

DISCUSIONES EPISTEMOLÓGICAS ACERCA DE LA  
REFLEXIVIDAD EN LA SOCIOLOGÍA. ADORNO,  
BOURDIEU Y UNA PROPUESTA CON BASE  
EN LA TEORÍA CRÍTICA REFLEXIVA<sup>1</sup>

***Epistemological discussions about the reflexivity  
in sociology. Adorno, Bourdieu and a proposal  
based on the reflexive critical theory***

**Emiliano Gambarotta\***

**Resumen**

Este trabajo propone una concepción epistemológica para la sociología a partir de la puesta en juego de un movimiento (auto)reflexivo que cuestiona al propio punto de vista cuestionador. Para ello se estudian las perspectivas de dos autores anclados en registros teóricos disímiles mas no incompatibles entre sí. Nos referimos a Th. W. Adorno y a P. Bourdieu. Ambos le dan un lugar central a ese movimiento reflexivo, en tanto constituye una instancia clave del esfuerzo por aprehender cómo el entramado social impacta en la práctica de la sociología, en su *modus operandi*. Sobre esta base polemizaremos con el sustrato epistemológico (no siempre explicitado) de dos enfoques hoy predominantes en la sociología (especialmente en la cultural), por un lado el culturalismo y, por el otro, el post-estructuralismo. Esto marca la actualidad y la potencialidad de esta discusión sobre los aportes epistemológicos que la reflexividad contiene para la sociología contemporánea, al brindarnos un camino por el cual interrogarnos acerca de los puntos ciegos que nuestra práctica sociológica contiene, en pos de poder aprovechar al máximo las potencialidades que aun dentro de sus límites

<sup>1</sup> Quiero manifestar mi agradecimiento a Marcelo Prati por los comentarios que hiciera a un borrador de este escrito.

\* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Docente en la Universidad de la Plata e investigador del CONICET, Argentina. Correo electrónico: emilianogambarotta@yahoo.com.ar

ella tiene. Semejante discusión constituye un momento de la propuesta más general de una teoría crítica reflexiva de la sociedad.

**Palabras clave:** Reflexividad, (des)centramiento, (in)certeza, crítica, Th. W. Adorno, P. Bourdieu.

### Abstract

This paper proposes an epistemological conception for sociology, based in a (self)reflexive movement that put in question the questioning point of view itself. For this we study the perspective of two authors with different but not incompatible theories, we refer to Th. W. Adorno and P. Bourdieu. Both of them give a central place to that reflexive movement, since it is a key instance of the effort to catch how impacts the social entwining in the practice of sociology, in its *modus operandi*. Over this base we discuss with the epistemological substratum (not always explicit) of two predominant perspectives in presents days sociology (especially in cultural one). On the one hand the culturalism, and on the other hand the post-structuralism. This shows the currently and potentiality of this discussion about the epistemological contributions of reflexivity for contemporary sociology. Since it gives us a way through which ask ourselves about the blind points that our practice of sociology contains, to maximize its potentialities within these limits. This discussion is an instance of the more general proposal of a reflexive critical theory of the society.

**Key words:** Reflexivity, (de)centering, (un)certainty, criticism, Th. W. Adorno, P. Bourdieu.

Recibido: 23 de enero de 2013.

Corregido: 23 de octubre de 2013.

Aprobado: 26 de octubre de 2013.

## Introducción

Nuestra pregunta es por los aportes epistemológicos para la práctica de la sociología contemporánea (y de las ciencias sociales en general) que surgen de la puesta en juego de un movimiento reflexivo, a través del cual se lleva a cabo una interrogación crítica del punto de vista interrogador, esto es, de aquél a partir del cual se produce la interrogación crítica. En pos de alcanzar este objetivo, se trabaja aquí sobre las propuestas teóricas y epistemológicas realizadas por dos autores en los que la

reflexividad ocupa un lugar central; nos referimos a la teoría crítica de la sociedad de Theodor W. Adorno y a la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu. Perspectivas diversas, pero no por ello incompatibles, aun cuando no estén exentas de tensiones que, antes que dejar de lado o restarles relevancia, aquí buscaremos aprovechar productivamente.

Esta temática es de una relevante actualidad, en tanto la reflexividad y una dialéctica abierta (esto último en el caso de Adorno) nos permitirán polemizar con algunas de las perspectivas de más peso en la sociología actual (especialmente en la sociología de la cultura). Puntualmente discutiremos, por un lado, con ciertos rasgos de la concepción fenomenológica que funge de sustrato epistemológico y teórico del culturalismo (en especial su vertiente etnográfica) y, por el otro lado, con la matriz de pensamiento de raigambre postestructuralista. Con este fin es que trabajaremos a estos autores, mas no limitándonos al comentario ortodoxo (como diría Bourdieu) de sus obras consagradas. Antes bien, partimos de ellas para pensar otra cosa, una propuesta diferente, la de una teoría crítica reflexiva,<sup>2</sup> a partir de la cual plantear nuestra propuesta epistemológica.

## **Adorno y la reflexividad como acogimiento de la opacidad**

### *La mediación por el objeto*

Ambos autores plantean sus respectivas concepciones epistemológicas a partir de la reconsideración de un clásico problema que no por ello resulta menos complejo y relevante para la práctica de la sociología: la relación entre sujeto y objeto. Adorno

<sup>2</sup> Así esta propuesta epistemológica se inscribe en un marco más amplio, el cual puede ser consultado en Gambarotta, E. (en prensa), *Hacia una teoría crítica reflexiva: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*, Prometo, Buenos Aires.

aborda esta cuestión sobre la base de una concepción abierta de la dialéctica junto con lo que él llama la primacía del objeto punto este último que entraña un doble rechazo central a su propuesta. En primer lugar, se pone en cuestión la perspectiva según la cual el objeto es captado inmediatamente por el sujeto, esto es, sin que en esa relación haya mediación conceptual alguna, dando lugar así a una observación concebida como libre de todo tipo de injerencia de la teoría, pero también de los valores y de todo aquello proveniente del momento subjetivo. Ésta es la perspectiva de la *intentio recta*, cuyo empirismo ingenuo (pre-popperiano, podría decirse) seguramente nadie aceptaría hoy de manera explícita, pero no por ello deja constituir una suerte de inconsciente epistemológico como diría Bourdieu inscripto en la sociología, a la que Comte le ha dado no sólo el nombre.

En segundo lugar, Adorno cuestiona la concepción que, en su impugnación de esta *intentio recta*, refiere ese concepto multívoco de objeto al no menos multívoco de sujeto<sup>3</sup> es decir, aquella que pone en el centro a las mediaciones conceptuales del sujeto y a su capacidad de constituir el objeto; en esto consiste justamente la *reflexión*, la *intentio obliqua*. La cual en su enfocarse sobre el sujeto constitutivo deja fuera de sus consideraciones las mediaciones por las cuales ese sujeto es constituido. Ésta es la crítica de Adorno a la concepción fenomenológica, en especial a la husserliana; sin embargo, como sostendremos, puede extenderse este cuestionamiento a aquellas perspectivas que abrevan en dicha concepción, manteniendo su pregunta fundamental por cómo las estructuras de la consciencia constituyen el objeto, el mundo social.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Adorno, Th. W. (2003), *Consignas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, p. 144.

<sup>4</sup> En efecto, con sus matices, puede extenderse esta crítica a la más relevante e interesante propuesta fenomenológica desarrollada en el marco de la sociología: la planteada por Alfred Schutz. En tanto entiende por realidad social la suma total de objetos y sucesos dentro del mundo social cultural, tal como los experimenta el pensamiento de sentido común de los hombres que viven su existencia cotidiana entre sus semejantes, con quienes lo vinculan múltiples relaciones de interacción (Schutz, A. (2003), *El problema de la realidad*

A partir de este doble rechazo, Adorno plantea la necesidad de una segunda reflexión que avance sobre esta reflexividad primera. No para quitarle todo peso a las categorías subjetivas en la constitución del objeto, a esa mediación del objeto por el sujeto, sino para no detener allí el movimiento (reflexivo), en pos de abrir también la pregunta acerca de la mediación del sujeto por el objeto, sobre cómo la sociedad (en tanto momento objetivo) impacta en la constitución de esas categorías subjetivas. Esto implica realizar una reflexión sobre la reflexión o, como lo denomina Adorno, una *autorreflexión* de la propia perspectiva, manteniendo abierto el movimiento entre los términos opuestos, dando cuenta de su remitirse mutuamente y de la constelación que así conforman. De allí el carácter *abierto* de la dialéctica propuesta por Adorno, una dialéctica negativa que *exige* la autorreflexión del pensamiento, esto implica en forma palpable que, para ser verdadero, el pensamiento debería también pensar contra sí mismo<sup>5</sup> La fenomenología entraña una primacía del sujeto, la propuesta adorniana sostiene en cambio una primacía del objeto, que *es* la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* rediviva, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva<sup>6</sup>

Esto implica un cambio de eje en la manera de abordar la relación entre sujeto y objeto, en tanto no es sólo una pregunta

---

*social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 74-75). El foco se pone, entonces, en esa experiencia del pensamiento de sentido común que si bien remite a una dimensión intersubjetiva, hace de esto la lógica propia de la ontología social, sin remitir a procesos socio-históricos que condicionen esas categorías subjetivas. Las nociones de *situación biográficamente determinada* junto con la *distribución social del conocimiento* se acercan a dar cuenta de esta cuestión, pero si bien esto permite pensar diferencias entre los agentes o entre grupos, muy escasamente refiere al impacto en las categorías subjetivas de una determinada lógica social y menos aún a los conflictos y relaciones de dominación que atraviesan a un entramado relacional.

<sup>5</sup> Adorno, Th. W. (2005), *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, 6, Akal, Madrid, p. 334. Y también: *el pensamiento no tiene necesidad de contentarse con su propia legalidad; es capaz de pensar contra sí mismo sin renunciar a sí; si una definición de dialéctica fuera posible, cabría proponer una como ésta* (*Ibid.*, p. 138).

<sup>6</sup> Adorno, *Consignas*, *op. cit.*, p. 148.

por el modo en que los agentes dotan de sentido al mundo, ya sea que se considere a ese modo como una estructura trascendental a la Husserl, o bien como el modo hiper particular y relativo de un acotado grupo (jóvenes de un determinado barrio de una determinada ciudad, varones que practican un determinado deporte en particulares tipos de establecimientos en una ciudad en particular, etc.), según lo que sucede predominantemente en el culturalismo (en especial en su vertiente etnográfica). Y entiéndase bien esta afirmación: ño es sólo eso, pues no quiere decir que no nos interroguemos acerca de esos esquemas de dotación de sentido subjetivos, sino que la interrogación no se agota en ese punto, antes bien es a la vez una pregunta por el impacto de los procesos sociales en la configuración de tales esquemas. No es sólo indagar cómo los agentes interpretan al mundo, sino también estudiar cómo lo social es una instancia de conformación de ese modo de interpretar al mundo; en definitiva, cómo la lógica social (objetiva) produce subjetividad, sin que ello implique dejar de considerar cómo esa subjetividad produce la lógica social.

En la teoría crítica adorniana esta lógica social remite principalmente a las relaciones de dominación propias de la sociedad capitalista y moderna, con su consecuente cosificación. Esta última no puede ser aprehendida más que dando cuenta cómo dichos esquemas de dotación de sentido subjetivos se encuentran mediados por la sociedad en su conjunto; por eso, ñsi la estructura determinante de la sociedad reside en la forma de cambio, entonces la racionalidad de ésta constituye a los hombres; lo que éstos son para sí mismos, lo que pretenden ser, es secundario<sup>7</sup> Pero en esta misma cita puede empezar a detectarse un problema de la perspectiva adorniana, puesto que acentúa hasta tal punto el que la lógica social produce una cosificación de los agentes que no pareciera haber en ellos, en sus prácticas, más que esa instancia funcional a la reproducción de siempre-lo-mismo, sin que haya una grieta por la cual emerja una dimensión

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 147.

productiva de una otra cosa, dando lugar así a lo que cabe entender como una plana cosificación que no deja resquicio alguno para una dialéctica interna a esos esquemas de dotación de sentido subjetivos. Volveremos sobre esto en la tercera sección.

Sin embargo, no por ello ha de desecharse la primacía del objeto, antes bien cabe volver reflexivamente sobre sus limitaciones, pues la perspectiva que en ella se asienta permite romper con los puntos ciegos de una sociología culturalista que tiene una (pero no la única) de sus cristalizaciones más contundentes en los estudios culturales post<sup>8</sup> Culturalismo que puede definirse a partir de su hacer de la crítica al economicismo (que compartimos) una nueva forma de reduccionismo pero especularmente inverso al anterior. Pues en su interpretar a las culturas tiende a dejar de lado la pregunta por si y cómo los procesos objetivos impactan en la conformación de esa cultura. Sintomáticamente lo primero que se deja de lado es la pregunta por lo económico (en el sentido restringido del término), pero ello se extiende al conjunto de las lógicas que remiten a la sociedad como un todo, al carácter capitalista y moderno de la sociedad en que *hoy vivimos*, junto con sus específicas relaciones de dominación.<sup>9</sup> El reduccionismo culturalista mira casi exclusiva-

<sup>8</sup> Tomo esta noción de Grüner, E. (2002), *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Paidós, Buenos Aires, p. 91. Con ella se busca diferenciar la primera generación de la corriente de los estudios culturales, articulada en torno a la escuela de Birmingham y cuyos dos máximos referentes son R. Williams y E. P. Thompson (cf. Alabarces, P. (2002), "Estudios culturales" en Altamirano, C. (dir.) *Términos críticos de sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires), de lo que puede considerarse una segunda generación de los estudios culturales, atravesada por el impacto del pensamiento post y por su particular versión del giro lingüístico, especialmente por dos de las características que a éste le atribuye Peter Burke: por un lado, la concepción de la cultura como un texto, que en última instancia ha de ser interpretado y por el otro lado el énfasis en el poder de la lengua en la vida cotidiana, en la construcción discursiva de la realidad, que rechaza e, incluso, invierte el determinismo social (Burke, P. (2009), "El Renacimiento italiano y el desafío de la posmodernidad" en Schröder, G. y Breuninger, H. (comps.) *Teoría de la cultura, un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, p. 31). Sobre este último punto hace énfasis la crítica adorniana.

<sup>9</sup> Rasgo también sintomático de esto es el crecimiento de las investigaciones sobre "consumos culturales" que no tematizan (que no tienen los elementos

mente a lo subjetivo, es decir, a las opiniones, actitudes y, como mucho, a las formas de comportamiento de los sujetos<sup>10</sup> Cayendo en la misma limitación que Adorno le señalara al positivismo cuantitativista (cuya máxima figura fue Lazarsfeld), al poner ambos el foco en cómo se ven a sí mismos los sujetos y cómo ven la realidad ignorando la mediación por la objetividad social, [por] el conjunto de todas las relaciones, instituciones y fuerzas en cuyo seno actúan los hombres<sup>11</sup>

A partir de esto, sostenemos que el culturalismo es susceptible de ser criticado por la misma senda que recorre el cuestionamiento adorniano a la primacía del sujeto, pues ese culturalismo (especialmente en su vertiente etnográfica), cuyo sustrato teórico (no siempre explicitado) surge de una concepción interpretativa de raíz fenomenológica, no tiene las herramientas conceptuales a partir de las cuales introducir en sus planteos la mediación objetiva de los esquemas de dotación de sentido subjetivo, ya que dicha mediación no es aprehensible a través del trabajo sobre una particularidad que se pretende plenamente autónoma (sea un grupo particular, un barrio específico, etc.), sino que requiere dar cuenta de la relación de esa particularidad con el conjunto de las particularidades en que se halla inserta y con los vínculos que éstas tejen entre sí. En definitiva, requiere un diagnóstico de la sociedad como un todo en la cual se inscribe esa particularidad que, entonces, no es plenamente autónoma, sino un momento de una totalidad relacional cuya autonomía (más o menos relativa) ha de ser parte de la investigación y no un presupuesto de la misma (que, como tal, no se formula). Pues

---

teórico-epistemológicos con los que hacerlo) como esto presupone, antes que nada, una cultura del consumo, es decir, una concepción (subjetiva pero mediada por lo objetivo y viceversa) para la cual los materiales culturales han de ser consumidos a través de una lógica mercantil (capitalista), con la fetichización y cosificación que esto conlleva (sin que esto tenga por qué llevar a la supresión de la capacidad de agencia de los agentes).

<sup>10</sup> Adorno, Th. W. (1973), *Sociología e investigación empírica* en AA. VV., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, p. 84.

<sup>11</sup> *Idem*.



esto último conduce a que no se introduzca en la conformación de la pregunta de investigación ñese momento estructural, del todo, del que apenas cabe dar cuenta en las observaciones singulares<sup>12</sup> En lugar de esto lo que predomina en el culturalismo es el gesto de proscribir ñcomo especulativa toda referencia a un concepto de sociedad<sup>13</sup> Se trata de la paradoja, que roza el sinsentido, de una *sociología sin sociedad* o, más precisamente, con una concepción de la sociedad actuante en sus investigaciones pero no tematizada ni problematizada como tal en ellas, por lo que no puede ser discutida por la perspectiva que la pone en juego ñel culturalismo<sup>14</sup> al no ser percibida como un momento (para nada menor) de su *modus operandi*.

### *Crítica material y opacidad*

Ahora bien, esta primacía del objeto es puesta en juego no sólo a la hora de investigar el conocimiento producido por los agentes sociales, sino también como una vía para la crítica del conocimiento sociológico. En este marco, se pone en cuestión su pretensión a una plena autonomía que no se interroga acerca de cómo impacta la lógica social en la conformación de su punto de vista que interroga lo social. Dar cuenta de esta problemática, introducirla como una instancia del propio *modus operandi*, permite aprehender cómo este particular modo de producir conocimiento que es la sociología recibe el impacto de esa sociedad que es su objeto de estudio. Se trata, entonces, de repensar al ñsociólogo como productor<sup>15</sup> y, por tanto, al sentido de su práctica de producción, así como el producto al que ella da lugar, en su relación con la lógica social en que esa práctica se realiza.

En torno a esto gira *La disputa del positivismo en la sociología alemana* que Adorno mantuviera con Popper. En efecto, el ñpunto de vista criticista<sup>16</sup> planteado por ese último tiene su ñtesis principal<sup>17</sup> en la centralidad de la crítica, entendida como el permanente

<sup>12</sup> Adorno, Th. W. (1973b), ñSobre la lógica de las ciencias sociales<sup>18</sup> en AA. VV., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, op. cit., p. 123.

<sup>13</sup> Adorno, ñSociología e investigación empírica<sup>19</sup> op. cit., p. 81.

intento de refutar la solución propuesta a un determinado problema científico, por lo que ñno hay teoría que esté liberada de la crítica<sup>14</sup> Es, por tanto, en este método lógico-formal que se asienta la validez del conocimiento, según el planteo popperiano.

El contraste con esta perspectiva permite captar la especificidad de la crítica planteada por Adorno, junto con el modo de autorreflexión que ella entraña. Pues él sostiene que ñno le sería posible al trabajo crítico de la sociología limitarse a la autocrítica, a la reflexión sobre sus enunciados, teoremas, métodos y aparatos conceptuales. Es al mismo tiempo crítica del objeto del que dependen todos estos momentos, localizados en el lado subjetivo<sup>15</sup> Nuevamente arribamos a la primacía del objeto, que entraña ñno sólo<sup>16</sup> dar lugar a la crítica sobre esos enunciados (lado subjetivo) sino, sobre todo, a cómo la lógica social (momento objetivo) impacta en la conformación de esos enunciados, en el modo de producción a partir del cual se producen, en el *modus operandi* de la sociología que nosotros (como productores) practicamos. Por ello ña vía crítica no es meramente formal, sino también material<sup>16</sup> pues ñsólo la autocrítica social del conocimiento procura a éste la objetividad, que él malogra mientras obedezca ciegamente a las fuerzas sociales que lo gobiernan<sup>17</sup>

La crítica *material* no es sólo reflexión sobre los enunciados, sino también una reflexión sobre esa reflexión, sobre su verse impactada por (e impactar en) el objeto sociedad.<sup>18</sup> Por lo que no puede clausurar ese movimiento (dialéctico) sin caer en aquello que critica, sin reintroducir la pretensión de una plena autonomía y exterioridad para con el objeto sociedad, pero ahora como

<sup>14</sup> Popper, K. (1973), ñLa lógica de las ciencias sociales<sup>14</sup> en AA. VV., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, op. cit., p. 104.

<sup>15</sup> Adorno, ñSobre la lógica...<sup>15</sup> op. cit., p. 130.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> Adorno, *Consignas*, op. cit., p. 149.

<sup>18</sup> Esto es justamente lo que Habermas, en su *Discurso filosófico de la modernidad*, rechaza de la perspectiva adorniana, pues su proyecto de fundar normativamente la crítica requiere hallar un punto último que esté más allá de la crítica.

resultado de esta crítica material y de su autorreflexión. Antes bien, aquí se está planteando un *modus operandi* que acoge ese impacto de totalidad y la opacidad que le genera como una instancia que limita su conocimiento. Pero sin que por esto podamos, a su vez, afirmar que esa opacidad es constitutiva del conocimiento, pues ella misma está ligada a la lógica social en la que se inscribe la práctica del conocimiento. Es la misma primacía del objeto a partir de la cual nos interrogamos por los condicionamientos que introducen una opacidad en nuestra perspectiva la que nos lleva a no investir a dicha opacidad con ropajes trascendentales, pues ella tampoco es plenamente autónoma de esta totalidad social. Por eso, no es dable sostener el desarrollo aquí planteado más que para una particular configuración (históricamente mudable) de ese objeto sociedad: la sociedad capitalista y moderna.

Se percibe así el sentido profundo de la autorreflexión de la dialéctica adorniana, que permite acoger la opacidad de la propia perspectiva con la *incerteza* que esto conlleva. Sin cancelarla en una nueva búsqueda (explícita o implícita) de un fundamento último para el pensamiento, de una certeza que pueda detener el movimiento crítico-dialéctico, que es a su vez reintroducir la pretensión de alcanzar una transparencia de lo social. Frente a esto la autorreflexión de la dialéctica mantiene la aporía que surge de la tensión entre elementos opuestos que constantemente remiten el uno al otro, conformando así una constelación que no tiene una salida en un tercer término que los reconcilie, pues es sólo disolviendo la constelación misma como se puede sortear la dificultad para pasar a la aporía entraña. Por ello cabe entenderla como una dialéctica aporética que disuelve siempre a la vez lo disolvente mismo<sup>19</sup> Sostenemos que introducir este movimiento como una instancia dentro del *modus operandi* de la sociología resulta clave para dar cuenta de las limitaciones de la propia perspectiva, que es también aquello que nos posibilita aprovechar al máximo las potencialidades que aun con estos límites ella tiene.

<sup>19</sup> Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 248 (las cursivas son mías).

## Bourdieu y la reflexividad como des-centramiento

### *Una sociología de la práctica de la sociología*

La reflexividad ocupa un lugar central en el proyecto teórico planteado por Bourdieu, a punto tal de dar nombre a la última forma en que él mismo denomina a su perspectiva (sociología reflexiva) y de formar parte del título del último libro publicado en su vida (*Science de la science et réflexivité*). A través de ella pone en cuestión una particular forma de plantear la relación sujeto-objeto; más específicamente, somete a crítica al intelectualismo y teoricismo producto de no tematizar cómo la distancia que permite la objetivación del mundo social por parte del sociólogo o de la socióloga reside fundamentalmente en la separación entre dos relaciones con el mundo, teórica y práctica<sup>20</sup> Por lo que se requiere estudiar esa relación para poder captar los fundamentos sobre los que se erige la mirada que esa relación permite.

Nuevamente el movimiento reflexivo, en este caso enfocado en objetivar la mirada objetivante y las condiciones sociales que la hacen posible, permite señalar los límites del conocimiento sociológico, pero también sus potencialidades, y esto a través de una sociología de las condiciones sociales de posibilidad de la producción del conocimiento sociológico. Así, el sociólogo puede encontrar un instrumento privilegiado de vigilancia epistemológica en la sociología del conocimiento<sup>21</sup> poniendo en juego una reflexividad que, a semejanza de la adorniana, problematiza el impacto del momento objetivo sobre una instancia subjetiva concebida, por la perspectiva teórica con que se polemiza, como carente de condicionamientos socio-históricos, esto es, como *incondicionada*.

<sup>20</sup> Bourdieu, P. (1991), *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, p. 34.

<sup>21</sup> Bourdieu, P., Chamboredon, J-C. y Passeron, J-C. (2008), *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Siglo XXI, Buenos Aires, p. 18. Para un interesantísimo análisis del lugar de esta teoría del conocimiento en *El oficio del sociólogo* véase Baranger, D. (2004), *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Prometeo, Buenos Aires.

En este marco, la especificidad del planteo bourdieuano reside en situar el foco no tanto sobre la mediación con la lógica propia de la sociedad moderna y capitalista (cuestión que de todas maneras no se halla ausente de su pensamiento), sino sobre las condiciones sociales que están en el substrato de la conformación del punto de vista propiamente teórico, en su diferencia con el punto de vista producto de la relación práctica con el mundo social. Es este particular condicionamiento el que es necesario estudiar en pos de evitar la proyección en el objeto de una relación de objetivación no objetivada.<sup>22</sup> Es decir, en pos de no achatar el espesor del sentido práctico del entramado de disposiciones generadoras que producen una infinidad de jugadas, no necesariamente racionales, pero sí razonables. Arribamos de nueva cuenta a la necesidad de objetivar a la distancia objetivante, a esa no participación (al menos no en el sentido de la lógica práctica) del sociólogo o de la socióloga en los procesos que investiga. Más aún, para su estudio se retira de esos procesos con vistas a objetivarlos; en efecto,

desde el momento en que observamos el mundo social introducimos en nuestra percepción un sesgo que obedece al hecho de que, para hablar del mundo social, para estudiarlo a fin de hablar de él, etc., es necesario retirarse de él. El sesgo que se puede llamar teorista o intelectualista consiste en olvidarse de inscribir, en la teoría que se hace del mundo social, el hecho de que ella es el producto de una mirada teórica.<sup>23</sup>

Esta diferencia entre dos modos distintos de abordar el mundo social no es sólo producto de la posesión de una mirada teórica sino también de una desigual posición ocupada en el espacio social, desigualdad que permite la erección de esa mirada teórica. En tanto los agentes que la producen se encuentran en situación de *scholé*, de ocio, tiempo libre y liberado de las urgencias del mundo que posibilita una relación libre y liberada con esas

<sup>22</sup> Bourdieu, *El sentido práctico*, op. cit., p. 63.

<sup>23</sup> Bourdieu, P. (1996), *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, p. 99.

urgencias y ese mundo<sup>24</sup> Pretender que esa mirada teórica es universal y universalmente accesible conduce a lo que Bourdieu llama el "error escolástico" el cual consiste en su formulación general en presentar como universal aquello que es el producto de una particular relación con el mundo, del modo de dotarlo de sentido ligado a una particular posición en el espacio social.

Y esto no sólo es una cuestión epistemológica, sino también política, pues si el universo social es el lugar de una lucha para saber lo que es el mundo social<sup>25</sup> entonces aquellos discursos, en su legitimarse a partir de la pretensión de universalidad de su conocimiento, no pueden más que remitir a un lugar subordinado a toda otra forma de conocimiento, así como a los agentes que no manejen ese conocimiento universal, es decir, que no ocupen una posición en el ámbito escolástico. Esto resulta clave a la hora de estudiar la práctica de la sociología, pues no sólo muestra la dimensión política inherente a esa práctica (la adherencia entre lo cognitivo y lo político allí presente), también señala cómo la no reflexión sobre la especificidad de la lógica teórica acarrea consecuencias (generalmente no buscadas) tendientes a la deslegitimación y al no reconocimiento, cuando no a la lisa y llana subordinación, de la lógica práctica. Un gesto que, como veremos, no está ausente incluso de la perspectiva adorniana. El epistemocentrismo se nos presenta así como una limitación cognitivo-política de la práctica de la sociología. No sólo acota las posibilidades de aprehender el espesor de la lógica práctica, también produce consecuencias en lo político, legitimando una desigualdad entre ésta y la práctica teórica.

Frente a este "centrismo" epistémico y, en última instancia, escolástico, el movimiento reflexivo permite un "des-centramiento" de la propia perspectiva, en tanto a través de éste puede aprehenderse ese "centrismo" de la propia mirada, aquella a partir de la cual se lanza ese movimiento reflexivo. Dar cuenta de la

<sup>24</sup> Bourdieu, P. (1999), *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, p. 9.

<sup>25</sup> Bourdieu, *Cosas Dichas*, *op. cit.*, pp. 99-100. Véase también Foster, R. (2005), "Pierre Bourdieu's Critique of Scholarly Reason" en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, núm. 1.

distancia entre la lógica práctica y la teórica ï captable reflexivamenteï constituye entonces una tarea central para la práctica de la sociología, tanto a nivel epistémico, con vistas a evitar el ñcentrismoò de la propia mirada, como a nivel de lo político, a fin de evitar la tendencia intrínseca a legitimar ï aun cuando no se lo busqueï las relaciones de dominación *hoy* establecidas.

### *Crítica del (post)estructuralismo y transparencia*

Otro punto en el que se manifiesta el carácter tanto cognitivo como político del intelectualismo está dado por su inscribir en el *modus operandi* de la sociología ñun ójo contemplativoö<sup>26</sup> que se retira del mundo social para estudiarlo, haciendo de la distancia objetivante un salirse del entramado relacional para así escapar a sus condicionamientos. Lo cual, además de implicar un profundo sustancialismo que corta la lógica relacional en un determinado punto, conlleva la pretensión de una no politicidad de la práctica de la sociología (por lo general bajo el ropaje de su ñneutralidadò científica), cargada obviamente de un enorme contenido político, pues se autopercebe como contemplando un espectáculo del cual no participa, sin concebir a esa actitud contemplativa como su particular modo de participar en él. En este sentido, ñla teoría, la misma palabra lo dice, es espectáculo y no puede contemplarse más que desde un punto de vista exterior a la escena en que se desarrolla la acciónò<sup>27</sup> En una referencia que remite al cuasi mítico origen pitagórico de la noción de teoría,<sup>28</sup> instalando a la sociología (o a las ciencias sociales en general) en las gradas del estadio, contemplando lo que pasa en la arena, mas sin tener participación alguna en la lucha (política) que allí tiene lugar. Semejante posición contemplativa imposibilita la captación de la adherencia entre lo cognitivo y lo político que Bourdieu señala o, mejor aún, lleva a la

<sup>26</sup> Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires, p. 115.

<sup>27</sup> Bourdieu, *El sentido práctico*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>28</sup> Cf. Diógenes Laercio (1999), *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Ediciones Folio, Barcelona, Vol. II, p. 103.

des-politización de la práctica de la sociología, entendiendo esto último como el particular modo de llevar a cabo una determinada política: la de su des-politización.<sup>29</sup>

Ahora bien, este cuestionamiento al intelectualismo es una de las piezas centrales de la crítica y ruptura bourdieuana con el estructuralismo francés, al punto de señalarlo como constitutivo de su inconsciente epistemológico. Por el cual hace del lenguaje (referencia central de esta perspectiva) ñun objeto de intelección más que un instrumento de acción y poderò<sup>30</sup> En esto se ve, por un lado, cómo nuevamente estamos ante una perspectiva de carácter contemplativo que toma distancia de ese ámbito de la acción práctica y, por el otro, cómo esto es un momento clave de la construcción del objeto, sesgando la mirada teórica y obturando, por tanto, la captación de ciertas dimensiones del proceso estudiado. En este sentido, Bourdieu considera una reducción intelectualista sostener que el valor de un determinado término es definido sólo a partir de su relación con el resto de los términos que conforman la estructura de la lengua, pues su valor también está dado por la posición en la estructura del espacio social de quien enuncia ese término y por el reconocimiento simbólico ligado a esa posición. Pero para dar cuenta de esto es necesario introducir la problemática de la apropiación diferencial de la lengua, que no sólo genera hablas diversas, sino también socialmente jerarquizadas, cuestión que el estructuralismo obtura al proceder ñcomo si la *capacidad de hablar*, que está prácticamente extendida universalmente, se pudiera identificar con *la forma socialmente condicionada para llevar a cabo esta capacidad*ò<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Este cuestionamiento a la ñneutralidadòde la sociología requiere que se repiense su relación con lo político, temática que no es dable abarcar en un trabajado de esta extensión, pero que está en el centro de la propuesta de teoría crítica reflexiva elaborada en Gambarotta, *Hacia una teoría crítica reflexiva* , *op. cit.*

<sup>30</sup> Bourdieu, P. (2008), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, p. 11.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.



Limitación que, según aquí sostenemos, se encuentra también presente en la perspectiva postestructuralista, una de las predominantes en el estado actual de la sociología, en especial de la sociología de la cultura. La crítica del postestructuralismo al estructuralismo se concentra en señalar cómo este último concibe a la estructura en términos de positividad cerradas, frente a lo cual la concepción postestructuralista entiende como siempre abiertas, cuyas suturas son necesariamente parciales, dada la imposibilidad de clausurar la contingencia. En efecto, Ernesto Laclau (uno de los principales referentes del postestructuralismo) sostiene que el orden social debe ser identificado con el juego infinito de las diferencias, es decir, con lo que en el sentido estricto del término podemos llamar *discurso*<sup>32</sup>. Sin embargo, esta vía de ruptura para con el estructuralismo no pone en juego un movimiento reflexivo que capte las limitaciones que éste carga por el hecho de ser un punto de vista teórico, por lo que esta manera (distinta a la bourdieuana) de romper con el estructuralismo conserva el inconsciente epistemológico de este último, cuya consecuencia es la no tematización de la lógica práctica, en tanto el *modus operandi* (post)estructuralista no cuenta con los elementos conceptuales con los que hacerlo.

Así, por ejemplo, si el pueblo es, desde un punto de vista teórico, una cadena de equivalencias producto de la articulación de demandas democráticas diferenciales, cabe preguntarse entonces ¿cómo perciben los demandantes democráticos (los agentes que plantean esas demandas) a dicho pueblo, a la identidad que implica la articulación de sus demandas en una cadena mayor? ¿La perciben como lo que, según Laclau, es: una estructura sólo parcialmente suturada y, por tanto, contin-

<sup>32</sup> Laclau, E. (2000), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 104. Vuelve a evidenciarse el peso del giro lingüístico en el pensamiento post (cf. *supra* nota 7), pero ahora no en los estudios culturales post, sino en aquella concepción que constituye la otra rama de ese pensamiento en la sociología de la cultura (y en las ciencias sociales en general): el postestructuralismo. Para una presentación general de esta perspectiva véase Eagleton, T. (2012), *Una introducción a la teoría literaria*, FCE, México, pp. 155-181.

gente?, es decir, ¿los agentes tienen el mismo punto de vista que el teórico (laclauiano)? De ser así estaríamos ante un epistemocentrismo que sobreimpone la lógica teórica a la práctica, universalizando su particular perspectiva. O bien, por el contrario, ¿perciben al pueblo como una estructura plenamente suturada (a diferencia del punto de vista correcto del teórico)?, esto es, ¿acaso tienen una falsa percepción (por no decir consciencia) de los procesos sociales, causada por una ideología que presenta como cerrada y reconciliada a una estructura abierta y desagarrada por el antagonismo, que sólo el punto de vista teórico puede aprehender en su verdad?

Nos topamos así con un punto ciego que el postestructuralismo no puede resolver, más aún no puede siquiera tematizarlo como tal, pues para ello se requiere poner en juego una reflexividad que dé cuenta de las características que la lógica teórica tiene por el hecho de ser teórica, que son las mismas que la distinguen de la lógica práctica. Esta limitación, además, acarrea las mismas consecuencias en lo político que ya se han señalado para el estructuralismo, es decir, lo dota del carácter contemplativo y de la actitud pitagórica de aquél que se retira de la situación para ver cómo se conforma ideológicamente un «pueblo»<sup>33</sup> sin que haya lugar en esta perspectiva para practicar una *crítica* de esa ideología. Lo único relevante es la estructura que ella permite articular y no su transformación, que necesariamente pasa por una instancia práctico-política.

En resumen, la reflexividad propuesta por Bourdieu tiene consecuencias *a la vez* cognitivas y políticas, en tanto permite captar las limitaciones que tiene ese conocimiento (por pertenecer al ámbito escolástico) a la vez que brinda un camino cuando no para sortear esas limitaciones, sí al menos para aprovechar las potencialidades que aun con esos límites tiene. Y al mismo tiempo da cuenta de la particular politicidad de la práctica de la sociología, incluso cuando ésta sea la politicidad de su des-politización a

<sup>33</sup> Para un desarrollo detallado de este argumento véase Gambarotta, E. (2012), «La des-politización de la teoría política en Ernesto Laclau» en *Actas del XXX Congreso Internacional LASA*, San Francisco, p. 21.

partir de la adopción de un *modo* contemplativo con su consecuente actitud pitagórica.

Sin embargo, Bourdieu no mantiene abierto este movimiento reflexivo, antes bien su perspectiva se autoconcibe como desterrando toda opacidad de sí misma, haciendo de la reflexividad el camino por el cual se alcanzaría dicha meta, un punto último sobre el cual poder fundar plenamente al conocimiento sociológico, punto que es también el que clausuraría el movimiento reflexivo. En efecto, su propuesta busca *fundamentar* por completo ese conocimiento, liberándolo de los sesgos que le imponen las condiciones epistemológicas y sociales de su producción<sup>34</sup> Esa liberación es tanto cognitiva, al erradicar toda opacidad de lo social, dando lugar a un conocimiento *libre* de los condicionamientos sociales (es decir, incondicionado), como atinente a lo político, al ofrecer la posibilidad de *tomar conciencia* de los condicionamientos que nos constriñen, marco en el cual *la* sociología es un instrumento de liberación<sup>35</sup> En este último sentido, y a pesar de las críticas de Bourdieu al paradigma de la filosofía de la consciencia, su concepción de la reflexividad culmina con la reintroducción de la idea según la cual el conocimiento (sociológico en este caso) puede permitir a los agentes sociales tomar conciencia de los mecanismos por los que se reproduce su dominación social. Y esto como una potencial vía si no para transformar de raíz estos mecanismos, sí al menos para ampliar su libertad frente a ellos, en tanto el conocimiento sociológico *les* ofrece los medios de un despertar de la consciencia potencialmente liberador<sup>36</sup> De esta manera se pone un límite al movimiento reflexivo, al hacer de éste el camino para alcanzar una transparencia última, con la *certeza* sobre lo social que ello habilita, en vez de un camino por el cual acoger la opacidad en el propio *modus operandi*, con la *incerteza* que ello entraña. Volveremos sobre esto en la próxima sección.

<sup>34</sup> Bourdieu, *El sentido práctico*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>35</sup> Bourdieu y Wacquant, *Una invitación*, *op. cit.*, p. 297.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 300.

## Conclusiones con base en una teoría crítica reflexiva

La problemática aquí abordada constituye un paso en dirección hacia una teoría crítica reflexiva, la cual tiene uno de sus núcleos en la relación conocimiento-política y, especialmente, en las consecuencias de detener el movimiento reflexivo (y dialéctico) en pos de dar lugar a una certeza última a partir de la cual el conocimiento teórico se torna un discurso rey<sup>37</sup> esto es, un punto de vista sobre lo social que se pretende el único capaz de indicar el camino válido a ser recorrido por la práctica política, introduciéndose así el germen de una postura autoritaria incluso en las perspectivas más densamente críticas de la dominación social. Sobre este telón de fondo puede percibirse la centralidad de mantener abierto el movimiento reflexivo, lo cual va de la mano con el acogimiento de la opacidad en la propia perspectiva, con la incerteza que ello implica. Para, sobre esa base, erigir una nueva relación entre conocimiento y política, en definitiva, para darle un fundamento otro a la crítica. Alcanzar este objetivo que es el de la teoría crítica reflexiva<sup>37</sup> excede con mucho los límites de este trabajo, en el cual nos hemos concentrado en un aspecto central de esta problemática: el lugar de la reflexividad en el *modus operandi* de la crítica. Y, aun con sus importantes diferencias, tanto Adorno como Bourdieu encuentran en ella un hilo clave de sus respectivas tramas teóricas, que les permite aprehender a dichas tramas como el producto de una *práctica social*, con los condicionamientos que esto implica, pero sin por ello reducirla a un mero epifenómeno de la estructura social. A la vez que se cuestiona el fetichismo de la plena autonomía de la esfera científica, en oposición a lo cual se señala reflexivamente la relatividad de esa autonomía, que es también marcar la dependencia relativa de la práctica científica para con el espacio social en su conjunto.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Esta cuestión que abre el interrogante sobre la objetividad del conocimiento sociológico, particularmente si se pretende sustentar esa objetividad en una plena autonomía, sea que esta concepción se sostenga para señalar cómo ha de alcanzar su objetividad la sociología, o bien para señalar su carencia de

Sin embargo, aun cuando Adorno y Bourdieu le den un papel central a la reflexividad, cada uno lo hace de modo diferente, no exentos de limitaciones que pueden ser detectadas a partir de la puesta en tensión de ambas propuestas teóricas. En efecto, hemos visto que la reflexividad en Adorno plantea la mediación del sujeto por el objeto sociedad, pero allí no se introduce el interrogante acerca del particular impacto que le genera al punto de vista teórico (momento subjetivo) el ser teórico (lado objetivo). En definitiva, esta reflexividad no se orienta a aprehender las especificidades de la lógica teórica y, por tanto, aquello que la distingue de la lógica práctica. Con la consecuencia de que, mientras la lógica teórica (y los materiales escolásticos en general, sean estéticos, morales, etc.) entraña una dialéctica interna, una tensión entre sus elementos tendientes a la reproducción de siempre-lo-mismo y sus potencialidades disruptivas, esto no es así percibido cuando lo que se aborda es la lógica práctica de los agentes, no hay dialéctica allí.

La mirada teórica carga el lastre reproductivo de la lógica del concepto, pero en ese mismo concepto encuentra una vía por la

---

objetividad, en tanto incapaz de alcanzar dicha autonomía. Pues ñcomo ya observaba Pascal, sabemos que la idea o el ideal dogmático de un conocimiento absoluto es lo que conduce al escepticismo: los argumentos relativistas sólo adquieren toda su fuerza en contra de una epistemología dogmáticañ(Bourdieu, P. (2003), *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Anagrama, Barcelona, pp. 14-15). Frente a esto, tanto Adorno como Bourdieu (cada uno a su manera) plantean que es justamente a través del conocimiento autorreflexivo de esos condicionamientos que puede tanto apuntalarse la autonomía (relativa) que aun con estos condicionamientos ella conquista, como aprovechar al máximo las potencialidades que, incluso con estas limitaciones, esta particular práctica contiene. Sostenemos, en definitiva, una concepción de la reflexividad que mantiene su pretensión de objetividad, pero haciendo de ella una *conquista* producto del empeño sostenido por autorreflexionar sobre el propio *modus operandi* y sus opacidades.

Cabe destacar, por otra parte, la cercanía de este planteo con el clásico argumento weberiano, el cual defiende una concepción de la objetividad de las ciencias sociales *a pesar* de su necesario condicionamiento por valores, en tanto éstos son los que permiten señalar la significatividad de aquella parte finita de la realidad infinita que estudiamos. Esto implica rechazar la concepción de la objetividad como sólo asequible vía una investigación ñsin presupuestosñ nuevamente, sea que esto se plantee como la objetividad que ha de alcanzar la ciencia social, o bien como el señalamiento de su imposibilidad de alcanzarla.

cual luchar contra esa lógica, dando lugar a la dialéctica interna al concepto. En cambio, al abordar los esquemas de dotación de sentido no teóricos, Adorno sostiene que el comportamiento coordinado y con sentido, se ha sustituido en los sujetos por un mero reaccionar<sup>38</sup> en tanto tales agentes no están simplemente sujetos a la influencia de la sociedad [é ] sino que vienen configurados por ella hasta lo más profundo<sup>39</sup> pues en la sociedad actual aumenta tan considerablemente la preformación de su conciencia, que apenas deja ya fisura alguna<sup>40</sup> Aquí sólo es dable hallar una tendencia hacia la reproducción de lo establecido, por lo que, en definitiva, no hay más que una plana cosificación, sin tensiones ni un espesor que pueda dar lugar a una dialéctica interna. En este sentido, el abordaje adornoiano de la lógica práctica constituye un momento de des-dialectización de su perspectiva<sup>41</sup> que entraña no sólo un abandono de aquello en que se sustenta su propuesta teórica (una dialectización de la dialéctica), sino también un centrismo escolástico que obtura la posibilidad de captar las potenciales dimensiones disruptivas de la lógica práctica.

Frente a esto apelamos a la reflexividad bourdieuana, que en el mismo gesto con que marca las limitaciones de la lógica teórica abre el interrogante acerca de la lógica práctica, dando cuenta tanto de su carácter *práctico* como de su carácter *generador* de sentido, con todas las potencialidades que ello permite indagar, sean reproductivas o disruptivas, ortodoxas o heréticas. Rompe así con la tendencia a la monopolización de lo disruptivo a manos de la lógica escolástica, que hace de esta última una suerte de discurso rey que, como dijimos, se pretende capaz de indicar el (único) camino por el cual disolver las relaciones de dominación hoy establecidas.

<sup>38</sup> Adorno, *Sociología e investigación empírica* op. cit., p. 87.

<sup>39</sup> Adorno, *Sobre la lógica...* op. cit., p. 135.

<sup>40</sup> Adorno, *Sociología e investigación empírica* op. cit., p. 88.

<sup>41</sup> Éste es uno de los puntos claves de la disputa epistolar que mantuviera con Benjamin, quien pareciera encontrar un potencial disruptivo en prácticas que para Adorno sólo entrañan una dimensión reproductiva (cf. carta de Adorno a Benjamin del 18/3/1936, en Adorno, Th. W. (2001), *Sobre Walter Benjamin*, Cátedra, Barcelona, 2001).

Ahora bien, aun cuando la reflexividad bourdieuana tiene por objetivo captar las opacidades de la práctica de la sociología y su lógica teórica, ese mismo movimiento apunta, en este autor, a alcanzar una transparencia de lo social que clausura el movimiento reflexivo. Lo cual sitúa a este conocimiento sobre lo social en la posición de ser aquél que puede brindar los elementos cognitivo-políticos para liberarnos de los condicionamientos sociales y de los constreñimientos por ellos generados. En este sentido, la sociología es, para Bourdieu, un instrumento de liberación, pues al impulsar *la toma de consciencia* resuelta de las determinaciones históricas, auténtica reconquista de uno mismo, [é] ofrece la posibilidad de controlar realmente esas determinaciones<sup>42</sup> Y esto no sólo se pone en juego para el *modus operandi* sociológico, sino también para las estructuras incorporadas por los agentes, en definitiva para su *habitus*. El cual puede ser transformado por el socioanálisis, es decir, por un despertar de la consciencia y una forma de *autotrabajo* que permita al individuo manipular sus disposiciones<sup>43</sup> *Autotrabajo* que apunta entonces a *hacer conscientes* las disposiciones primarias socialmente constituidas con vistas a neutralizarlas y desarraigarlas (o, mejor, a *desincorporarlas*)<sup>44</sup> a erradicar de lo corporal aquello que se ha tornado cuerpo.

Por ambas vías se rompe con puntos nodales de la sociología reflexiva que el propio Bourdieu elabora, en tanto, por un lado, la pretensión de desterrar todo condicionamiento social supone la posibilidad de la práctica sociológica de alcanzar una plena autonomía (única instancia que ameritaría la detención de la reflexividad tendiente a objetivar al sujeto objetivante), quebrándose el pensamiento relacional en favor de un sustancialismo fetichizante. Por otro lado, estaríamos ante una disolución del *habitus* en favor de la toma de consciencia de disposiciones hasta ese momento no conscientes, reintrodu-

<sup>42</sup> Bourdieu, P. (1995), *Las reglas del arte*, Anagrama, Barcelona, pp. 456-457 (las cursivas son mías).

<sup>43</sup> Bourdieu y Wacquant, *Una invitación*, *op. cit.*, p. 195, nota 86.

<sup>44</sup> Bourdieu, P. (director) (2000), *La miseria del mundo*, FCE, Buenos Aires, p. 539, nota 14.

ciéndose el paradigma de la filosofía de la consciencia que él mismo critica. A su vez, todo esto permite a la sociología reflexiva tornarse un discurso reyò al ser el único capaz de señalar el camino por el cual enfrentar las determinaciones sociales y las relaciones de dominación que entrañan, en pos de acrecentar nuestra libertad.

Frente a esto, planteamos la importancia de mantener abierto el movimiento reflexivo a la manera de la dialéctica negativa adorniana que no lo clausura en un punto final desde el cual lo social se ha vuelto transparente. Antes bien, aspira a aprehender las tensiones sin por ello pretender superarlas en una instancia de reconciliación. Se da cuenta así de la dialéctica aporética que conforma esa constelación socio-histórica, a la vez que se batalla por su desintegración.

Ésta es la potencialidad de la puesta en diálogo y discusión de las perspectivas de Adorno y Bourdieu, en pos de plantear el *modus operandi* de una sociología que pone en su centro a la reflexividad. Sobre esta base realizamos nuestra propuesta epistemológica, cuyas raíces se hunden en el proyecto más amplio de una teoría crítica reflexiva de la sociedad moderna y capitalista. En este marco, le hemos cuestionado a ambos autores el momento en que detienen el movimiento reflexivo, sea cuando abordan a la lógica práctica y sus materiales culturales, o bien cuando se alcanza una suerte de final del camino. En los dos casos esto lleva a hacer de la sociología un discurso reyò que, a partir de su conocimiento sobre lo social, fija el camino político a ser recorrido para concretar una transformación social que disuelva las actuales relaciones de dominación. Eso entraña una reducción de lo político a manos de lo cognitivo. De allí que resulte necesario reproblematicar la relación entre ambos términos, incluyendo en ello la pregunta por el lugar que lo político, y sus valores, ocupa en los fundamentos de la sociología. Pero ése ya es un tema para otro trabajo.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Al respecto puede consultarse Gambarotta, *Hacia una teoría crítica reflexiva*, op. cit.



La autorreflexividad aquí propuesta implica, entonces, no sólo des-centrar la propia mirada, también apunta a des-centrar la posición que la práctica de la sociología (y de las ciencias sociales en general) se da y se sigue dando a sí misma en su relación con el resto de las prácticas sociales. Por el camino de la reflexividad podemos aprovechar al máximo la libertad que tenemos aun cuando estemos condicionados socialmente, para así poner en juego toda la potencialidad disruptiva que la sociología contiene, sin cargarla con el lastre de la pesada y regresiva corona de aquél que actúa como un discurso rey.

## Bibliografía

- AA. VV. (1973), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona.
- Adorno, Th. W. (2001), *Minima Moralia*, Taurus, Madrid.
- Adorno, Th. W. (2005), *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, 6, Akal, Madrid.
- Adorno, Th. W. (2001), *Sobre Walter Benjamin*, Cátedra, Barcelona.
- Adorno, Th. W. (2003), *Consignas*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Alabarces, P. (2002), "Estudios culturales" en Altamirano, C. (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires.
- Baranger, D. (2004), *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Prometeo, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1991), *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- Bourdieu, P. (2008), *¿Qué significa hablar?*, Akal, Madrid.
- Bourdieu, P. (1996), *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1995), *Las reglas del arte*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, P. (director) (2000), *La miseria del mundo*, FCE, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1999), *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, P. (2003), *El oficio del científico*, Anagrama, Barcelona.

- Bourdieu, P., Chamboredon, J-C. y Passeron, J-C. (2008), *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Burke, P. (2009), "El Renacimiento italiano y el desafío de la posmodernidad" en Schröder, G. y Breuninger, H. (comps.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires.
- Diógenes Laercio (1999), *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Ediciones Folio, Barcelona.
- Eagleton, T. (2012), *Una introducción a la teoría literaria*, FCE, México.
- Foster, R. (2005), "Pierre Bourdieu's Critique of Scholarly Reason" en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, núm. 1.
- Gambarotta, E. (2012), "La des-politización de la teoría política en Ernesto Laclau" en *Actas del xxx Congreso Internacional LASA*, San Francisco.
- Gambarotta, E. (en prensa), *Hacia una teoría crítica reflexiva: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*, Prometo, Buenos Aires.
- Grüner, E. (2002), *El fin de las pequeñas historias*, Paidós, Buenos Aires.
- Gutiérrez, A. (2004), "Poder, habitus y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu" en *Revista Complutense de Educación*, vol. 15, núm. 1.
- Gutiérrez, A. (2005), *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*, Ferreyra Editor, Córdoba.
- Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires.
- Laclau, E. (2000), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Schutz, A. (2003), *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Weber, M. (1997), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.