites de un ranking (palmarés) que se desarrolla en 4 páginas de una revista. Entonces, Bourdieu dice:

> podríamos decir que todo el trabajo de “deconstrucción” que es necesario hacer para leer lo que pasa en esas cuatro páginas […], que son tan complicadas como un texto de Hegel –lo digo para los filósofos– consistirá en desplazar la atención de las páginas en las cuales se presenta el palmarés […] hacia lo que aparece en el final mismo como una suerte de apéndice: “La pregunta se envió a seiscientas personas. El 11 de marzo, habían respondido cuatrocientas cuarenta y ocho. Nuestro agradecimiento a ellas. A continuación, sus nombres”. (Bourdieu, 2021:74)

Esto muestra, para Bourdieu, que tras el objeto aparente del palmarés está el objeto real de construir y legitimar un cuerpo de voces autorizadas, que es el creador del palmarés, mediante el cual se autolegitima. Se ve, asimismo, la denuncia contra el aristocratismo que solo se dirige hacia textos filosóficos consagrados y rechaza trabajar con textos “vulgares”. En fin, la deconstrucción es para Bourdieu una forma de crítica insuficientemente radical, que no renuncia a los privilegios que la legitiman y que, por lo tanto, no puede criticar. Así, no puede producir la verdad de la filosofía o de sí misma. La objetivación sociológica, en cambio, según parece sugerir Bourdieu, sí desarrolla una crítica institucional de las fuerzas y los saberes dominantes, y si puede, precisamente, objetivar a la filosofía y a sí misma. De hecho, el texto de Derrida (1990) antes presentado es una respuesta a Bourdieu (1998) y su concepción de la *objetividad*, basado en la lectura de *Les sciences sociales et la philosophie*

(Bourdieu, 1983). En general, la lectura de Derrida parece acertada, pero pueden abrirse más discusiones (también con Lemieux) trayendo un texto más reciente de Bourdieu.

En un discurso de premiación, Bourdieu (2003) desarrolla su idea de *objetivación participante*: ante todo, una objetivación del sujeto de la objetivación, del analizador, muy distinta de un "observarse observando" o de un "relato" de las experiencias de campo por el cual todo parece "discurso". Bourdieu se distancia tanto del narcisismo del analista como de la represión positivista: la reflexividad sociológica no es una "reflexividad textual" que, en vez de confrontar el campo, goce de la autoexploración y acepte un escepticismo hermenéutico. Así, Bourdieu busca superar la oposición entre observación participante (inmersión ficticia en un mundo ajeno) y objetivismo "distante" (de sí y del objeto). La objetivación participante analiza las condiciones, efectos y límites de la experiencia del sociólogo para objetivar su relación con el objeto y lograr así una *objetividad científica*. Bourdieu señala, por ejemplo,

> que los temas de investigación […] están estadísticamente vinculados al origen y a la trayectoria social, al género y, sobre todo, a la trayectoria educativa. Esto significa que nuestras elecciones aparentemente más personales, íntimas y, por tanto, queridas –la de nuestra disciplina, la de nuestros temas favoritos […], la de nuestras orientaciones teóricas y metodológicas– hallan su principio en disposiciones socialmente constituidas en las que propiedades sociales banales, tristemente impersonales, se expresan aún de forma más o menos transfigurada. (Bourdieu, 2003:46)

En consecuencia, la objetivación participante consiste, en parte, en una sociología de la institución académica; en una aprehensión del sujeto de la objetivación, de su posición en el espacio social relativamente autónomo del campo académico, de su *punto de vista singular*, que sólo muestra su verdad (singular e irreductible) cuando se lo comprende en el espacio de puntos coexistentes en que se inserta. Así, la reflexividad de esta objetivación parte de aplicar al sujeto conocedor "los instrumentos de objetivación más brutalmente objetivistas de que disponen la antropología y la sociología, y en particular el análisis estadístico" (p.47) para captar todo lo que su pensamiento deba a estar inserto en un campo científico nacional, con sus determinaciones históricas, y a estar en una posición en él, de conocimiento y juicio, que implica una trayectoria y unos "intereses" específicos que pueden guiar inconscientemente sus decisiones. La objetivación, pues, sólo es completa si incluye el punto de vista del sujeto que la realiza, sus intereses al realizarla y el inconsciente histórico que siempre involucra en ello, es decir, las estructuras cognitivas fundadas en experiencias escolares, que tienden a ser comunes a todos los *habitus* de un campo académico.

De este modo, la objetivación transforma la experiencia del mundo, pues sus efectos de conocimiento implican que dejemos de *vivir* el mundo para tomarlo ahora como objeto. La

reflexividad primaria que introduce la objetivación inicia un movimiento "entre el momento reflexivo de objetivación de la primera experiencia y el momento activo de inversión de esta experiencia, así objetivada y criticada, en actos de objetivación cada vez más alejados de dicha experiencia" (p.53). En este doble movimiento se produce el sujeto científico, que es una mirada que puede captar *relaciones invisibles*, y un dominio práctico de su *yo* (de sus sesgos y efectos). Así pues, este proyecto teórico-metodológico es obviamente contrario al de Lemieux, lo que queda claro en sus lecturas opuestas de las teorías del don, el obsequio o el intercambio. Entre (1) objetivar la mirada que objetiva su campo para abstraerlo y (2) describir finamente la acción situada sin involucrar la síntesis de la mirada externa hay un abismo que, sin embargo, funciona sobre una relativa afinidad entre Bourdieu y Lemieux: su rechazo a la ilusión de comprensión plena del otro, a la hermenéutica (que incluso pueden compartir con Derrida), y su preocupación por captar la verdad *razonable* de la práctica (aunque divergen radicalmente en el modo de hacerlo).

Ahora bien, hay dos cuestiones para observar: 1) En la discusión con Lemieux, se ve que la objetivación que propone Bourdieu no es *simplemente* distante, es decir, errónea al extremo de no poder captar las reglas del juego social que estudia, por imputar definiciones ajenas a la práctica concreta. Es opuesta a la *descripción fina* (por ello, con razón, Bourdieu y Lemieux acusan errores entre sí), pero implica un vaivén permanente con la experiencia concreta. Asimismo, la objetivación se preocupa (y mucho), ante todo, por objetivar la *doxa* del científico, y no sólo la del actor analizado (así Bourdieu busca superar algunas formas de objetivación clásicas, erróneas, que sólo buscan las determinaciones de sus *otros* analizados, mediante técnicas "brutalmente objetivistas", pero no las suyas propias). Por otro lado, 2) en la discusión con Derrida, es preciso señalar que la *objetivación participante* no pretende poseer al lenguaje como totalidad. En este sentido, Bourdieu afirma:

> La objetivación participante que, sin duda alguna, representa la cumbre del arte sociológico, sólo puede alcanzarse si descansa en *una objetivación lo más completa posible* del interés por objetivar —inherente al hecho de la participación—, así como en un cuestionamiento de dicho interés y de las representaciones que induce. (Wacquant y Bourdieu, 1995:196, cursiva mía)

Nos tomamos en serio la expresión "lo más completa posible" que, así, nos recuerda a la doble imposibilidad de cuajar una totalidad, según Derrida (1989). Se busca hacer una objetivación lo más radical posible, pero 1) el objetivador, *ser finito*, se topa con que siempre hay algo más por objetivar y 2) hay una falta constitutiva, una *suplementariedad*, que impide cualquier totalización en el juego de la significación. De este modo, Bourdieu sí persigue y exige una *objetivación completa*, en el sentido de evitar y superar transgresiones parciales y falsas, que gozan de los privilegios de su insuficiencia; de someter a crítica a la propia

ciencia que se practica; y de constituir simbólicamente aquello que en principio existe como violencia somatizada. Pero Bourdieu *no* defiende una *objetivación completa* si se la entiende como verdadera fantasía metafísica de totalidad plena poseída en acto. Pues es precisamente esa fantasía uno de los elementos que Bourdieu exige objetivar, así como sus condiciones de posibilidad[3]. Y sin embargo, la idea de la objetividad objetivada y plena como *metalenguaje*, según Derrida (1990) afirma –ante el despliegue furioso de Bourdieu (1998)–, es una lectura textualista (con sus dolencias ya señaladas), puesto que la objetivación no es un mero ejercicio discursivo, sino una *práctica*, producto de disposiciones corporales. Es, en efecto, una práctica peculiar, dado que objetiva sus propias condiciones y, así, transforma la experiencia dóxica del mundo, haciendo consciente lo inconsciente.

5. Té para tres: ¿qué y cómo criticar, con qué técnicas y según qué supuestos?

En este último apartado se buscan extraer preguntas y conclusiones del desarrollo hecho desde una perspectiva específica, que es la que se defiende y se considera mejor: la de la *crítica profesional*, entendida como *oficio científico*. Al respecto, nos dice Bourdieu:

> he intentado abordar siempre de manera fría, fríamente científica, problemas políticamente candentes, es decir, a la vez importantes y difíciles: ello, contra la idea de "neutralidad axiológica" que siempre me pareció una hipocresía conservadora, y a fin de profesionalizar el pensamiento crítico (contra la sociología crítica de la escuela de Frankfurt y su radicalismo "chic" y contra el "izquierdismo a lo francés" –gauchisme à la française–). […] Las implicaciones políticas de mis investigaciones no eran visibles, especialmente cuando uno estaba encerrado en dicha problemática progresista tradicional (ponía el acento en la dimensión simbólica de las prácticas, pensando –y lo pienso todavía– que éste era el punto ciego del marxismo y de todo el movimiento social […]). (Bourdieu, 1999b:1-2)
>
> la nueva manera de hacer sociología exigía […] una ruptura con la manera de pensar más común entre los especialistas de ciencias sociales. Por ejemplo, la insistencia en la construcción del objeto implicaba una ruptura con el modo de pensar que era común a la mayor parte de los marxistas (por ejemplo, en

3 Al respecto, Bourdieu (2000c) señala que el ejercicio de *socioanálisis*, de objetivación de las categorías del inconsciente androcéntrico –posible por una "objetivación del tema de la objetivación" (p.17)–, es liberador y puede destrivializar y desencubrir la violencia simbólica, pero es limitado porque esos procesos corporales están más acá de la conciencia, como aprendizajes sedimentados en el cuerpo, de modo que sólo la acción colectiva que organiza la lucha simbólica puede cuestionar toda la *doxa falonarcisista* (Bourdieu, 1996).

> Francia hubo quienes contaron muy precisamente el número exacto de pequeños burgueses) y a los investigadores dominados por el modelo americano de la investigación empírica, como Lazarsfeld. (Bourdieu, 1999b:2)
>
> Si hay algo en mi trabajo que merece ser imitado (y no sólo discutido) es el esfuerzo para superar la oposición entre teoría y empiria, entre la reflexión teórica pura y la investigación empírica. (Bourdieu, 1999b:3)

De este modo, las preguntas por la *objetividad*, por la *práctica*, por la idea de una "totalidad" y por el estatuto crítico de las ciencias sociales son también preguntas por los métodos, las técnicas, los movimientos o los trabajos que el investigador crítico pone en práctica. Así, sobre las prácticas de investigación –métodos y técnicas–, Lemieux señala la importancia de su ajuste a los principios teórico-metodológicos de la sociología pragmática:

> La importancia que la sociología pragmática concede a la descripción fina podría […] hacer suponer que el único modo de recopilar datos empíricos que encuentra, es la observación *in situ*. […] En realidad, ningún material empírico […] es para ella inexplotable, a condición de que su modo de producción o en su defecto, su modo de análisis, respete los principios metodológicos que la fundan. […] existe […] un estilo propio en materia de entrevista, que podemos llamar "praxeológica". Este tipo de entrevista sociológica se caracteriza por el hecho de orientar las preguntas […] hacia las micro-pruebas que constituyen su práctica [la del entrevistado].
>
> en el análisis de documentos, archivos o estadísticas […] se reconoce un mismo estilo praxeológico. Los sociólogos pragmáticos al romper con todo objetivismo pero también con toda focalización sobre el actuar estratégico de los individuos movilizan, en materia de análisis documental y estadístico, una concepción de la práctica marcada una vez más por el concepto de prueba. […] los datos estadísticos y los documentos históricos son vistos como operadores de reflexividad de las prácticas de las que dan cuenta, pero también como dispositivos susceptibles de ocultar la reflexividad inmanente a estas prácticas. […] lo que justifica la elaboración y el empleo por parte del sociólogo de determinados métodos es una determinada concepción –situada y procesual– de las actividades sociales y de un determinado programa de investigación –orientado a la comprensión de los mecanismos de la producción social de reflexividad. (Lemieux, 2022:12)

Por su parte, Derrida –que, pese a sus muy fuertes críticas de lo que se da a leer en la palabra "ciencia", se pregunta: "¿Existe un concepto riguroso y científico del contexto?" (Derrida:1994:351)– describe su modo de trabajo como una forma inquieta de lectura y re-

lectura (ante todo, Derrida rechaza radicalmente que se trate a la *deconstrucción* como "método"). Sobre quienes dicen que sus textos son "ilegibles", Derrida dice:

> Hay […] dos tipos de no-lectores. […] los que no trabajan bastante y se creen autorizados a hacerlo; éstos se desalientan rápidamente suponiendo que un texto debe ser accesible inmediatamente, sin el trabajo que consiste en leer y en leer a los que yo leo […]. Luego están los no-lectores que ponen como pretexto esa supuesta oscuridad para descartar, en verdad para censurar, algo que les amenaza o les inquieta, les molesta. (Derrida, 2003:325)

Luego, cuando el entrevistador compara el trabajo de Derrida con el comentario de la Biblia que practica el pueblo judío, Derrida responde:

> La palabra comentario me molesta un poco. No sé si lo que hago depende del comentario –noción oscura y sobrecargada, a menos que se le imprima a esta palabra una inflexión más activa, más interpretativa: una rúbrica pone de su propia cosecha en el transcurso y más allá de la lectura pasiva de un texto que nos precede pero que reinterpretamos, tan fielmente como sea posible, dejando en él una marca.
>
> […] Ante todo creo que la lectura paciente, vigilante, micrológica, interminable no está reservada a la tradición judía. […]
>
> Dice usted que no considero sagrados a los textos. Sí y no. Por supuesto, tengo tendencia a desconfiar de los procedimientos de sacralización, en todo caso a analizarlos, a analizar sus leyes y sus fatalidades. Intento en efecto abordar los textos no sin respeto, pero sin presupuestos religiosos, en el sentido dogmático del término. No obstante, en el respeto al que me pliego, hay algo que se indina ante una sacralidad, si no ante lo religioso. El texto del otro debe ser leído, cuestionado sin piedad pero, por tanto, respetado, y en primer lugar en el cuerpo de su letra. Puedo cuestionar, contradecir, atacar o simplemente deconstruir la lógica de un texto que viene antes que yo, ante mí, pero no puedo ni debo cambiarlo. (Derrida, 2003:326-327)

Por último, el trabajo que Bourdieu resumió en los párrafos citados más arriba puede verse en su propuesta de la *objetivación participante* (Bourdieu, 2003), pero también en su concepción de la *entrevista*. Dado que entre el entrevistador y el entrevistado puede haber una brutal diferencia de capital cultural, dice Bourdieu, para minimizar la violencia simbólica, una opción es buscar entrevistadores que tengan una importante afinidad de *habitus* con los entrevistados. Así, sucede que:

> Cuando […] un actor [interroga] a otro actor […] con el que comparte la casi totalidad de las características capaces de funcionar como grandes factores explicativos de sus prácticas y representaciones y al cual está unido por una relación de profunda familiaridad, sus preguntas se originan en sus disposiciones, objetivamente armonizadas con las del encuestado; no hay razón alguna para que, las más brutalmente objetivantes de esas preguntas se manifiesten como amenazantes o agresivas […] Y el interrogador tampoco puede olvidar que al objetivar al interrogado se objetiva a sí mismo […] el interrogatorio tiende naturalmente a convertirse en un socioanálisis de a dos, en el cual el analista está atrapado y puesto a prueba en la misma medida que la persona que interroga. (Bourdieu, 2007b:531)

Bourdieu también promueve un análisis sociológico (ni internalista ni externalista) de textos, documentos e imágenes (Bourdieu, 2013 y 2021) y el uso de técnicas de producción y análisis de datos en relación con su teoría relacional de los campos y espacios sociales:

> las elecciones técnicas más "empíricas" son inseparables de las elecciones más "teóricas" de construcción del objeto. Siempre es en función de cierta construcción del objeto que se impone tal método de muestreo, determinada técnica de acopio o de análisis de datos, etc. […] Ahora bien, […] El fetichismo de la *evidence* conduce a rechazar trabajos empíricos que no aceptan como evidente la definición misma de *evidence*: cada investigador […] [reconoce] sólo […] lo que está respaldado y garantizado por la tradición pedagógica a la cual pertenece. (Bourdieu y Wacquant, 1995:167-168)

> Resulta significativo que puedan construirse "escuelas" o tradiciones alrededor de una técnica de acopio de datos. […] Así, tendremos monomaniacos de las distribuciones estadísticas, del análisis del discurso, de la observación participante, de la entrevista libre (*open-ended*) o profundizada (*in-depth*), de la descripción etnográfica, etc. […] Habría que llevar a cabo el mismo análisis con respecto a las técnicas de análisis, el análisis de variables múltiples, el de regresión, el *path analysis*, el *network analysis*, el *factor analysis*. (Bourdieu y Wacquant, 1995:168)

> si recurro mucho al análisis de correspondencias –más que, por ejemplo, al análisis de regresión múltiple–, es porque se trata de una técnica relacional de análisis de datos cuya filosofía corresponde exactamente a lo que es, en mi opinión, la realidad del mundo social. Es una técnica que "piensa" en términos de relaciones, que es precisamente lo que intento hacer con la noción de campo. (Bourdieu y Wacquant, 1995:64)

Así pues, en este último apartado, como se ve claramente, opté por un estilo de cita textual directa, de modo que el vínculo entre los grandes lineamientos teóricos y las formas de trabajo concretas se mostrara en palabras de los tres investigadores citados. No obstante, es momento de cerrar esta ponencia con (1) una pequeña reflexión final de la discusión y (2) varias preguntas abiertas.

1) Si de los textos de Derrida (1989) y Bourdieu et al. (2002) puede extraerse una crítica común a Lemieux, esta va dirigida contra la ilusión filosófica del empirismo. La idea de observar y escuchar a los agentes sociales sin definiciones ni supuestos "exteriores" (que Lemieux considera exteriores) es riesgosamente próxima a la sociología espontánea o a la exigencia filosófica de pureza. La lectura de Popper que hace Lemieux (2017) profundiza aún más este compromiso. Pero no es absolutamente claro que pueda acusarse a Lemieux de empirista, dada su preocupación por los efectos del sociólogo (de sus prácticas y teorías) en el mundo, en los agentes y en el conocimiento que produce.

Lemieux (2012 y 2017) y Derrida (1990), como fue dicho desde el comienzo de este trabajo, señalan a Bourdieu por su pretensión de objetividad. La pretendida consumación de una *objetivación completa* implica, para Derrida y Lemieux, que el sociólogo quede en una posición privilegiada, de posesión total de los discursos y prácticas (lo que es imposible). Para Derrida, tal idea inalcanzable es ética. Para Lemieux, es errónea y empeora la crítica. Bourdieu concede que algunas técnicas de objetivación son "brutales". Sin embargo, los alcances científicos y éticos de las prácticas objetivantes son, según muestra, muy alentadores. Asimismo, se vio que la búsqueda de una objetivación completa refiere a una exigencia crítica, y no a una búsqueda de plenitud filosófica, y que su fuerza está principalmente dirigida contra el mismo sociólogo.

Por último, Bourdieu (1997, 1998, 1999, 2000b, 2003, 2013, 2021 y Bourdieu y Wacquant, 1995 y 2005) y Lemieux (2012 y 2017) sostienen un proyecto sociológico científico. En este sentido, ambos se oponen a la desvinculación entre la teoría y la investigación práctica ("empírica") y señalan una separación entre la filosofía y las ciencias sociales. No es posible desarrollar el interesante texto de Lemieux (2012) en estas páginas, pero señala un trabajo de "conversión" del discurso filosófico al sociológico, que consiste en transformar las herramientas conceptuales de ese préstamo en relación con la práctica del trabajo empírico. Sin reproducir el ataque de Bourdieu, y sin necesariamente apoyar la tesis de la que sociología existe en tanto "supera" a la filosofía, Lemieux considera que la sociología realiza una crítica *en acto* de la filosofía, al operativizar los conceptos que toma de ella en el *ethos* de la investigación empírica, de modo que ya no sean propios de la reflexión teórica. Así pues, de Lemieux y Bourdieu puede desprenderse una crítica al trabajo textual (consagrado a textos filosóficos, sacralizados) de Derrida (al respecto, ya se mostró que las críticas de Bourdieu son muchos más fuertes y buscan tener un mayor alcance).

2) En fin, para cerrar el trabajo se dejan algunas preguntas teóricas y metodológicas:

¿Qué significa el lugar importante que tuvieron en esta discusión las teorías del *intercambio* de Mauss y Lévi-Strauss? ¿Qué operaciones pueden hacerse sobre los conceptos de *acto* e *intención* de Austin? ¿Qué otras críticas pueden seguir ahondando en el problema de la *hermenéutica* y su superación? ¿Qué lugar tiene Geertz en esta crítica sociológica? ¿Cómo continuar los desarrollos teóricos de Husserl sobre la *percepeción* y las *gramáticas* para la sociología?

¿Puede pensarse en una totalidad social? ¿Si lo social nunca se objetiva completamente, qué técnicas deberíamos emplear para analizarlo? ¿Cuáles son los alcances de un proceso de objetivación para liberar un sistema de *habitus*? ¿De qué modo deberíamos leer los textos que tomamos como objeto de investigación? ¿Cómo deberíamos seleccionar a nuestros entrevistados y cómo deberíamos trabajar con ellos? ¿Cuáles son los verdaderos alcances y límites (éticos) del trabajo del sociólogo con su entrevistado? ¿Cómo debemos concebir al campo en un trabajo etnográfico? ¿Existe alguna forma de trabajo estadístico que no suponga una totalidad plena?

6. Bibliografía

Bourdieu, P. (1983). Les sciences sociales et la philosophie. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, *47-48*, 45-52.

—. (1987). The Historical Genesis of a Pure Aesthetic. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, *46*, 201-210.

—. (1996). La dominación masculina. *La ventana*, (3), 7-95.

—. (1997). *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

—. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Grupo Santillana.

—. (1999a). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

—. (22 de junio de 1999b). *Trayectoria de un sociólogo*. Conferencia magistral para la "Cátedra Michel Foucault", Universidad Autónoma Metropolitana, Valle de México, México.

—. (2000a). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

—. (2000b). *Acerca de las relaciones entre la sociología y la historia en Alemania y en Francia*. Sociohistórica, (7), 183-215.

—. (2000c). Una imagen aumentada. En *La dominación masculina* (pp. 17-71). Barcelona: Anagrama.

—. (2003). L'objectivation participante. *Actes de la recherche en sciences sociales*, *150*, 43-58.

—. (2007a). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

—. (2007b). Comprender. En *La miseria del mundo* (pp. 527-543). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

—. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

—. (2013). Cours du 20 janvier 1999. En *Manet. Une révolution symbolique* (pp. 75-99). París: Seuil/Raisons d'agir.

—. (2021). *Curso de sociología general vol. 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

—, Chamboredon, J.-C. y Passeron, J.-C. (2002). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

— y Chartier, R. (2011). *El sociólogo y el historiador*. Madrid: Abada.

—. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México DF: Grijalbo.

—. y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Derrida, J. (1977). *Posiciones: entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*. Valencia: Pre-Textos.

—. (1986a). *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. México: Siglo XXI.

—. (1986b). *De la gramatología*. México DF: siglo xxi.

—. (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En *La escritura y la diferencia* (pp. 383-401). Barcelona: Anthropos.

—. (1990). Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives. En *Du droit à la philosophie* (pp. 9-108). París: Galilée.

—. (1991). *Pasiones. La ofrenda oblicua* (J. Panesi, Trad.). Documento de Cátedra, “Teoría y análisis literario C”, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

—. (1994). Firma, acontecimiento, contexto. En *Márgenes de la filosofía* (pp. 347-372). Madrid: Cátedra.

—. (2003). «El otro es secreto porque es otro». En *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* (pp. 321-347). Madrid: Trotta.

Dukuen, J. (2018). *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu: una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos.

Lemieux, C. (2012). Philosophie et sociologie: le prix du passage. *Sociologie*, *3*(2), 199-209.

—. (2016). Del interés por distinguir las actividades primarias y secundarias de la sociología. En A. Oberti, F. Rodríguez y C. Bacci (Comps.), *Coordenadas contemporáneas de la sociología: tiempos, cuerpos, saberes. Conferencias de las XI Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. (pp. 23-37). Buenos Aires: Carrera de Sociología (UBA) / Imago Mundi.

—. (2017). *Gramáticas de la acción social: Refundar las ciencias sociales para profundizar su dimensión crítica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

—. (2022). Estudiar los procesos de politización desde una perspectiva socio-pragmática: un elogio de la descripción fina. En G. Nardacchione (Ed.), *El pragmatismo como método de formación de categorías. Calibrando el foco en la investigación social*. Buenos Aires: SB.

Searle, J. R. (1977). Reiterating the differences: A reply to Derrida. *Glyph*, *1*(2), 198-208.