

El sentido crítico de las ciencias sociales: reflexividad, sujeto y política de la verdad

Francisco Jódar*

Lucía Gómez**

Resumen: El ejercicio de la crítica es elemento esencial del conocimiento social. Sin embargo, hay complejos “motivos contextuales” que dificultan su realización. Uno de ellos es el dominio que ejerce el positivismo como modo de comprender y producir el conocimiento social. Esta circunstancia insta a pensar el modo de concebir y ejercer la crítica, a reconstruir su sentido para las ciencias sociales, cuestionando esa imagen dominante de la ciencia. El presente texto se aproxima a esa tarea a partir de la dilucidación del papel que la reflexividad socioepistemológica juega en el conocimiento social y cómo en ese dispositivo de reflexividad se resignifica el ejercicio de la crítica. Para ello, en primer lugar, se afirma que la imagen positivista de la ciencia contiene presupuestos incompatibles con la reflexividad. Seguidamente, el texto expone cuatro dimensiones de la reflexividad donde las ciencias sociales pueden construirse con una política crítica de la verdad: la recreación de una tradición no fundamentalista; el regreso del sujeto de conocimiento; la construcción social de la realidad; el compromiso ético y político del conocimiento.

Palabras claves: Ciencias sociales. Crítica. Reflexividad. Política. Sujeto. Epistemología

O sentido crítico das ciências sociais: reflexividade, sujeito e política da verdade

Resumo: O exercício da crítica é o elemento essencial do conhecimento social. Embora, há complexos “motivos contextuais” que dificultam sua realização. Um deles é o domínio que exerce o positivismo como modo de compreender e produzir o conhecimento social. Esta circunstância exorta a pensar o modo de conceber e exercer a crítica, a reconstruir seu sentido para as ciências sociais, questionando essa imagem dominante da ciência. O presente texto se aproxima dessa tarefa a partir do esclarecimento do papel que a reflexividade sócio-epistemológica tem no conhecimento social e como esse dispositivo de reflexividade se resignifica com o exercício da crítica. Para isso, em um primeiro momento, afirma-se que a imagem positivista da ciência contém pressupostos incompatíveis com a reflexividade. Em seguida, o texto expõe quatro dimensões da reflexividade onde as ciências sociais podem construir-se com uma política crítica da verdade: a recreação de uma tradição não-fundamentalista; o regresso do sujeito de conhecimento; a construção social da realidade; o compromisso ético e político do conhecimento.

Palavras-chave: Ciências Sociais. Crítica. Política. Sujeito. Epistemologia

The critical sense of the social sciences: reflexivity, subject and politics of truth

* Profesor de lo Departamento de Didáctica y Organización Escolar. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación - Universidad de Valencia. E-mail: francisco.jodar@uv.es

** Profesora de lo Departamento de Psicología Social. Facultad de Psicología – Universidad de Valencia. E-mail: lucia.gomez-sanchez@uv.es

Abstract: The exercise of criticism is an essential element of social knowledge. Nevertheless, there are complex “contextual motives” that impede its realization. One of them is the command that positivism has as a mode of understanding and producing social knowledge. This stimulates consideration of the mode of conceiving and exercising criticism, by reconstructing its meaning for the social sciences and questioning the dominant image of science. This paper approaches this task through an analysis of the role that socio-epistemological reflexivity plays in social knowledge and how, through this process of reflexivity, the exercise of criticism takes on a new meaning. The paper first asserts that the positivist image of science contains presumptions that are incompatible with reflexivity. Second, the article exposes four dimensions of reflexivity through which the social sciences can be constructed with a policy critical of the truth: the recreation of a non-fundamentalist tradition; the regression of the subject of knowledge; the social construction of reality; and the ethical and political commitment of knowledge.

Key words: Social sciences. Criticism. Reflexivity. Politics. Subject. Epistemology

1 Reflexividad crítica e imagen postpositivista de la ciencia

Según Bourdieu el campo científico, al igual que otros campos como el literario o el artístico, es un microcosmos social particular. Se trata de un microcosmos que presenta, en mayor o menor grado, condiciones favorables para desarrollar una forma particular de intercambio, competencia y lucha social. La forma imprescindible para el desarrollo de la razón, para hacer valer unas razones o hacer triunfar argumentos, demostraciones o refutaciones. Y ello a través de luchas de competencia que, de algún modo, están obligadas a someterse a formalismos sociales y procedimientos regulados –especialmente en materia de discusión, de confrontación – así como a seguir aquellos cánones adecuados a lo que se entiende, en cada momento histórico, por razón. Así, el campo científico es el microcosmos donde tiene lugar una legalidad social específica; coerción, cabe esperar, bien distinta a las coerciones del mundo exterior. Ahí las coacciones de la razón tienden a adquirir el formato de coerciones sociales doblemente inscritas, en las disciplinas y en las instituciones científicas:

[...] inscritas en los cerebros bajo formas de disposiciones adquiridas en las disciplinas de la ciudad científica, también están inscritas en la objetividad del campo científico bajo formas de instituciones tales como los procedimientos de discusión, de refutación, de diálogo regulados y sobre todo, quizá, bajo la forma de sanciones, positivas o negativas, que impone a las producciones individuales un campo que funciona como un mercado de una especie muy singular puesto que, en el límite, cada productor no tiene más clientes que a sus competidores, por lo tanto sus jueces más implacables (BOURDIEU, 1997a, p. 218).

Un largo proceso de autonomización relativa ha permitido que el campo científico se constituya en un universo con leyes propias. El campo científico crece en autonomía a medida que escapa de las leyes sociales externas, o al menos a medida que más intenso se vuelve su poder para resistir y liberarse de las coacciones externas y estar así en condiciones de reconocer únicamente sus propias determinaciones internas. Si bien, conviene no olvidar, las descripciones y análisis de los procesos de autonomización de los campos realizados por Bourdieu siempre han insistido en el hecho de que “este proceso no tenía un desarrollo lineal y orientado de tipo hegeliano y que los progresos de la autonomía podía interrumpirse de repente” (BOURDIEU, 2001a, p. 82). El campo científico es, por tanto, un microcosmos relativamente autónomo en cuyo interior se produce el conocimiento y cuyo funcionamiento debe asegurar, en estrecha unión con otros campos como el cultural y el escolar, la producción de las condiciones sociohistóricas – tanto materiales como cognitivas, institucionales y simbólicas– que hacen posible su autonomía y progreso.

De esta breve caracterización del campo científico podemos acotar dos importantes elementos para aproximarnos al problema del sentido de la crítica en el conocimiento producido por las ciencias sociales y el papel que en ello juega la reflexividad socioepistemológica:

- a) la independencia que los universos de producción científica mantienen respecto de lógicas y modos de funcionamiento que no le son específicos siempre está amenazada; es una autonomía conquistada, difícil de mantener y siempre relativa;
- b) el origen y progreso de la razón no hay que buscarlo tanto en una “facultad” humana o en un “sujeto” singular sino, más bien, en la historia de esos microcosmos sociales singulares que son los campos científicos, en cuyo seno y determinados por su particular funcionamiento los agentes luchan por el monopolio legítimo de la razón.

En este escenario cobra sentido una tarea socioepistemológica de carácter crítico: el conocimiento social ha de revisar sus condiciones de funcionamiento. Se trata de aventurarse en un ejercicio de reflexividad consistente “en poner la ciencia, y más especialmente la ciencia de la ciencia, al servicio de la ciencia, de su progreso”

(BOURDIEU, 2000, p. 97). Así la reflexividad se convierte en una exigencia propia del funcionamiento autónomo del campo científico. Este ejercicio de reflexividad produce en el conocimiento social, al menos, dos efectos críticos íntimamente relacionados. El primero, motivado por el hecho de que la reflexividad exige la explicitación de los postulados de partida de toda práctica con pretensiones científicas, es un efecto de control epistemológico. El segundo, motivado porque la reflexividad favorece la construcción del tipo de funcionamiento de la comunidad científica que más tendente es a la aparición y desarrollo de una investigación sometida a controles estrictamente científicos, es un efecto de constitución y refuerzo de las disposiciones propias del espíritu científico. Son, por tanto, dos efectos que están detrás de lo que en los años setenta Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2001, p. 106) entendían como “[...] factores que contribuyen a aumentar la fortaleza científica y la vigilancia epistemológica”; unos factores que, así mismo, constituyen “las formas de sociabilidad específicas que debe darse la comunidad científica” para de este modo ganar “dignidad, autoridad” y dotarse de “autonomía”. Estos dos efectos podemos recogerlos así:

Confrontando continuamente a cada científico con una explicitación crítica de sus operaciones científicas y de los supuestos que implican y obligándolo por este medio a hacer de esta explicitación el acompañante obligado de su práctica y de la comunicación de sus descubrimientos, este ‘sistema de controles cruzados’ tiende a construir y reforzar sin cesar en cada uno la aptitud de vigilancia epistemológica (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 2001, p. 109).

Ahora bien, conviene reparar que la tarea que abre este ejercicio de reflexividad es una tarea que resulta problemática para la imagen positivista del trabajo científico. Y ello porque, básicamente, introduce en el funcionamiento del universo del conocimiento la consciencia de que la razón es una producción y el conocimiento una construcción histórica y socialmente determinada. Veamos brevemente cómo opera desde la reflexividad el cuestionamiento de la imagen positivista de la ciencia, si bien la crítica a los presupuestos epistemológicos positivistas **volverá a ser retomada** en otros apartados.

Las diferentes filosofías de la ciencia y sus técnicas contienen imágenes de la ciencia implícitas que son necesarias explicitar, máxime cuando algunas de ellas no se reconocen como tales. Previo a todo conocimiento riguroso está el conocimiento de la imagen del

conocimiento desde la cual llegar a conocer. Esa tarea de explicitación es una tarea propia de la reflexividad: analizar los presupuestos desde los que se emprende la tarea de conocer así como las condiciones sociales de producción de su imagen de conocimiento.

De este modo, la reflexividad hace suyos dos supuestos básicos íntimamente relacionados. Uno, en palabras de Châtelet (1998), que la razón es una invención o, en otros términos, que la razón es siempre tarea por hacer, el hombre hace verdad y construye el conocimiento. Otro, parafraseando a Goodman (1990), que los mundos se hacen en igual medida que se encuentran, de tal modo que el conocimiento ha de entenderse como un rehacer; comprensión y creación van de la mano. Desde la reflexividad, por tanto, no tiene cabida ni la ilusión del comienzo absoluto del conocimiento ni la utopía de una práctica científica que tendría en sí misma su propio fundamento epistemológico. Es más, a este supuesto básico, según el cual la razón es una invención, la reflexividad añade otro principio epistémico: la primacía de la construcción. En suma, la ciencia construye y ella misma está socialmente construida.

Siguiendo una tradición epistemológica representada por Bachelard, Canguilhem, Koyré y bastante afín a la conocida teoría kuhniana de las revoluciones científicas, Bourdieu caracteriza así el fundamento de la primacía de la construcción:

[...] el acto científico fundamental es la construcción del objeto: no vamos a la realidad sin hipótesis, sin instrumentos de construcción. Y cuando se le cree desprovisto de todo supuesto, se le construye aún sin saber y, casi siempre, en este caso, de manera inadecuada. (BOURDIEU, 1997, p. 44).

Estamos, por tanto, ante el cuestionamiento de la imagen tradicional del objeto de conocimiento, del sujeto de conocimiento y del conocimiento mismo. Una imagen propia de las ciencias de la naturaleza, cuyo papel en el campo de las ciencias sociales y humanas ha sido caracterizado por Bourdieu (1971, p. 18) como “a la vez mutilante y mutilado, terrorífico y fascinante”. En efecto, el ejercicio de la reflexividad corre parejo a la constitución de una nueva imagen de la ciencia para el conocimiento social y humano. Una imagen donde el conocimiento y sus elementos básicos son practicados y valorados de un modo particular. Una nueva imagen que, como diría Deleuze (1994), es consciente de ser eso, una imagen, un determinado modo de autocomprender y organizar las prácticas

consideradas científicas y de producir tanto el conocimiento como aquello que es tomado por objeto de conocimiento.

En suma, la reflexividad es instrumento encaminado a explicitar y pensar el proceso de construcción que es la ciencia. De ello resulta una imagen para la ciencia distinta a la positivista. Otra imagen de las ciencias sociales sintetizada así por Tomás Ibáñez:

- 1) La intrínseca e irreducible *historicidad* de los productos y de los procesos sociales, es decir de los fenómenos investigados por las ciencias sociales [...]
- 2) La dimensión constitutivamente *hermenéutica* de los fenómenos sociales [...]
- 3) La naturaleza plenamente social, y por lo tanto a la vez histórica y contingente, de esas prácticas sociales particulares que son las prácticas científicas y de la propia *razón científica* [...]
- 4) El carácter socialmente 'productivo' de los conocimientos elaborados por las ciencias sociales y, en consecuencia, la inescapable *dimensión política* de esas ciencias [...] (IBÁÑEZ, 2001, p. 212-213, grifos del autor).

A la luz de estas consideraciones las páginas que siguen desarrollan cuatro dimensiones de la reflexividad en tanto labor irrenunciable para la producción del sentido crítico en las ciencias sociales. Cuatro dimensiones necesarias para ubicar de modo consciente al saber social en una política crítica de la verdad:

- a) crítica y tradición: la reflexividad en una *tradición no fundamentalista*;
- b) el carácter situado del sujeto de conocimiento: la articulación de la reflexividad con el regreso del *sujeto de conocimiento* y la objetivación del sujeto de la objetivación;
- c) el mito de la realidad objetivada: la exigencia de la reflexividad de un *objeto de conocimiento* que se sepa en construcción;
- d) el uso ético y político del conocimiento: la conexión de la reflexividad con un *conocimiento comprometido*.

2 Crítica y tradición

"[...] a toda cultura le es necesario un elemento de autointerrogación y de distanciamiento de sí misma para poder transformarse" (DERRIDA, 1998, p. 186).

Con la reflexividad las elecciones se dotan de razón, pero no mediante la imposición de modos de vida, creencias o sentidos, sino con el ejercicio consistente en hacer que los objetos y objetivos ya dados se conviertan en revocables y controvertibles a la vez que se explicitan los supuestos y principios desde los cuales se realiza tal operación. Así la reflexividad es garantía del ejercicio de la discutibilidad y el enfrentamiento racional e igualitario. En efecto, la reflexividad es una apuesta por la razón, pero por una razón ya ajena a las ilusiones racionalizadoras, fanatistas y tradicionalistas que hacen de la defensa de la razón una justificación de su propia derrota, así como de los poderes de la razón una llamada a la barbarie irracional (ADORNO, 1989).

Desde esta dimensión la reflexividad se enfrenta a la pretensión de ocultar y suprimir los intereses en pugna y las condiciones materiales presentes que permanecen inconscientes. Además, desde el punto de vista de la *racionalidad epistémica* (OLIVÉ, 1995), esta dimensión supone asumir una de las creencias que contemporáneamente se aceptan como verdadera desde múltiples perspectivas. Nos referimos al falibilismo (BROWN, 1983; FAERNA, 1996; LAFONT, 1997; PERONA, 1997), esa creencia según la cual la verificación racional de nuestras creencias es siempre provisional y está abierta a ulterior investigación, está sometida a un contexto de puesta en cuestión y revisión y -en última instancia, en la comunidad ideal de comunicación-, sometida a la posibilidad de consenso racional en el seno de una comunidad de lenguaje (HABERMAS, 1989; WELMER, 1996). El saber no es infalible ni está definitivamente fundamentado. Así pues, con la reflexividad tiene cabida, a la par que se acumula, lo que Bourdieu (1976; 2000; 2001) considera el capital propio de un campo científico autónomo en tanto universo conformado por la acción polémica incesante de la razón. A saber, reconocer el valor de sus productos (“reputación”, “prestigio”, “autoridad”, “competencia” etc.) a través de la evaluación *controversial* dictaminada por los otros productores; quienes, siendo competidores, también son los menos proclives a dar razón sin discusión ni examen. En el seno de la razón hay reflexividad junto a reconocimiento entre pares y controversia.

Ahora bien, esa relación entre reflexividad y razón merece una aclaración. Pues si la reflexividad sólo puede ejercitarse al aceptar que la razón no se construye bajo el ideal del fundamentalismo y la ilusión de verdades primeras incuestionables, resulta entonces que ésta -la razón- más que un rasgo propio de una determinada tradición cultural o campo

científico es, por el contrario, la posibilidad misma de relativizar esos rasgos culturales o verdades científicas. En efecto, la reflexividad transforma los presupuestos comúnmente aceptados en algo susceptible de crítica, transformación y ruptura.

La razón no es la *culminación* de un desarrollo de tradiciones, sino la *ruptura* de su continuidad en términos de reflexividad, que permite el estudio de las condiciones de aceptabilidad intersubjetiva de sus contenidos y limita [...] su ámbito de expansión en virtud de su justificación racional. La racionalización –política, jurídica, cultural– de una sociedad no viene a oponer contenidos a contenidos, sino que cuestiona la obligatoriedad de todo contenido, buscando la sustitución de las fuentes de autoridad tradicionales por un ámbito fluido de decisión y creación (LÓPEZ ÁLVAREZ, 1997, p. 244-245; grifos del autor).

La reflexividad representa el momento en que la razón de cada tradición comienza a enfrentarse a sí mismas, abierta a su crítica; hace de la razón un espacio controvertido, elemento de determinación comunitaria y autonomía social e individual.

Diré que una sociedad es autónoma si no sólo sabe que es ella la que hace sus leyes, sino que además es capaz de ponerlas explícitamente en cuestión. Del mismo modo, diré que un individuo es autónomo si ha sido capaz de establecer una relación distinta entre su inconsciente, su pasado, las condiciones en las que vive, y él mismo en tanto que instancia reflexionante y deliberante. (CASTORIADIS, 1998, p. 160).

La reflexividad, por tanto, introduce en el seno de las tradiciones aquellos caracteres de la razón que justifican su caracterización no tradicionalista, abierta a la transformación: no poseer contenidos sustantivos, no imponer identidades fijas, permitir la noción de libertad, abrir el espacio de lo posible e inédito. En términos epistemológicos: la reflexividad permite que no olvidemos que, por principio, en los actos científicos la construcción no ha de estar subordinada a la comprobación y la ruptura a la construcción. Es el ejercicio encaminado a instaurar en una tradición, campo de estudio u orden discursivo, un espacio de autointerrogación donde la aceptación de las razones propias provoque un problema a la política, convirtiéndose en una cuestión de “la política” de esa tradición, campo u orden. En efecto, la reflexividad coloca a la tradición, al campo de conocimiento o al orden discursivo en una situación tal que, dicho con Foucault (1984, p. 388), “[...] hace posible la formación

futura de un ‘nosotros’”. El grado de reflexividad presente en un “nosotros” habla también del grado en que una tradición conforma una comunidad en acción.

El núcleo de esta dimensión de la reflexividad viene a decir que es posible cambiar de creencias; y el ejercicio de la reflexividad es vía para su efectuación por intervención racional o, al menos, elemento indispensable para su ensayo consciente y controlado. Lo cual, por otro lado, no ha de suponer que la reflexividad incurre en la creencia de la existencia privilegiada de una “posición-sujeto” tal y como ha sido ideada por la doctrina cartesiana de la modernidad y por los distintos humanismos que ponen al “hombre” en el centro del universo, ya sea como ciudadano (reflexivo) de un mundo complejo o como identidad (radicalmente reflexiva) que garantiza el orden (moderno) de sentido y moralidad (HARAWAY, 1991; HEKMAN, 1995; GARCÍA SELGÁS, 1999; BUTLER, 2001; SILVA, 2001). Lo que en el ámbito de la epistemología quiere decir que el sujeto de conocimiento es sujeto arraigado y sujetado socialmente. El sujeto epistémico, por decirlo con Goodman (1990, p. 134), siempre tiene que comenzar a construir mundo a partir de alguna vieja versión o de algún viejo mundo que tiene a mano y al que está atado mientras no tenga la determinación y la habilidad necesaria para rehacer esa versión o ese mundo y construir otros nuevos. La construcción de mundos comienza en una versión y concluye en otra. La terquedad de los hechos es sentida cuando entramos en guerra con la costumbre, en la liza por modificar lo que nos hace ser lo que somos, durante la batalla por conservar y transformar una tradición.

3 El carácter situado del sujeto de conocimiento

El feminismo como filosofía crítica se apoya en el supuesto de que aquello que solía llamarse el sujeto universal de conocimiento es un punto de vista falsamente generalizado (BRAIDOTTI, 2000, p. 113).

Desde esta segunda dimensión, la reflexividad es un modo de incorporar la cuestión del “sujeto de conocimiento” (individual o social) en la actividad científica. Un sujeto que ya no puede ser entendido al modo universalista ni tampoco individualista o egológico, sino que, más bien, hace referencia a los supuestos de pensamientos no pensados que de modo inconsciente guían la práctica del investigador y que, además, están ligados o se vinculan a

la posición que ocupa en el seno de la estructura organizacional y cognoscitiva de la disciplina y del campo de conocimiento.

Dicho esto conviene reparar en que el empiricismo, representación dominante de la ciencia positivista, ignora o trata de ignorar la parte de “sujeto” que está inscrita en la práctica investigadora. Por eso, según Castells e Ipola, el empirismo es una representación de la práctica científica que “presuponiendo que el conocimiento está contenido en los hechos, concluye que lo propio de la investigación científica es limitarse a comprobarlos, reunirlos y sintetizarlos” (CASTELLS; IPOLA, 1975, p. 168). Dicho por Lerena:

Presentándose como representante de una ciencia sin *a priori*, el empirista trabaja sobre el supuesto de que, en el proceso de investigación, la realidad debe encargarse, primero, de plantear el problema, y, segundo, de suministrar los hechos. Ambos, problemas y hechos, son considerados por la práctica empirista como datos (LERENA, 1986, p. 346).

De este modo, el empiricismo invierte sus mayores esfuerzos y refinamientos técnicos en evacuar totalmente al sujeto del proceso de conocimiento, anularlo y neutralizarlo. Al menos, según indicaciones de Sáez (1995), en tres dimensiones básicas:

- a) el sujeto es borrado de la enunciación del conocimiento científico;
- b) el sujeto es considerado Sujeto con mayúsculas, esto es, abstracción universalizable y, por tanto, ajeno a las diferencias que atraviesan a los sujetos “reales”;
- c) el sujeto es condenado a un plegamiento solipsista: en un movimiento de raigambre fenomenológico el sujeto es considerado una unidad indivisible y separada del exterior; unidad completa y racional, sin fisuras, exclusivamente consciencia.

Dada esta situación cabe mencionar el interés de posturas como la de J. Ibáñez (1993; 1994) por su contribución al retorno del sujeto en el proceso de investigación social. Para Ibáñez este regreso es un proceso que corre paralelo a la realización de una “investigación social de segundo orden” (IBÁÑEZ, 1990). Se trata de desarrollar un tipo o nivel de reflexividad que permita pasar del presupuesto de objetividad (donde el sujeto está separado del objeto, y en la investigación del objeto no puede quedar ninguna huella de la actividad del sujeto al investigarlo) al presupuesto de reflexividad. Ahí el sujeto no está separado del objeto, y en la investigación del objeto quedan siempre huellas del sujeto,

porque el objeto es producto de la actividad objetivadora del sujeto. La reflexividad es así una nueva posición para el investigador. Ya no es la posición absoluta del sujeto exterior al objeto ni las posiciones relativas del sujeto exteriores al objeto. La posición reflexiva del sujeto, dirá Ibáñez, es interior al objeto.

Antes de hacer hablar a los hechos, hay que preguntar por las condiciones de sentido que nos los dan por tales. Desde que Velásquez pintó a Velásquez pintando el cuadro que pinta Velásquez, hasta que Patino filmó a Patino filmando el film que filma Patino, abundan las obras de arte que son una pregunta por las condiciones de posibilidad de la obra de arte. El sujeto –“absoluto”, “relativo”– se ha desvanecido: sólo queda la posibilidad del sujeto “reflexivo” [...] El sujeto es interior a la representación, que es interior a lo representado (IBÁÑEZ, 1994, p. 72-73).

Así pues, no podemos dejar de afrontar la problematización de las relaciones entre el observador y lo observado que la reflexividad en su dimensión tanto metodológica como epistemológica pone de relieve. De modo que si volvemos al esquema epistemológico tradicional “sujeto/objeto” de la imagen positivista de la ciencia, el conocimiento objetivo y verdadero sería aquel que permite *reflejar fielmente el mundo*, es decir, expresaría una relación afortunada entre la mente y/o nuestras creencias, por un lado, y la realidad, por otro. Sin embargo, como sabemos (DOMÉNECH; TIRADO; GÓMEZ, 2001), este esquema no tiene en cuenta que nuestra mente, más que espejo que refleja, es pliegue de entidades formales, materiales y sociales que, en propiedad y por esencia, no le pertenecen a uno. De este modo la reflexividad supone el ejercicio de incorporar en la actividad del conocimiento un ámbito donde se reconozca de modo expreso el papel del sujeto de conocimiento en aquello que conoce y que, por tanto, *construye*. Un papel que no lo desempeña en su totalidad esa figura egológica e individual que tradicionalmente asignamos como “sujeto de conocimiento”. Sin embargo, esta conclusión nos conduce a establecer ciertas precauciones conceptuales.

Parafraseando el título del libro compilado por Watzlawick (1990), el sujeto que conoce inventa realidad. De modo que, según H. von Foerster (1994), el lenguaje y la realidad están íntimamente conectados. Pero no porque el lenguaje, como suele sostenerse, sea una representación del mundo sino, por el contrario, porque el mundo es una imagen del lenguaje. Pues el lenguaje viene primero y el mundo es consecuencia de él. Dicho de otro

modo: la realidad es *inventada* porque es el lenguaje el que crea el mundo. La realidad, en cambio, sería *descubierta* en la misma medida en que uno creyera que el lenguaje no es más que una imagen, una representación del mundo. En otros términos, la realidad carece de voz propia a no ser que quien la conoce le preste sus cuerdas vocales: “lo real no tiene nunca la iniciativa puesto que sólo puede responder si se lo interroga” (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 2001, p. 55). Dicho lo cual se precisa abundar en una aclaración para evitar incurrir en cierto idealismo construccionista. Aclaración que ayuda a entender por qué el sujeto del conocimiento no es sólo el sujeto cognoscente egológicamente considerado.

Si es cierto que las representaciones de los sujetos cumplen un papel importante en la construcción de la realidad social, y si es cierto que, según Bourdieu, el científico social en tanto constructor de realidad tiene en el lenguaje un espacio de poder, no es menos cierto, sin embargo, que éstas –las representaciones y las palabras– en absoluto agotan la realidad y que sean realidades construidas y manejadas a voluntad por el sujeto. De donde resulta que el mundo social no es sólo el producto de nuestras representaciones y de nuestro lenguaje (PARDO, 2001). No en vano las representaciones y el lenguaje, más que productos de nuestra entera autoría, nos hacen y sujetan, sustentan y conforman. El constructivismo, por tanto, “[...] no puede pasar por alto los mecanismos de objetivación, de materialización y de estabilización de las realidades sociales, y especialmente la manera en que los objetos que habitan nuestro universo constituyen constreñimientos y puntos de apoyo para nuestros actos” (CORCUFF, 1998, p. 20). O como sostiene Larrauri (1999) en su reconstrucción de la teoría de la verdad de Foucault: resulta demasiado fácil y sumamente superficial entender que los ‘objetos’ y ‘sujetos’ pertenecen exclusivamente al universo del discurso, suponiendo que éste los constituye; como si objetos y sujetos sólo lo fueran *en* el discurso y *del* discurso; como si bastara no seguir nombrándolos o pensándolos para que dichos objetos se esfumen en la noche de los tiempos.

Por tanto, el constructivista – como ciertos interaccionistas, cognitivistas y etnometodológicos– es idealista si olvida que las formas de hablar en las que hace especial hincapié son formas públicas, culturalmente normalizadas y basadas en un sistema de certezas que históricamente se ha ido consolidando; formas de hablar atravesadas por la

lucha política y cognitiva que corre pareja a toda pretensión de “[...] imponer la visión legítima del mundo social” (BOURDIEU, 1999, p. 244).

4 El mito de la realidad objetiva

Esa ‘realidad objetiva’ a la que todo el mundo se refiere de manera explícita o tácita nunca es, en definitiva, más que lo que los investigadores participantes en el campo en un momento dado concuerdan en considerar como tal [...] Lo que constituye la especificidad del campo científico es que los competidores se ponen de acuerdo sobre unos principios de verificación de la conformidad a lo ‘real’, sobre unos métodos comunes de convalidación de las tesis y las hipótesis; en síntesis, sobre el contrato tácito, inseparablemente político y cognitivo, que funda y rige el *trabajo de objetivación* (BOURDIEU, 2000, p. 85-86; grifo del autor).

La reflexividad es instrumento de conocimiento de los instrumentos de conocimiento, ejercicio que ayuda para producir objetos de conocimiento donde la relación del analista con el objeto no se proyecte inconscientemente. La reciente sociología del conocimiento científico -que puede identificarse con el denominado Programa Fuerte, representado por autores como D. Bloor, B. Barnes o S. Woolgar- se distancia de los modos dominantes que hasta los años sesenta han explicado el quehacer científico basándose en supuestos positivistas. En concreto, se distancia de la creencia según la cual existe un mundo natural considerado como real que el científico, en su pretensión objetivista, puede conocer *tal cual es* si tiene en cuenta una serie de pautas o pasos predefinidos (el método científico). Esta creencia de raigambre metafísica contiene un presupuesto central que la reciente sociología del conocimiento considera un sueño ilusorio. A saber: el mundo, convertido en objeto de conocimiento, está más allá de las subjetividades y de las prácticas de cada individuo; su aprehensión -la aprehensión del mundo- es posible gracias al prolongado y depurado progreso histórico de la teoría de la ciencia y su metodología. La nueva sociología del conocimiento, sin embargo, ha descubierto el origen social del conocimiento, de modo que una mera sociología del error es insuficiente para comprender el universo de la ciencia. Es necesario analizar la verdad sin dejar fuera lo histórico y social. En efecto, para la nueva sociología de la ciencia el estatus epistemológico diferencial de la ciencia -en tanto forma especial de conocimiento no equiparable, sin duda, a la mera ideología o sentido común- no justifica, sin embargo, su exclusión del análisis sociohistórico. La sociología del

conocimiento científico resulta ser así una disciplina que abarca un conjunto heterogéneo de grupos que giran en torno al axioma de la dependencia social del conocimiento científico (BARNES, 1980; TORRES ALBERTO, 1994; 1997; DOMÉNECH ; TIRADO, 1998; LAMO DE ESPINOZA, 1994).

De este modo toda disciplina científica está abocada a discutir su estatus epistemológico, entenderse como saber dependiente, situado y construido, es decir, incomprendible sin el estudio de su génesis y los procesos de su validación social; sin mostrar los condicionamientos que sobre ella ejercen factores totalmente ajenos a la lógica empírico-deductiva de validación. Por tanto, cualquier disciplina ha de asumir esta dimensión de la reflexividad: aplicar sobre sí misma los postulados de la sociología del conocimiento, y en esa misma medida, saberse contextual, contingente y sujeta a los intereses sociales. Lo que más que conducir a la autorrefutación de sus supuestos y resultados ha de procurar, por el contrario, tanto el análisis como la explicitación de los mismos en función de su ubicación en un ámbito contingente y en una perspectiva local determinada. La reflexividad según la sociología del conocimiento científico requiere del ejercicio consistente en sentar las bases generales que permiten situar y conocer los mecanismos sociales –provenientes tanto de la cultura o del grupo de científicos de referencia como de la más amplia sociedad– que intervienen en la génesis y validación de las perspectivas científicas tenidas por verdaderas, incluidas las perspectivas que tratan de conocer este mismo conocimiento.

Así la sociología del conocimiento científico adopta una perspectiva constructivista y aplica el análisis social e histórico a la estructura y validez teórica misma del conocimiento científico. Ahí se ubica la crítica de Kuhn, en su célebre obra *La estructura de las revoluciones científicas* de 1962, a las nociones clásicas de ciencia y progreso científico; con sus afirmaciones sobre las similitudes entre las revoluciones y los procesos cruciales del desarrollo científico; la tesis de que no pueden resolverse de manera inequívoca los procesos de elección de teorías mediante la lógica y la experimentación; y otras célebres nociones como “paradigma hegemónico”. Desde este nuevo espacio de entendimiento epistemológico resulta, grosso modo, que el conocimiento científico es una creencia socialmente aceptada y consensuada a través de procesos de interacción social entre científicos, o entre éstos y el mundo social circundante. Si bien, llegados a este punto,

conviene precisar la diferencia que ante estos supuestos de la sociología de la ciencia del programa llamado fuerte supone el concepto de “campo científico” elaborado por Bourdieu. Con esta noción Bourdieu pretende, como ya quedó reseñado, designar el espacio de autonomía relativa y parcial del que dispone el universo científico en la medida en que se constituye en un microcosmos provisto de sus propias y específicas leyes. Esto es lo que según Bourdieu hace que las verdades producidas en los campos científicos relativamente autónomos puedan ser históricas –como el campo mismo– pero sin ser por ello “[...] ni deducibles de las condiciones históricas ni reductibles a las condiciones externas y a los condicionamientos que ellas imponen” (BOURDIEU, 1997, p. 188). Así Bourdieu pretende salirse de lo que él considera la falsa alternativa entre “ciencia pura”, totalmente liberada de cualquier conexión social, y “ciencia servil”, totalmente sometida a todas las exigencias político-económicas.

Dejando de lado estas diferentes posturas, en esta dimensión de la reflexividad interesa destacar que el proceso de investigación, como dice Latour (2001), ya no puede entenderse como algo puro y sin vestigios de humanidad, algo que se encuentra pura, ciega y fríamente fuera de la Ciudad, sus contratos, acuerdos y convenciones. Este entendimiento sólo se sostiene bajo la idea absolutista según la cual existe, por un lado, un “mundo completamente exterior” y, por otro, una

[...] mente-en-una-cuba que está completamente desconectada del mundo y que sólo accede a él a través de un estrecho conducto artificial [...], suficiente para mantener el mundo en el exterior y garantizar que la mente permanezca informada [...] (LATOUR, 2001, p. 26).

Por eso desde el punto de vista de los estudios sobre la ciencia, carece de sentido hablar de epistemología, ontología, psicología y política como entidades independientes, como si “ahí fuera” equivaliera a naturaleza; “ahí dentro” a mente; “ahí abajo” a sociedad; y “ahí arriba” a Dios. Ello no quiere decir que esas esferas son un calco una de las otras, sino que todas pertenecen a un mismo convenio, un convenio que puede ser sustituido por otros pactos alternativos. Pues, desde el origen de la ciencia, el conocimiento siempre procede por contratos y acuerdos más o menos tácitos y estables (SERRES, 1991).

De este modo el ejercicio de reflexividad supone una salida a la crisis de la doctrina representacionista del conocimiento, donde el objeto es entendido como previo a la

representación y donde la mente –en acertada expresión de Rorty (1995) – es concebida como “espejo de la naturaleza”. En efecto, ni las prácticas representativas del sujeto son un reflejo que proviene del mundo de los objetos ni la verdad y la objetividad pueden seguir respondiendo a la lógica de la adecuación, la copia y el fundamento. La mente humana cuando conoce no descubre o representa las formas del mundo real, sino que las *construye* con los conceptos que le permiten entenderla: la actividad de conocer y su proceso constituye a aquello que es entendido como realidad objeto de conocimiento. Por tanto, la idea de un conocimiento objetivo entendido como una creencia que tiene como única “causa” la realidad y que, por eso mismo, su verdad es una adecuación y representación de la realidad tal y como ella es *en sí*, resulta ser para el ejercicio de reflexividad una idea tan ingenua como carente de sentido.

La reflexividad, en este sentido, trata tanto de poner de relieve las conexiones contextuales que determinan las acciones humanas destinadas al conocimiento, como explicitar desde qué intereses y lugares se ejercen dichas acciones, “desde dónde se habla”. Única forma racional de controlar de modo autónomo la irresoluble paradoja que se deriva de saber que no es posible una ciencia social cuyos fundamentos y logros escapen de las determinaciones contextuales y sociohistóricas que tiene encomendadas estudiar. Como dice T. Ibáñez (2001, p. 289), han caído suficientes mitos que nos empujan hoy a ser constructivistas: el mito del conocimiento válido como representación correcta y fiable de la realidad; el mito del objeto como elemento constitutivo del mundo; el mito de la realidad como entidad independiente de nosotros; y el mito de la verdad científicista como criterio decisorio. Este escenario sitúa a la ciencia bajo el elemento “simplemente humano” de la reflexividad como instrumento no dogmático ni absoluto de controlar racionalmente las vías de su ejercicio. En efecto, el paso del objetivismo al construccionismo corre parejo con el paso de la representación a la reflexividad (PEARCE, 1994).

5 Hacia un conocimiento comprometido

La idea de una ciencia neutra es una ficción, y es una ficción interesada, que permite considerar científica una forma neutralizada y eufemística (y por lo tanto particularmente eficaz simbólicamente porque es particularmente desconocible) de la representación dominante del mundo social [...] La ciencia social toma necesariamente partido en la lucha política (BOURDIEU, 1976, p. 101).

La relación entre práctica científica y acción política es compleja. El conocimiento no puede ser el fundamento secularizado destinado a fundamentar la acción política. Primero, porque la acción política, al ser la acción basada en la pluralidad de los seres humanos (ARENDETT, 1997), es también un emblema de la falta de fundamento y de unidad irrevocable que siempre tienen los asuntos humanos. Segundo, porque eso mismo –una política propiamente humana, no divina, esto es, ni absolutista ni fundamentalista– equivale simple y llanamente a la definición de “política”, lo contrario es su desaparición (MOUFFE, 1999). De tal modo que ni religión ni ciencia, ni fe ni razón, pueden solucionar la falta de fundamento de la condición humana; tampoco pueden abolir definitivamente a la política sin dañar a ésta –a lo más propiamente humano y su radical pluralidad– de modo irreparable. Las experiencias históricas donde el conocimiento en sí ha intentado eliminar a la política son escalofriantes muestras: nos hablan del proceso de exterminio de la condición humana, de lo inhumanamente inhóspito que puede llegar a ser el mundo. Un mundo sin presencia alguna de la pluralidad humana y sus acciones. El peor de los mundos imaginables.

La elección teórica a favor de la “no política” y de la “ciencia en sí” no garantiza una correcta elección política y epistemológica. Estamos, por tanto, emplazados a explicitar los compromisos políticos que se derivan de nuestros proyectos teóricos, de las elecciones hacia la acción que contraemos en los posicionamientos intelectuales. Esta responsabilidad promovida por la trágica condición humana de una carencia de fundamento firme es, como sugiere Ruano (2001), condición para asumir nuestra mayoría de edad: que no podamos asirnos ciegamente a la razón es justamente condición de existencia de la política; de tener algún asidero firme la política no nos haría falta ni estaríamos emplazados a explicitar nuestro compromiso intelectual con la necesaria dimensión agónica de las relaciones sociales.

En esta cuarta dimensión, la reflexividad atiende al sentido moral y político del conocimiento. Para ello cuenta con un elemento básico: una vez descubierto que el discurso científico no es un mero instrumento para dar cuenta de la realidad y que no es posible separar con absoluta claridad el discurso y la realidad, la práctica científica toma como elemento clave de su legitimación los efectos “clínicos” y “críticos” que el conocimiento

produce tanto en nivel individual o personal como colectivo y social. La ciencia social no es neutral, toma partido en la lucha política, en la (in)formación de lo que somos. Se abre el interrogante por las consecuencias del discurso científico, por los efectos que produce, por las prácticas que sugiere, por las realidades que conforma.

De este modo el espacio de interrogación epistémico se amplía a la par que se modifica. Ya no se reduce a la pregunta por los datos que maneja o los procedimientos para analizarlos, no se limita a preguntar por las garantías (procedimientos, métodos, objetividad...) necesarias para que el conocimiento corresponda con la realidad. El ejercicio de la reflexividad se sitúa por fuera de las concepciones positivistas de la ciencia social y la separación categórica entre hecho y valor. La ciencia social no puede entenderse sin determinar los propósitos a los que sirve. Las prácticas y creencias científicas ocultan con frecuencia sus fines, y por eso es importante procurar capturarlos. En este sentido y para centrar la naturaleza de esta cuarta dimensión de la reflexividad, conviene atender qué espera el elemento de reflexividad del conocimiento que construye y de la propia tarea de conocer. Fines y esperanzas que de responder a la producción de un conocimiento comprometido con la crítica y la ilustración, acaso se dejen sintetizar bajo una fórmula de inequívocas resonancias foucaultianas: “crítica del presente”.

Foucault desde 1978 reclama para su proyecto la pertenencia a la línea crítica abierta por Kant en *Was ist Aufklärung?* [¿qué es la Ilustración?]. De este modo, el pensamiento, al ser entendido como una problematización de la actualidad, se caracteriza por ser un “discurso de la modernidad y sobre la modernidad” (FOUCAULT, 1991, p. 199). Según Foucault se trata de una nueva relación con lo que somos en el presente que inaugura una nueva tradición para el conocimiento. A esta tradición ya no le interesa la pregunta por las condiciones trascendentales del conocimiento verdadero. Esta pregunta es propia de lo que Foucault llama la “analítica de la verdad”. La nueva tradición crítica, la “ontología del presente”, se interroga por las condiciones genéticas de nuestra racionalidad, por la razón en tanto problema histórico, por lo que nos hace ser lo que somos. Entre estas dos tradiciones críticas sitúa Foucault la elección que debe tomar hoy el pensamiento. Foucault elige la segunda, la tradición que se plantea “¿en qué consiste nuestra actualidad?, ¿cuál es el campo de experiencias posibles hoy? No se trata ya de una analítica de la verdad sino de

lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos” (FOUCAULT, 1996, p. 26).

El pensamiento crítico encuentra así un modo de ejercerse al margen de los presupuestos de la analítica de la verdad. Se trata del compromiso de un pensamiento que se sabe instalado en esta realidad y busca comprender y mostrar cómo estamos determinados sociohistóricamente para, desde el punto de vista práctico, trabajar a favor de un futuro por producir, de un ensanchamiento de los límites de nuestra experiencia, una transformación de lo que somos y una experimentación de nuevos e inéditos modos de vida. Hacer la historia de la actualidad, la genealogía del presente o una problematización histórica de las cuestiones actuales, hacer crítica del presente, viene a ser así un tipo de indagación donde el material histórico es utilizado para comprender que el presente no es únicamente lo contemporáneo, es una herencia y también el resultado de una serie de transformaciones que hay que reconstruir para averiguar qué hay de inédito en la actualidad (CASTEL, 1997; DELEUZE, 1990). Así la ciencia social es también *política*: trabajo de análisis y diagnóstico del presente encaminado a transformar los principios de visión, percepción y valoración a través de los cuales construimos el mundo social y a partir del cual podemos esperar, concebir racional y éticamente la ciencia social y humana, la sociedad y los agentes sociales. Y, junto a ello, reconstruirnos, en última instancia, a nosotros mismos.

Esta cuarta dimensión de la reflexividad es, por tanto, un instrumento al servicio de que el intelectual acceda críticamente a la acción política de su trabajo. La reflexividad ya no es un instrumento para abordar la legitimidad del conocimiento verdadero sino, por el contrario, para abordar el problema del poder y de cómo dejar de ser aquello que somos. En efecto, el giro de la crítica hacia la ontología del presente exige por parte de quien la ejerce la labor previa de la reflexividad. Se trata, en palabras de Bourdieu, de “la crítica a la que el intelectual puede y debe someterse él mismo”, pues “la reflexividad crítica es una condición previa absoluta para cualquier acción política de los intelectuales” (BOURDIEU, 2001a, p. 39).

Existe, por tanto, un uso ético y político de la reflexividad. Un uso que delimitaremos en tres ámbitos:

- a) los efectos de poder ligados al funcionamiento de la verdad;

- b) el análisis de las condiciones sociohistóricas del presente;
- c) la lucha por la definición y narración legítima del mundo.

5. 1 Efectos de poder ligados a la verdad

“Los contenidos de conocimiento” adquieren compromisos éticos y políticos en función de los efectos de poder que producen. Los discursos de las ciencias sociales y humanas son generativos, productivos, construyen mundos y crean realidades, de modo que el ejercicio de reflexividad intenta controlar ese “poder productivo de realidad” complejamente asociado al “poder de la verdad” inscrito en el discurso científico.

El discurso de las ciencias sociales y humanas, en la medida que se arroga la potestad de decir la verdad científica de lo que somos y de lo que podemos ser, es un medio decisivo que revierte sobre ciertas características de la realidad. En este sentido las ciencias sociales tienen que interrogarse por el tipo de mundo y de realidad que, con sus legitimaciones científicamente sancionadas, contribuyen a construir. Pues la verdad de las ciencias sociales, como ha mostrado Foucault, “no está fuera del poder, ni sin poder”, de ahí que cuando alguien afirme que lo que dice es “científico” lo que seguidamente haya que preguntarse es “qué efectos de poder está persiguiendo”. Máxime en unas sociedades como las nuestras que tanto poder le confiere a la razón científica y a sus instituciones para decir y decidir lo que es y no es verdadero, así como para gestionar lo que es y no es moral/normal. Sociedades donde ese tipo de poder –el poder de la verdad científica– se entrecruza de un modo sin duda complejo con las formas de dominación sociales, económicas y culturales (FOUCAULT, 1977). De ahí el siguiente diagnóstico de Bourdieu sobre “el dominio” de la razón en nuestra sociedad:

La razón, o por lo menos, la racionalización, tiende a convertirse en una fuerza histórica cada vez más decisiva: la forma por antonomasia de la violencia simbólica es el *poder* que [...] se ejerce *por medio de las vías de la comunicación racional*, es decir, con la adhesión (forzada) de aquellos que, por ser los productos dominados de un orden dominado por las fuerzas que se amparan en la razón [...] no tienen más remedio que otorgar su consentimiento a la arbitrariedad de la fuerza racionalizada. Habrá que movilizar, sin duda, cada vez más justificaciones y recursos técnicos y racionales para dominar, y los dominados tendrán que utilizar cada vez más la razón para defenderse de las formas cada vez más

racionalizadas de dominación (BOURDIEU, 1999, p. 112, grifos del autor).

Por tanto, la reflexividad está comprometida con el control de los efectos de dominación que produce el conocimiento, con su valor de uso, con cómo (in)forma nuestra vida cotidiana. Las ciencias sociales y humanas encuentran un terreno para la reflexividad en su configuración como conciencia crítica de la sociedad:

Las ciencias sociales, las únicas en disposición de desenmascarar y contrarrestar las estrategias de dominación inéditas que ellas mismas contribuyen a veces a inspirar y desplegar, tendrán que elegir con mayor claridad que nunca entre dos alternativas: poner sus instrumentos racionales de conocimiento al servicio de una dominación cada vez más racionalizada, o analizar racionalmente la dominación (BOURDIEU, 1999, p. 112).

Acaso, al menos en este sentido, haya que convenir con Rorty y los pragmatistas en que la democracia tiene prioridad con respecto a la verdad (RORTY, 1996); que la meta de la indagación no se cifra en alcanzar la certeza o la verdad de lo que somos sino, más bien, en la esperanza, utilidad y valor que tiene el conocimiento para labrar paciente y racionalmente un futuro mejor, para cambiarnos a nosotros mismos y crear nuevos y mejores modos de habitar el mundo (RORTY, 1997).

5.2 Conocimiento sociohistórico del presente

El conocimiento está comprometido con el desvelamiento de las condiciones históricas que determinan el presente y, en esa medida, con la promoción de la libertad. El propósito de conocer las determinaciones ocultas que nos hacen ser lo que somos señala otro compromiso ético y político de las ciencias sociales, un nuevo ámbito donde ejercer la reflexividad. En este sentido, la reflexividad es un elemento para la recreación y la libertad basado en un uso políticamente consciente y racional de los límites de libertad que se derivan del conocimiento de las condiciones sociohistóricas.

Si es verdad que a través del conocimiento de las determinaciones procurado por la ciencia se hace posible una forma de libertad que es la condición y el correlato de una ética, entonces también es verdad que una

ciencia reflexiva de la sociedad implica o incluye una ética, sin ser por ello una ética cientificista (BOURDIEU; WACQUANT, 1995, p. 144)

Y ello, al menos, por dos razones. Porque el conocimiento de lo social incomoda en la medida que desvela cosas ocultas que ciertos individuos o grupos prefieren esconder ya que su conocimiento perturba sus convicciones o intereses (BOURDIEU, 1997, p. 65; p. 105-106). En segundo lugar, porque las ciencias sociales brindan la posibilidad de entender y explorar el juego en el que participamos o de, según Bauman (1990), interpretar la realidad humana de tal modo que se “desfamiliarice” lo familiar o se “desnaturalicen” las evidencias incuestionadas y, así, vivir de modo más consciente: cuestionadas las limitaciones del sentido común se ensayan más interpretaciones de las dadas por posibles y el mundo que, en su aparente fijeza era sentido como oprimente e inevitable, se torna flexible y “elegible”, experimentador.

En efecto, abrir un espacio de reflexión destinado a conocer el funcionamiento y las formas del poder es también aumentar la posibilidad de su puesta en cuestionamiento, objeto de lucha para su transformación y camino de libertad posible. Si el conocimiento propiciado por las ciencias sociales contribuye a limar las ilusiones de libertad de los actores sociales, ello no lo hace a costa de promover la resignación al orden social establecido. El conocimiento realista de lo que nos constituye y sujeta, lejos de ser una resignada fatalidad es, por el contrario, medio de liberar las probabilidades de lo posible, una “posibilidad que no existe mientras se desconozca la ley, mientras ésta se ejerza siendo ignorada por los que la sufren. En suma, lo mismo que desnaturaliza, la sociología desfataliza” (BOURDIEU, 2000a, p. 47). De este modo Bourdieu sostiene un razonamiento bastante afín a la foucaultiana sentencia según la cual lo que ha sido históricamente construido puede ser políticamente cambiado: “lo que el mundo social ha hecho, el mundo social puede, armado de ese saber, deshacerlo” (BOURDIEU, 1997, p. 105-106).

Así pues, uno de los elementos de la reflexividad de las ciencias sociales está en su compromiso con el conocimiento del funcionamiento del orden social y del poder en las relaciones sociales. El propósito es llegar a suspender lo que somos, minimizar los efectos intolerables de cierto ejercicio del poder y desafiar el orden social que constituye. Entendemos así las luchas simbólicas –de las que el mundo social es tanto fruto como

apuesta– sean luchas inseparablemente cognitivas y políticas. Luchas por la conquista colectiva de la libertad donde el conocimiento está comprometido.

5.3 Lucha por la narración legítima del mundo

El conocimiento es una lucha entre fuerzas conservadoras y heréticas por definir lo que somos y lo que podemos ser. Este tercer elemento de la reflexividad en su dimensión destinada a interrogar por el compromiso ético y político del conocimiento pone en juego la compleja tarea de pensar la razón de ser de los intelectuales.

Los campos científicos son universos sociales donde se lucha por la definición legítima del mundo, lucha por sancionar las interpretaciones conocidas y reconocidas: “la verdad es una apuesta de lucha” (BOURDIEU, 1997, p 163). Aquí nos encontramos en un terreno donde confluyen movimientos intelectuales y movimientos sociales. Terreno de contestación comprometido con el cuestionamiento de lo que, al parecer evidente y de sentido común, adopta el estado de lo indiscutido. Un terreno marcado por la voluntad de transformar el mundo transformando las palabras que lo designan al producir nuevas categorías de percepción y apreciación; al imponer una nueva visión legítima de las cosas, sus divisiones y distribuciones.

Ahí, en ese terreno, se libran lo que Bourdieu llama "luchas simbólicas a propósito del mundo social". Luchas por conocer y modificar el mecanismo gracias al cual las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse en las relaciones de poder simbólico, en unas relaciones naturalizadas por los sometidos y que dan lugar a lo que, bajo el concepto de violencia simbólica, Bourdieu denomina "sumisiones dóxicas"; esto es, sumisiones que no se viven como tales porque son consecuencia de una violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas; "sumisiones que ni siquiera se perciben como tales" y que se obtienen cuando los dominados se adhieren a las estructuras de percepción y valoración del mundo propias del orden dominante (BOURDIEU, 1993, p. 91; 1999, p. 224; 2000, p. 11). Por eso los actos de dominación simbólica "se ejercen con la complicidad objetiva de los dominados" y "se basa en el desconocimiento y por lo tanto en el reconocimiento de los principios en los cuales se ejerce" (BOURDIEU, 1997, p. 170).

Pues bien, desde esta perspectiva los movimientos sociales son tales, básicamente, en la medida en que plantean de modo colectivo el problema de que el orden establecido no plantee ningún problema. Y son nuevos movimientos sociales porque al plantear el problema del orden establecido lo hacen centrándose en la dimensión simbólica del mismo y en la sumisión dóxica que le es afín, en la comprensión y modificación de las coerciones sociales producidas por efectos de dominación simbólica. De ahí la dimensión política a la par que intelectual de los nuevos movimientos sociales, su participación en la "lucha cognitiva (teórica y práctica) por el poder de imponer la visión legítima del mundo social" (BOURDIEU, 1999, p. 244). En los nuevos movimientos sociales lucha política y tarea simbólica, por tanto, no se distinguen. Si bien –y ahí se aprecia de modo claro ese terreno que los movimientos sociales comparten con los movimientos intelectuales–, la propia labor simbólica necesaria para entrar en la pugna política (liberarse de la evidencia silenciosa de la doxa, enunciar y denunciar la arbitrariedad que ésta oculta...) supone y requiere instrumentos de expresión y crítica, elaborar un conocimiento comprometido en esa batalla simbólica.

La lucha social contra la perpetuación de las relaciones sociales de dominación y, por tanto, contra la doxa, contra la evidencia de la obviedad, contra el círculo que refuerza y generaliza a la violencia simbólica, contra la aparente deshistorización y naturalización de los actos de dominación es también una lucha intelectual. Por eso los movimientos sociales e intelectuales, sus discursos o acciones, tienen también en común la condición de heréticos e iconoclastas. Al menos en la medida en que cumplen la función tanto de movilizar un grupo en pos de un porvenir impensado, como de proponer y ensayar nuevas racionalizaciones y discursos sobre lo real.

Según Bourdieu, hablar de movimiento social desde la perspectiva de la violencia simbólica equivale a hablar de los problemas asociados a la revuelta subversiva que pretende invertir las categorías de percepción y de apreciación del orden dominante vigente, es decir, de la lucha, tanto política como intelectual, de la percepción, de la pugna por transformar las categorías mediante las cuales es percibido el orden de las cosas, las palabras con que se expresa. De tal modo, se deduce, en todo movimiento que cuestione el orden simbólico existente hay dos elementos fundamentales. Uno, el destinado a dar fuerza social a la palabra ilegítima, a la palabra que rompe con la doxa, la creencia común y los

automatismos verbales. Dos, el encargado de dar fuerza intelectual a las disposiciones sociales preexistentes no dominantes pero que, sin embargo, con sus acciones y discursos cuestionan el orden simbólico vigente y ayudan a plantear la cuestión de los fundamentos de dicho orden y las condiciones de una movilización para lograr subvertirlo. Son dos elementos inscritos en el problema de articular una acción política que “trata de dar una fuerza social a la crítica intelectual y una fuerza intelectual a la crítica social” (BOURDIEU, 2000b, p. 176).

De ahí el compromiso, por Bourdieu considerado como militante, que la labor intelectual tiene con la producción de un conocimiento herético, heterodoxo. Dar un poco de fuerza a la palabra ilegítima, nombrar lo innombrable, hacer existir oficialmente, pública y abiertamente, lo que todavía no se percibe o es rechazado, lo que no existía sino en estado implícito, confuso. Ese es el poder específico de los productores culturales y de conocimiento:

[...] el poder propiamente simbólico de hacer ver y hacer creer, de llevar a la luz , al estado explícito, objetivado, experiencias más o menos confusas, imprecisas, no formuladas, hasta informulables, del mundo natural y del mundo social, y de este modo, de hacerlas existir (BOURDIEU, 1993, p. 148).

Se trata de un compromiso por pensar, problematizar, producir y sacar a luz que es acto de resistir al orden social vigente y creación de uno nuevo. Compromiso netamente reflexivo:

La verdadera reflexión es *ipso facto* cuestionamiento de la institución social dada, crítica de las representaciones socialmente instituidas [...] La reflexión presupone y materializa la ruptura del pensamiento con la funcionalidad (CASTORIADIS, 1998a, p. 324-325).

En contra de “la institución instituida” y su tendencia a hacer “olvidar que es fruto de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo natural” (BOURDIEU, 1977a, p. 98), es tarea propia del intelectual hacer que el conocimiento se vuelva verdaderamente reflexivo, esto es, instituyente.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1989.
- ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997.
- BARNES, Barnes et al. *Estudios sobre sociología de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1980.
- BAUMAN, Zygmunt. *Thinking sociologically*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. Conversación con Otto Hahn. VV.AA., *La teoría*, Barcelona, p. 17-34, 1971. Anagrama.
- _____. Le champ scientifique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, n. 2-3, p. 88-104, 1976
- _____. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- _____. *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI, 1997.
- _____. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1977a.
- _____. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- _____. *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- _____. *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo, 2000a.
- _____. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée, 2000b.
- _____. *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir, 2001.
- _____. *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*. Madrid: Anagrama, 2001a.
- BOURDIEU, Pierre ; WAQUACT, Loic. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Mejioco: Grijalbo, 1995.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *El oficio de sociólogo*. Madrid: Siglo XXI, 2001.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades*. Barcelona: Paidós, 2000.
- BROWN, Harold. *La nueva filosofía de la ciencia*. Madrid: Tecnos, 1988.
- BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, 2001.
- CASTEL, Robert. Présent et généalogie du présent: une approche non évolutionniste du changement. In : VV.AA., *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997, p. 161-169.
- CASTELLS, Manuel; IPOLA, Emilio de. *Metodología y epistemología de las ciencias sociales*. Madrid: Ayuso, 1975.

- CASTORIADIS, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Cátedra, 1988.
- _____. *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba, 1988a.
- CHÂTELET, Francois. *Una historia de la razón*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- CORCUFF, Philippe. *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*. Madrid: Alianza, 1998.
- DELEUZE, Gilles. ¿Qué es un dispositivo? In: VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 155-163.
- _____. *Lógica del sentido*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- DERRIDA, Jacques. La deconstrucción y lo otro. In: KEARNEY, Richard, *La paradoja europea*. Barcelona: Tusquets, 1998, p. 177-196.
- DOMÈNECH, Miquel; TIRADO, Francisco (Comp.). *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- DOMÈNECH, Miquel; TIRADO, Francisco; GÓMEZ, Lucía. A obra: psicología e subjetivacao. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Comp.), *Nunca fomos humanos. Nos rostros do sujeito*. Belo Horizonte: Autentica, 2001, p. 111-136.
- FAERNA, A.M. *Introducción a la teoría pragmática del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- FOERSTER, Heinz von. Visión y conocimiento: disfunciones de segundo orden. In: SCHNITMAN, Dora Fried (Comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 91-113.
- FOUCAULT, Michel. Verdad y poder. In: FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1997, p. 175-189.
- _____. Polemics, politics and problematizations. In: RABINOW, Paul (Comp.), *The Foucault Reader*. Nueva Cork: Pantheon Books, 1984, p. 381-390.
- _____. ¿Qué es la Ilustración? In: FOUCAULT, Michel, *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991, p. 197-208.
- FOUCAULT, Michel. Was ist Aufklärung?, *Anábasis*, Madrid, n. 4, p. 9-26. 1996.
- GARCÍA SELGÁS, Fernando. La reflexividad y el supuesto-sujeto. In: RAMOS TORRE, Ramón; GARCÍA SELGÁS, Fernando (Ed.), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*. Madrid: CIS, 1999, p. 373-409.
- GOODMAN, Nelson. *Maneras de hacer mundos*. Madrid: Visor, 1990.

- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus: Madrid, 1989.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991.
- HEKMAN, Susan. *Gender and Knowledge*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- IBÁÑEZ, Jesús (Selec.). Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden, *Anthropos (Suplementos. Textos de la Historia Social del Pensamiento)*, Barcelona, n. 22, p. 3-200, 1990.
- IBÁÑEZ, Jesús. El papel del sujeto en la teoría (hacia una sociología reflexiva). In: LAMO DE ESPINOSA, Emilio; RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, José E. (Ed.), *Problemas de teoría social contemporánea*. Madrid: CIS, 1993, p. 359-386.
- IBÁÑEZ, Jesús. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid. Siglo XXI, 1994.
- IBÁÑEZ, Tomás. *Muníciones para disidentes. Realidad-Verdad-Política*. Barcelona. Gedisa, 2001.
- LAFONT, Cristina. Verdad, saber, realidad. In GIMBERNAT, José. *La filosofía moral y política de J. Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997, p. 239-260.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio et al. *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1994.
- LARRAURI, Maite. *Anarqueología. Teoría de la verdad en Michel Foucault*, Valencia: Episteme, 1999.
- LATOUR, Bruno. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- LERENA, Carlos. *Escuela, ideología y clases sociales en España. Crítica a la sociología empirista de la educación*. Barcelona: Ariel, 1986.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo. Apuntes sobre racionalidad, relativismo y libertad. In: ARENAS, Luis; MUÑOZ, Jacobo; PERONA, Ángeles (Ed.), *El desafío del relativismo*. Madrid: Trotta, 1997, p. 241-251.
- MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós, 1999.
- OLIVÉ, León (Ed.). *Racionalidad epistémica*. Madrid: Trotta-CSIS, 1995.
- PARDO, José Luís. *Estructuralismo y ciencias humanas*. Madrid: Akal, 2001.

- PEARCE, W. Barnett. Nuevos modelos y metáforas comunicacionales: el pasaje de la teoría a la praxis, del objetivismo al constructivismo social y de la representación a la reflexividad. In: SCHNITMAN, Dora Fried (Comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 265-289.
- PERONA, Ángeles. Realismo y falibilismo: sobre la teoría discursiva de la verdad. In: ARENAS, Luis; MUÑOZ, Jacobo; PERONA, Angeles (Ed.), *El desafío del relativismo*. Madrid: Trotta, 1997, p. 113-121.
- RORTY, Richard. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- RUANO, Yolanda. *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- SÁEZ, Javier. El sujeto excluido, *Archipiélago*, Barcelona, n. 23, p. 55- 60, 1995.
- SERRES, Michel. *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos, 1991.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Nunca fomos humanos. Nos rastros do sujeito*. Floresta: Autêntica, 2001.
- TORRES ALBERTO, Cristóbal. El relativismo en las sociologías del conocimiento científico. In: ARENAS, Luis; MUÑOZ, Jacobo; PERONA, Angeles (Ed.), *El desafío del relativismo*. Madrid: Trotta, 1997, p. 125-144.
- WATZLAWICK, Paul (Comp.). *La realidad inventada: ¿cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona: Gedisa, 1990.
- WELMER, Albrecht. *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra, 1996.

Endereço:

Francisco Jódar
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Dpto. de Didáctica y Organización Escolar
Av. Blasco Ibáñez, 30
46010 – Valencia España

Lucía Gómez
Facultad de Psicología
Dpto. de Psicología Social
Av. Blasco Ibáñez, 21
46010 – Valencia España

Recebido: Agosto/2004
Aprovado: Outubro/2004