



La sociología de la ciencia de Pierre Bourdieu: sus postulados ontológicos y epistemológicos

The sociology of science of Pierre Bourdieu: its ontological and epistemological commitments

Christian Escobar-Jiménez (cmescobar@puce.edu.ec) Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
<https://orcid.org/0000-0003-1940-2096> Rol: Escritura y conceptualización

Abstract

This article aims to characterize Pierre Bourdieu's sociology of science and to analyse it through his ontological and epistemological commitments. The text is organized into four sections. First, it examines Bourdieu's position within contemporary sociology and the intellectual influences that shaped his theoretical trajectory, from the French epistemological tradition to structuralism. Second, it reconstructs the central components of his framework (field, habitus and capital) which constitute the architecture of his theory of practice. Third, it presents his sociology of science by analysing the scientific field and the forms of capital at stake. Finally, it examines his theory through the concepts of ontology and epistemology, introducing an explicit discussion on how these terms are understood within the article. The paper argues that Bourdieu's theory entails a form of structuralist realism at the level of social ontology and a moderate constructivism at the epistemological level.

Key words: Bourdieu, scientific field, constructivist structuralism, social ontology, scientific capital.

Resumen

Este artículo busca caracterizar la sociología de la ciencia de Pierre Bourdieu y ofrece un análisis a partir de sus postulados ontológicos y epistemológicos. El texto se organiza en cuatro secciones. En primer lugar, se examina la posición de Bourdieu en el campo sociológico contemporáneo y las influencias intelectuales que configuraron su trayectoria teórica, desde la tradición epistemológica francesa hasta el estructuralismo. En segundo lugar, se reconstruyen los componentes centrales de su propuesta (campo, capital y habitus) que conforman la base de su teoría de la práctica. En tercer lugar, se presenta su sociología de la ciencia mediante el estudio del campo científico y de las formas de capital en disputa. Finalmente, se analiza su teoría desde los conceptos de ontología y epistemología, introduciendo una discusión explícita sobre la manera en que se comprenden estos términos en el marco del artículo. El trabajo sostiene que la teoría de Bourdieu implica un realismo estructuralista en la ontología social y un constructivismo moderado en la epistemología.

Palabras clave: Boudieu, campo científico, estructuralismo constructivista, ontología social, capital científico.



Introducción

De acuerdo con un estudio comparado sobre la evolución de la élite en sociología entre 1970 y 2010 (Korom. [The prestige elite in sociology](#)) y desde una perspectiva multivariable basada en su presencia a través de citaciones en distintos formatos, Pierre Bourdieu es el autor con mayor peso académico en la sociología a partir del año 2010. Uno de los motivos de esta posición destacada es que, además de ejercer una influencia decisiva en la sociología europea y latinoamericana, su obra penetró con notable éxito en el ámbito anglosajón, especialmente en los Estados Unidos, donde fue ampliamente recibida desde la década de los ochenta.

Su vinculación con el Collège de France supuso una temprana consagración académica, trayectoria que comenzó a consolidarse con la publicación de *La distinción: crítica social del gusto* de 1979, obra que cumple al menos dos funciones fundamentales. En primer lugar, sistematiza buena parte de su aparato teórico; en segundo lugar, desarrolla temas centrales en su producción, como las diferencias sociales en los gustos artísticos, el éxito académico y la manera en que los capitales sociales funcionan y se transforman en otras formas de capital.

Los influjos intelectuales de Bourdieu son diversos. Durante su etapa como estudiante normalista, el foco principal del debate intelectual se encontraba fuera de la academia y estaba representado por existencialistas y fenomenólogos como Albert Camus, Emmanuel Lévinas, Simone de Beauvoir y, sobre todo, Jean-Paul Sartre, a quienes se oponía el estructuralismo empírico encarnado por Claude Lévi-Strauss, a quien busca aproximarse: “No es fácil evocar los efectos sociales producidos en el campo intelectual francés por la aparición de la obra de Lévi-Strauss y las mediaciones concretas a través de las cuales se impuso a toda una generación, una manera nueva de concebir la actividad intelectual, opuesta de forma dialéctica a la figura del intelectual ‘total’, decisivamente vuelto hacia la política, que encarnaba Sartre” (Bourdieu 2007:10).

En esa etapa, Bourdieu se apartó de la perspectiva sartreana, a la que calificó de metafísica. En *El sentido práctico*, obra en la que explica los fundamentos de su teoría, expresa la necesidad de distanciarse tanto del existencialismo y la fenomenología, por considerarlos confusos, metafísicos y excesivamente especulativos (subjetivismo); como del positivismo, al que ve como una acumulación de datos sin capacidad interpretativa real (objetivismo). Esta doble crítica desemboca en su propuesta de un enfoque que denominará posteriormente “estructuralismo constructivista” o “constructivismo estructural”.

En *Cosas dichas* Bourdieu define ambos componentes de la siguiente manera. Por estructuralismo entiende la afirmación de que existen en el mundo social mismo (y no únicamente en los sistemas simbólicos como el lenguaje o el mito) estructuras objetivas independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, capaces de orientar o restringir sus prácticas y sus representaciones; por constructivismo sostiene la existencia de una génesis social de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción constitutivos del habitus, así como de las estructuras sociales, particularmente de los campos y los grupos, incluidas las clases sociales.

Desde una perspectiva más epistemológica, uno de sus influjos decisivos provino de la aproximación histórica al estudio de la ciencia desarrollada en la escuela francesa, cuyos principales exponentes fueron Georges Canguilhem, Alexandre Koyré y Gaston Bachelard (Bourdieu 2003, ver pág. 11). Esta corriente, que se separa de los estudios tradicionales de la ciencia desarrollados en el ámbito



anglosajón, se inicia en la década de los treinta y alcanza su apogeo hacia los años cincuenta. En paralelo, Thomas Kuhn irrumpe en 1962 con *La estructura de las revoluciones científicas*, obra que dio origen a una tendencia dominante en el mundo anglosajón y, posteriormente, también en Francia.

Otro influjo decisivo en su reflexión sobre la ciencia fue Jules Vuillemin, más anclado a la tradición del análisis lógico-metodológico, quien también ocupó una cátedra en el Collège de France. En palabras del propio Bourdieu, Vuillemin representaba una gran idea de la filosofía y constituyó un modelo que le permitió mantener la aspiración a una filosofía rigurosa.

Asimismo, Bourdieu recibió un influjo significativo de la filosofía estructuralista y posestructuralista de su tiempo, especialmente de los neomarxistas Louis Althusser y Michel Foucault. Este conjunto de influencias generó cierta ambigüedad en su clasificación académica, oscilando entre posiciones estructuralistas (durkheimianas o marxistas) e interpretativas (weberianas). No obstante, dentro de su veta estructuralista, el influjo decisivo es el de Claude Lévi-Strauss, de quien adopta dos conceptos fundamentales para su teoría: estructura estructurada y estructura estructurante.

Siguiendo a Perales, en la obra de Bourdieu pueden distinguirse dos momentos. Un primero, consolidado en *La distinción*, en el que se elabora su aparato teórico en torno al eje campo-habitus; y un segundo momento de carácter más empírico, sustentado en datos levantados durante las décadas de 1960 y 1970, que robustecerán su construcción teórica. En el mundo anglosajón: “Bourdieu ha sido tachado de realista (...), de funcionalista crítico (...) y hasta de «teórico liberal disfrazado» (...). Asimismo, en Francia ha sido tildado de determinista (...), de durkheimiano (...) o de weberiano (...). En este país se le ha tildado hasta de terrorista sociológico (...), sin que sepamos muy bien qué quiere decir esto. En España se le etiquetó de estructural-funcionalista (...), de marxista (...) o de marxista weberiano (...)” (Perales 2006:71).

El interés de Bourdieu por el estudio de la ciencia se desarrolla gradualmente a lo largo de su carrera, pero se vuelve particularmente visible a partir de la década de los setenta. En una primera etapa, su atención se centró en la educación, la cultura y la reproducción social, como se aprecia en obras como *Los herederos*, en colaboración con Jean-Claude Passeron y *La distinción*. Sin embargo, su interés por la ciencia y el campo científico empieza a tomar forma con mayor claridad en la segunda mitad de esa década.

Un momento clave en este proceso es la publicación en 1968, junto con Jean-Claude Passeron y Jean-Claude Chamboredon, de *El oficio del sociólogo*, obra que, además de constituir una guía metodológica para el trabajo sociológico, marca el inicio de una reflexión sostenida sobre la sociología como práctica científica. Esta línea se prolongará en textos posteriores, especialmente en *El oficio del científico*, vinculado a sus cursos en el Collège de France.

En 1984 publica *Homo Academicus*, donde analiza el mundo académico como un campo de poder con reglas, jerarquías y formas de capital específicas, examinando la estructura del poder en las instituciones académicas, la distribución del capital simbólico entre los actores del campo y su impacto en la sociedad. Sus dos trabajos principales sobre la ciencia son *El oficio del científico* y *Los usos sociales de la ciencia*, obra que reúne distintos estudios sobre el campo científico, entre ellos el célebre texto *Le champ scientifique*.



El propósito del artículo es reconstruir y evaluar críticamente el análisis del campo científico de Bourdieu como una propuesta dentro de la sociología de la ciencia como subdisciplina. Este artículo presenta primero una introducción general a la teoría de Bourdieu, después un acápite destinado a explicar su sociología de la ciencia, para terminar con una evaluación de los postulados ontológicos y epistemológicos inscritos en su sociología de la ciencia.

En el plano ontológico, se argumenta que la propuesta bourdiana se inscribe en un tipo de estructuralismo que privilegia las estructuras sociales, como campos, relaciones objetivas, disposiciones incorporadas, que son determinantes del *habitus*, más allá de su propuesta dialéctica de estructura estructurada y estructurante. En el plano epistemológico, se sostiene que, pese a su voluntad explícita de situarse entre el positivismo estructural-funcionalista y el constructivismo relativista, Bourdieu adopta una concepción fuertemente socializada de la verdad científica, vinculada a las luchas por el capital simbólico en el campo, lo que genera tensiones con las exigencias de un realismo robusto del mundo externo y lo sitúa en una suerte de constructivismo débil.

Una breve introducción a la teoría general de la sociedad de Bourdieu

Como se ha señalado, Bourdieu cataloga a su teoría como “constructivismo estructural”. El influjo estructuralista hace que conciba a la sociedad como un conjunto de interrelaciones que generan propiedades sociales y mantienen una relación dialéctica con los individuos que las componen. De ello deriva que los individuos están determinados por las estructuras (el campo) y, a su vez, inciden en ellas, influyendo en su evolución y desarrollo como estructuras estructuradas y estructurantes (especialmente en sus obras *Cosas dichas; Poder, derecho y clases sociales* y *El sentido práctico*).

De esta acepción se desprende el concepto de campo, esencial en su obra. Un campo es parte del sistema social general (un microcosmos) y se entiende como un “espacio social” relativamente autónomo donde los agentes, portadores de distintos recursos (los capitales), compiten por posiciones de poder y legitimidad de acuerdo con las reglas autónomas del campo. Cada campo (artístico, científico, político o religioso) opera según una lógica interna específica y se halla interrelacionado con otros campos dentro del macrocosmos social. Campo es “el universo en el que se incluyen los agentes y las instituciones que producen, reproducen o difunden” (Bourdieu 2012:74) la lógica propia de cada campo.

Bourdieu ilustra este concepto mediante el análisis de diversos ámbitos concretos, como la literatura francesa, la alta costura, la ciencia o la política. En el campo político, el sociólogo muestra que los recursos y capitales se emplean no solo para obtener votos, sino también para disputar la legitimidad simbólica del campo. De ello surge la idea del campo como un “mercado” (Martin 2003:42) donde circulan diversas formas de capital, entre las cuales el económico no es más que uno de ellos. Aunque Bourdieu reconoce que la estructura económica resulta decisiva en todos los campos, no reduce los capitales a lo económico o financiero (especialmente en sus obras *La Distinción; Cosas dichas; Poder, derecho y clases sociales* y *El sentido práctico*).

Los recursos que circulan en los campos se conocen como capitales. En un primer momento, en *La distinción*, los limitó al económico, cultural y social, y desarrolló una idea presente ya en sus primeros trabajos: la conversión. La conversión de un capital en otro alude al uso social de los recursos para obtener otro tipo de réditos dentro o fuera del campo. El ejemplo básico de Bourdieu es la transformación del capital social (por ejemplo, el estatus familiar) en capital cultural (la cultura



“cultura” asociada al estatus) y, posteriormente, en capital simbólico (la capacidad de determinar aquello que es legítimo en el campo).

El capital social se entiende como “una red efectiva de relaciones de parentesco (u otras) susceptibles de ser movilizadas” (Bourdieu 2007:59). Dado que no rinde beneficios por sí mismo, se utilizan los lazos sociales para acceder a otros tipos de capital. Un ejemplo clásico es el papel de las conexiones en el campo político, donde el acceso a ciertos círculos puede determinar el éxito o fracaso de una carrera política. En este sentido, el capital social actúa como un recurso estratégico que permite a los individuos navegar y prosperar en distintos campos.

Bourdieu distingue tres tipos de capital cultural: “El capital cultural puede existir en tres maneras: de forma incorporada... de forma objetiva... y de forma institucionalizada” (Bourdieu 1979:3). El institucionalizado está representado por títulos académicos que legitiman y facilitan reconocimiento y movilidad en un campo; el incorporado está ligado a disposiciones internalizadas desde la infancia (como el gusto) que reflejan jerarquías sociales; y el objetivado, que se expresa en bienes culturales materiales con valor dentro de la lógica específica de cada campo.

El capital simbólico se refiere al reconocimiento y legitimidad que un agente social acumula, lo que le permite imponer su visión del mundo como legítima, de lo que deviene el poder simbólico, entendido como “el poder para construir socialmente, para otorgar importancia social” (Bourdieu 2001:41). Asimismo, el “poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que aspira a establecer un orden *gnoseológico*: el sentido inmediato del mundo (y en particular del mundo social)” (Bourdieu 2001:91), lo que lo aproxima a la idea de ideología como falsa conciencia en el sentido de Marx. Las clases subalternas son dependientes de este poder simbólico que organiza el mundo. En pocas palabras, el capital y el poder simbólico son los que permiten crear capitales. Quienes dominan el lenguaje legítimo, o el “idioma estándar”, adquieren autoridad, mientras que quienes carecen de esta competencia son marginados. Un ejemplo de capital simbólico es la reputación, que, aunque intangible, puede resultar decisiva en las carreras académicas o artísticas.

Además, Bourdieu señala que la capacidad de convertir un tipo de capital en otro constituye un indicador clave de la posición de poder en un campo (Bourdieu 2001, ver páginas 91-93). Por ejemplo, un académico que transforma su capital cultural (conocimientos y títulos) en capital social (redes y alianzas) y, posteriormente, en capital económico (puestos mejor remunerados) demuestra una posición ventajosa. En su veta marxista, Bourdieu sostiene que el capital final al que se orientan los agentes es el económico, que continúa determinando la lógica general de las estructuras sociales en las que se insertan los campos, pese a su autonomía.

Los campos no son entidades fijas, porque están sujetos a las pugnas entre los agentes. Las luchas internas reproducen las reglas del campo, determinan la legitimidad de los capitales y dependen de los recursos disponibles para los actores. A mayor autonomía del campo, mayor arbitrariedad en sus presupuestos constitutivos, por lo que los recursos tienden a legitimarse dentro de su propio orden. En general, las luchas internas redefinen constantemente las fronteras y reglas de funcionamiento.

Otro concepto central es el de *habitus*, cuyo fundamento se encuentra en la *hexis*, es decir, en las disposiciones mentales o corporales adquiridas a lo largo de la vida. El *habitus* es un sistema de disposiciones duraderas que orienta percepciones, pensamientos y acciones, no de manera



determinista, sino en relación con la reconfiguración del campo y con la condición dialéctica de la estructura social. El *habitus* es un conjunto de esquemas adquiridos, especialmente en la socialización temprana, que permite operar en las estructuras sociales sin reflexión constante y así poder actuar en la vida cotidiana, pues están “perdurablemente inscritos en el cuerpo y en las creencias” (Bourdieu 2007:94).

El *habitus* se forma históricamente en el interior de los campos sociales, incorpora regularidades, relaciones jerárquicas y expectativas, pero no de forma mecanicista, sino como disposiciones que generan acciones y transformaciones dentro del propio *habitus* y a su vez el propio campo, lo que supone la relación dialéctica entre *habitus* y estructuras. Son “estructuras estructuradas dispuestas a funciones como estructuras estructurantes” (Bourdieu 2007:86). El *habitus* anticipa el funcionamiento del campo al internalizar su lógica y lo va actualizando constantemente.

El *habitus* también explica cómo las estructuras sociales se reproducen sin coerción explícita, como en el sistema educativo y sus consecuencias en la trayectoria vital. El ámbito educativo favorece a las clases dominantes: los estudiantes de clases altas, cuyo *habitus* coincide con las expectativas del sistema, tienen mayores probabilidades de éxito, mientras que quienes provienen de clases bajas, y cuyo *habitus* no se ajusta a dichas expectativas, tienden a ser marginados.

Cuando las condiciones del campo se transforman de tal manera que el *habitus* no se acopla a la lógica estructural, Bourdieu habla de “histéresis”, comprendida como desajuste entre las creencias, prácticas y expectativas individuales y las modificaciones en la lógica del campo. Aunque los cambios suelen ser lentos y están condicionados por diversos factores, que incluyen la distribución de los capitales en el campo, hay procesos de ajuste y desajuste estructural, por el cual los individuos pueden relacionarse con la estructura: “la histéresis de los *habitus* [es] uno de los fundamentos del desfase entre las ocasiones y las disposiciones para aprovecharlas causante de las ocasiones desperdiciadas y en particular de la impotencia, a menudo observada, para pensar las crisis históricas de acuerdo con categorías de percepción y de pensamiento diferentes de las del pasado, por más que este sea revolucionario” (Bourdieu 2007:96).

Por último, me detendré brevemente en el concepto de *illusio*, que se explica como la creencia práctica, consciente o no, en el que los agentes han introyectado la lógica del campo y, por tanto, al tener legitimidad, se crea la idea de que el ajuste a la estructura es normal y el juego del campo merece jugarse. La *illusio* es una disposición incorporada que lleva a los agentes a sentirse comprometidos con una suerte de *ethos* del campo: “el interés por el juego y la aceptación de los presupuestos” (Bourdieu 2007:107). En sentido estricto, sin legitimidad no hay *illusio* y, por tanto, el propio campo no sería posible. Es una especie de sucedáneo de la ideología como argamasa social en el sentido gramsciano. Sin la convicción de lo que está en juego importa, no habría competencia, lucha por capitales, ni reproducción de la propia lógica del campo. De esta forma, la *illusio* es una especie de principio generador de las prácticas, genera expectativas y, por tanto, orienta a los actores a perseguir los bienes legítimos. Todo campo suscita una *illusio*, que le da coherencia y unidad.



La sociología de la ciencia de Pierre Bourdieu

Podemos decir que Bourdieu desarrolló dos tipos de aproximaciones al *champ savant*, es decir, aquel campo de saberes académicos, científicos o de autoridad cultural general. Por un lado, están aquellos estudios consagrados a las trayectorias de vida de los estudiantes franceses y las diversas formas de reproducción de su capital social en la escuela y en la vida. Este trabajo se inicia en *Los herederos* y lo va desarrollando en obras en las que la preocupación por la vida académica es el centro. Probablemente *Homo academicus* sea su obra principal y ha sido un pilar fundamental para la actual sociología de la educación. Aunque su teoría se aplica de manera diferenciada en cada campo (artístico, académico, político, cultural o científico), los campos académico y científico comparten un marco institucional común, pero siguen siendo autónomos y se rigen por lógicas propias.

Por otro lado, su propuesta sobre el campo científico da lugar a una sociología de la ciencia desarrollada principalmente en *Le champ scientifique* y *Les usages sociaux de la science*, este último basado en una conferencia en el INRA (*Institut National de la Recherche Agronomique*) y concebido como una sistematización de sus trabajos sobre el campo científico. *Le champ scientifique* fue publicado en *Actes de la recherche en sciences sociales*, la revista fundada por Bourdieu en 1975, que también funcionó como un instrumento de legitimación de su obra dentro del propio campo científico.

En 2001, antes de morir, publica un tercer libro *Science de la science et reflexivité*, que está básicamente centrado en comentar su propia sociología de la ciencia, pensar su propia actividad como sociólogo y cientista social. Este último escrito es la transcripción de varios seminarios que el autor ofreció en el Colegio de Francia.

¿Qué entiende Bourdieu por ciencia y campo científico? Aunque el francés no da una explicación extensiva de qué entiende por ciencia, se la deduce a través de su idea de campo científico: “El campo científico, como sistema de relaciones objetivas (en las luchas anteriores), es el lugar (es decir, el espacio de juego) de una lucha competitiva que tiene por desafío *específico* el monopolio de la *autoridad científica*, inseparablemente definida como capacidad técnica y como poder social” (Bourdieu 2012:12).

La ciencia sería un tipo particular de práctica social, en el que los actores (los científicos) discurren y pugnan alrededor del problema de la verdad de sus descubrimientos. ¿Las verdades científicas son transhistóricas u obedecen al conjunto de prácticas específicas de un momento dado? La posición de Bourdieu sobre la ciencia es intermedia, entre lo que llama “proposiciones sin modalidad”, de aquellos que ven neutralidad absoluta en la ciencia (por ejemplo, la sociología de la ciencia mertoniana y sus continuadores) y lo que llama el “reduccionismo” constructivista, en el que la ciencia es una práctica totalmente determinada o subsidiaria de las estructuras sociales y es propia del programa fuerte o los estudios de laboratorio de Latour.

Así, en un sentido sociológico simplificado (cercano a una definición institucionalista), ciencia es aquello que los agentes (los científicos) practican dentro del campo, cuyas reglas centrales se basan en una pugna sobre la verdad. Para él, hay una lógica dentro de la ciencia, sobre todo en el caso de las ciencias naturales, y ésta se puede observar en el método científico que es una regla fundamental dentro de un campo que pugna por la verdad, pero no se corresponde con las prácticas reales de



los científicos: “Las reglas del método científico tal como son explicitadas por los lógicos no corresponden a la realidad de las prácticas. Al igual que en otras profesiones, los científicos dan por supuesto que las teorías y los métodos existentes son válidos y los utilizan para sus necesidades” (Bourdieu 2003:34).

Tal lógica incide en las reglas del campo, por lo que tal reduccionismo supondría no reconocer que la ciencia no es totalmente dependiente del mundo social externo y tampoco puro mecanismo lógico. Sin embargo, del propio método se deriva la autonomía relativa del campo científico (posiblemente el más autónomo entre todos los campos sociales): “La mayoría de los analistas ignoran la autonomía relativa del campo y plantean el problema de la presión ejercida sobre él (por la religión, el Estado), de unas reglas impuestas por la fuerza, Barnes quiere «exorcizar» la idea de la autonomía de la ciencia: rechaza la idea de que ésta se distingue de las restantes formas de cultura por ser pura y «undistorted», o sea, autónoma; pretende crear una sociología válida tanto para las creencias verdaderas como para las falsas en tanto que productos de las fuerzas sociales” (Bourdieu 2003:87).

El campo científico tiene la particularidad de que esta autonomía se manifiesta de forma más clara y donde el objetivo central es de carácter simbólico: “hacerse un nombre” dentro de él. La propia investigación científica y sus logros puede determinar ciertas reglas del campo, pero considerar que toda la ciencia es solo esto, aséptica y neutral, sería considerar que no está inserto en una estructura social más general en la que también los demás capitales están en juego. Básicamente, la lógica del campo científico está dado por las luchas para transformar o conservar dicho campo. Tales pugnas se dan alrededor de algo similar a lo que Kuhn denomina “ciencia normal”, es decir, aquella que configura el paradigma, la práctica de la comunidad científica y las instituciones encargadas de reproducirla, y que Bourdieu ve como una “filosofía discontinuista” que rompe “con la filosofía positivista que consideraba el progreso de la ciencia como un movimiento de acumulación continuo” (Bourdieu 2003:34).

El capital científico, “especie de capital simbólico que actúa en la comunicación y a través de ella” (Bourdieu 2003:65), supone una movilización de los recursos disponibles por los científicos para ser reconocidos dentro de tal ciencia normal o irrumpir en él, es decir, dar el salto, el nuevo descubrimiento, la gran teoría. “El capital científico es un tipo especial de capital simbólico, capital basado en el conocimiento y el reconocimiento” (Bourdieu 2003:65). Al igual que en otros campos, quienes detentan la mayor cantidad de capital, sobre todo institucional, se resisten a los cambios y deslegitiman aquellos discursos novedosos.

Se debe recordar que, dentro de la ciencia normal de Kuhn, el paradigma determina una lógica desde la cual se piensan los problemas y además un marco referencial que incluso supone criterios de verdad. Alrededor de ello se marca un conjunto de prácticas institucionalizadas y que se reproducen a través de publicaciones, libros de texto, etc., que sostiene las creencias en el paradigma hasta que entra en crisis por los problemas irresueltos que va presentando en el tiempo. Hay una famosa definición institucionalista de Kuhn de qué es un paradigma y qué es una comunidad científica: “Un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica comparten, y viceversa, una comunidad científica es la que comparte un paradigma” (Kuhn 1971:176).



Ahora bien, según Bourdieu, el mérito de Kuhn está en reconocer los cambios históricos y las pugnas entre científicos detrás de las teorías que terminan prevaleciendo (elemento central de los campos). Pero Bourdieu critica a Kuhn tres cuestiones.

1. Dado que se centra excesivamente en la revolución copernicana, desconoce enormemente los pequeños cambios de la ciencia. En ese sentido, para Bourdieu, Kuhn no aporta nada esencialmente novedoso después de Bachelard, pero lo hace en el ámbito anglosajón y de allí su éxito. La ciencia es una “revolución permanente, aunque progresivamente desprovista de implicaciones políticas o religiosas” (Bourdieu 2003:151). Hay una disposición de los actores de crear una contracomunidad por la búsqueda de lograr un capital que derribe el paradigma, tal como Copérnico con el geocentrismo o Einstein con la mecánica newtoniana.
2. No hay una explicación del cambio de los paradigmas fuera de una especie de lógica inmanente de la ciencia, lo que, en el fondo, deposita la teoría de Kuhn como una suerte de espacio suspendido de lo social: “si nos referimos estrictamente a los textos de Kuhn, descubriremos una representación claramente *internalista* del cambio. Cada uno de los paradigmas alcanza un punto de agotamiento intelectual; la matriz disciplinaria ha producido todas las posibilidades que era capaz de engendrar (es un tema que también aparecía respecto a la literatura, en los formalistas rusos), a la manera de una esencia hegeliana que se realiza, de acuerdo con su propia lógica, sin intervención externa” (Bourdieu 2003:36).
3. No se sabe si Kuhn describe o prescribe lo que debe ser la ciencia, por lo que su enfoque es también normativo. No se entiende bien si lo que ofrece Kuhn es una explicación de la evolución de la ciencia o una invitación a creer en la necesidad de la pluralidad de paradigmas.

En todo caso, el énfasis en los procesos revolucionarios que hace Bourdieu se conecta con la intención de describir que las transformaciones continuas son la lógica del campo, el carácter dialéctico y dinámico define todo campo, y en el campo científico está en la disputa por “hacerse un nombre”, lo que solo se logra sobre la base de lo nuevo. Así, quienes buscan su espacio en la ciencia y no lo han logrado en la ciencia tradicional, lo hacen buscando romper la “ciencia normal” o creando nuevas disciplinas, subdisciplinas y nuevos campos de investigación. En este punto hay mucha coincidencia entre Bourdieu y los estudios del programa empírico del relativismo, que buscan explicar cómo surgen las nuevas áreas en la ciencia, como en los estudios de Michael Mulkey ([Methodology in the sociology of science](#)) o Harry Collins ([Stages in the empirical programme of relativism](#)).

Ahora bien, en el campo científico, ¿cuáles son los capitales en disputa? Según Bourdieu los capitales de los científicos son de dos tipos. El primero es aquel que podríamos llamar institucional y que se parece mucho al capital burocrático: “que está ligado a la ocupación de posiciones eminentes en las instituciones científicas, direcciones de laboratorios o departamentos, pertenencia a comisiones, comités de evaluación, etc., y al poder sobre los medios de producción (...) y reproducción” (Bourdieu 2012:89).

Su acceso se da por concursos de méritos (que pueden ser maniatados, amañados, controlados) y que busca acceder por asalto al reconocimiento dentro del campo. Aquellos que han logrado tal capital generalmente son detentores de la “ciencia normal” y su objetivo es administrar las instituciones, filiaciones y premios que se distribuyen en la ciencia. Algo central de este capital



burocrático es que quienes lo poseen tienen la capacidad de conversión de capitales simbólicos en económicos.

El segundo tipo de capital sería aquel del prestigio, “que es más o menos independiente del precedente según los campos y las instituciones, y que se basa casi exclusivamente en el reconocimiento, poco o mal objetivado e institucionalizado, del conjunto de los pares o su fracción más consagrada” (Bourdieu 2012:89).

Este prestigio se lo gana por una trayectoria de trabajo, que se puede evidenciar en el número de citas, premios, en los topónimos de leyes famosas, etc.; es decir, en los logros de los científicos dentro de la propia lógica de la ciencia, ya sea dentro de la “ciencia normal” o por las rupturas que han logrado a través de nuevos descubrimientos o aportes al avance de la ciencia. Este tipo de prestigio es personal, y aunque puede endosarse de alguna manera (a quienes se dirige la tesis, a ayudantes de laboratorio o miembros de un grupo de investigadores, a través de cartas de recomendación, etc.), tiene una escasa objetivación.

Según Bourdieu ambos capitales no necesariamente son aditivos, pues existen incluso instancias en el que haber alcanzado capital administrativo va en detrimento del prestigio personal. Por ejemplo, en las ciencias sociales y las humanidades, aquellos que administran organismos estatales no son vistos como académicos o científicos prestigiosos, sino más bien como altos burócratas que han llegado allí justamente por no haber aportado nada a la ciencia y más bien por su capital social. Asimismo, aquellos que detentan el capital administrativo tienen el poder de objetivar el capital del prestigio, que también puede transformarse en económico a través de cargos, del financiamiento de proyectos de investigación o incluso de premios.

Las reglas del campo también podrían dividirse en aquellas que se establecen como un conjunto de convenciones en miras a “hacerse de un nombre” y aquellas que son propias de la lógica de cada disciplina o subcampo específico. ¿Por qué hay autores que son más citados que otros? ¿Esto obedece a meras prácticas sociales? La respuesta sencilla es no, justamente, porque Bourdieu no es un constructivista social fuerte en el sentido ontológico y la autonomía de la ciencia depende de prácticas que objetivan su relación con el mundo. La ciencia se mueve a través de criterios de verdad y allí está su relación con las reglas del campo ejemplificadas en el propio método científico. La verdad es parte central de la *illusio* de la ciencia y es “producto del *habitus* científico” (Bourdieu 2003:72).

En este sentido, no se entiende “pugna por la verdad” como un mejor conjunto de ardidés retóricos o de fuerza, por la cual, “solo” convencionalmente se cede la verdad, sino como una especie de “compromiso metafísico y ético” con la idea de que la verdad existe y constituye un valor en sí mismo. Sin este compromiso metafísico y ético, las reglas del juego no podrían practicarse. Así, la verdad es la *illusio* de la ciencia, pero no en el sentido de “ilusión de existencia”, sino de presupuesto básico de funcionamiento. Además de esta búsqueda, está el reconocimiento por parte de pares en un primer momento, y luego público y general, de la cual deviene la lógica de consagración en el campo: “lo verdadero es el conjunto de las representaciones consideradas verdaderas porque son producidas de acuerdo con las reglas que definen la producción de lo verdadero; es aquello en lo que concuerdan unos competidores que concuerdan en los principios de verificación, en los métodos comunes de legitimación de las hipótesis” (Bourdieu 2003:127).



La *illusio* consiste en tomar en serio la búsqueda de la verdad, creer en la importancia del reconocimiento por parte de los pares, aceptar la lógica de evaluación y consagración del campo, y asumir como legítimos los procesos que distribuyen el prestigio científico. La *illusio* sostiene la autonomía relativa de la ciencia, pues sin esa creencia colectiva en la verdad el campo perdería cohesión, pero además es posible porque la verdad misma (independientemente de que haya una definición detrás) se presenta como un valor social, por lo que los científicos tienen un alto prestigio.

Es interesante notar que, como compromiso metafísico, a pesar de las críticas que Bourdieu hace de la normatividad de la ciencia mertoniana, se corresponden en tanto visión del valor inherente de la ciencia. En una tradición amplia en la sociología, Bourdieu critica a Merton su visión aséptica de la ciencia (fuera de juegos de poder) en el CUDOS (Comunalismo, Universalismo, Desinterés y Escepticismo Organizado) y excesivamente asociada al deber ser. El CUDOS es la base de la visión normativa de la ciencia en Merton.

Merton sostiene que el “*ethos* de la ciencia es ese complejo de valores y normas efectivamente templados que se consideran obligatorios para el hombre de ciencia” (Merton 2002:637). Este *ethos* supone que los científicos se guían por principios de comunalismo, pues el saber es un bien común; universalismo, dado que no depende solo de contextos ni es puramente situado; desinterés, porque el objetivo es alcanzar la verdad; y organizado a través del escepticismo, pues es una práctica de índole racional y crítica. El CUDOS mertoniano, sobre todo en el desinterés se conecta a la *illusio* del sociólogo francés: “la *illusio* inherente a la pertenencia a un campo, vale decir, la creencia científica, como interés desinteresado e interés en el desinterés” (Bourdieu 2012:83).

A partir de esta *illusio*, el *habitus* científico se entiende como las disposiciones que orientan a la práctica, que tiene que ver con el escepticismo a las afirmaciones nuevas (sobre una base racional), una tensión entre la autoridad de la consagración y la información y evidencia nueva aportada, la legitimidad de las relaciones institucionales (revistas, congresos, sistema de citas, etc.). Este conjunto de competencias no se experimenta como un cálculo consciente, sino de forma práctica y opera como un conjunto de valores introyectados dentro del campo y posiblemente solo en él. Las prácticas estandarizadas se reproducen a través del tiempo de una forma más o menos estable (la histéresis en el campo probablemente sea menor), porque hay una internalización de los códigos históricos del campo, son una *hexis* legítima y duradera, casi independientemente de los resultados.

Postulados ontológicos y epistemológicos en la sociología de la ciencia de Bourdieu

Para fines de este trabajo vamos a adoptar la posición tradicional del análisis de la ontología social, basada en la dilucidación sobre las cualidades y los modos de existencia de las entidades sociales, en tanto hechos, objetos y estructuras (Epstein, ver [Social ontology](#) [Routledge] y [Social ontology](#) [Stanford]). Un primer punto de partida es la distinción entre compromisos ontológicos de tipo realista y antirrealista y que tiene consecuencias de tipo epistemológico, tanto en la existencia de entidades como aquello que podemos conocer de ellas.

De forma simple, el realismo ontológico sostiene la existencia de una realidad independiente de la mente (Chakravartty, [Scientific realism](#)), mientras que el antirrealismo incluye posiciones contrarias, que van, desde el extremo de la negación a la existencia de entidades por fuera de nuestra mente, como en el solipsismo, hasta posiciones que suponen que podemos conocer el mundo, sin la necesidad de guardar compromisos ontológicos firmes con la existencia de entidades, como en el



irrealismo de Nancy Cartwright. En el medio habría gamas, como el constructivismo, relativismo y otras formas que asumen al mundo como producto, más o menos dado por convenciones sociales Niiniluoto, [Realism, relativism, and constructivism](#)).

La ontología social, entendida como la reflexión sobre la existencia y la naturaleza de las entidades sociales, analiza su estructura, sus relaciones de dependencia y las condiciones bajo las cuales emergen y se mantienen. En este marco, uno de los debates centrales se refiere al estatuto de la agencia en el dualismo individuo–estructura, esto es, si las entidades realmente existentes son los individuos (de quienes emergen hechos y estructuras) o si las estructuras sociales (como clases o grupos) constituyen entidades reales con capacidad agencial.

El marxismo, al sostener que la lucha de clases es el motor de la historia, adopta una posición realista respecto de las estructuras sociales. De allí se deriva la discusión clásica sobre agencia y estructura (visible, por ejemplo, en la oposición Weber–Durkheim), que ha dado lugar tanto a enfoques individualistas como a explicaciones holistas. Como señala Aldo Mascareño: “la distinción acción/estructura ha sido una constante del pensamiento sociológico desde su nacimiento” (Mascareño 2008:218). En un extremo se sitúa el individualismo metodológico; en el otro, las perspectivas holistas que retoman un supuesto clásico, formulado desde Aristóteles y reiterado por Marx y Durkheim, “el todo no es igual a la suma de las partes”.

El individualismo otorga primacía ontológica a los agentes como unidades fundamentales, mientras que el holismo atribuye existencia y poder explicativo principal a las estructuras. Una tercera posición proviene del realismo crítico de Bhaskar ([A realist theory of science](#)) y de la sociología emergentista de Margaret Archer ([Realistic social theory](#)), quienes proponen una ontología estratificada en la que agentes y estructuras coexisten sin reducirse entre sí, basada en dos premisas: “una ontología estratificada del mundo y un acceso dualista al mundo social” (Pignuoli 2018:299). Cuando una teoría no distingue analíticamente entre agencia y estructura, tiende a “colapsar” hacia uno u otro polo, lo que Archer denomina “propuestas conflacionistas”. Así, el individualismo metodológico incurre en un conflacionismo ascendente al reducir la acción a preferencias individuales basadas en la elección racional, mientras que el holismo incurre en un conflacionismo descendente al subsumir la acción en las estructuras.

La teoría morfogenética de Archer ofrece un modelo analítico para explicar el cambio social evitando la conflación entre estructura y agencia. Parte de la premisa de que las estructuras preexisten a los agentes, pero pueden ser transformadas por ellos, e introduce un enfoque temporal para analizar esta dinámica. En un primer momento, las estructuras y culturas heredadas condicionan las oportunidades y restricciones de los actores; en los momentos siguientes, los agentes interactúan reflexivamente, interpretan su situación y actúan de formas que pueden reproducir o transformar esas estructuras. Finalmente, estas interacciones generan resultados que pueden conducir a la morfoestasis (reproducción) o a la morfogénesis (transformación).

Los compromisos ontológicos tienen consecuencias directas en la formulación de teorías sociológicas. Por ejemplo, negar un mundo externo independiente implica adoptar una posición epistemológica más acorde al constructivismo social, dado que las entidades emergerían de un conjunto de acuerdos y tendría una posición escéptica con respecto a los productos de la ciencia. Así, la epistemología se deriva de los compromisos ontológicos previos: un mundo concebido como independiente de la mente conduce al realismo epistemológico, mientras que un mundo entendido



como dependiente de convenciones o estructuras simbólicas conduce a posiciones constructivistas o relativistas.

El realismo epistemológico sostiene que las afirmaciones teóricas constituyen conocimiento del mundo precisamente porque describen una realidad independiente de la mente, lo que llamamos “independent mind commitment” (Chakravartty 2011:1). En esta tradición, las teorías científicas tienen valor de verdad porque se corresponden con el mundo externo, tanto en sus entidades observables como en sus entidades inobservables. Esto implica que la verdad no es una categoría meramente social, sino una relación entre proposiciones y hechos.

En contraste, las epistemologías antirrealistas o relativistas (constructivismo social, fenomenología, escepticismo) sostienen que el conocimiento depende de esquemas conceptuales, prácticas, discursos o procesos sociales que median nuestra relación con el mundo. Desde esta perspectiva, la justificación de las creencias científicas no se basa en la correspondencia con una realidad independiente, sino en criterios convencionales, comunitarios o lingüísticos (Niiniluoto, [Realism, relativism, and constructivism](#); Hacking, [¿La construcción social de qué?](#)). Se puede hacer una distinción entre constructivismos fuertes o débiles, dependiendo del grado de reconocimiento de la existencia de entidades externas, del grado de cognoscibilidad de estas y si se pueden establecer criterios de adecuación o correspondencia entre ellas. De allí, mientras más extremo es el constructivismo o el relativismo, más difícil es establecer criterios de verdad por fuera de las convenciones sociales que las producen.

Ahora bien, volvamos a Bourdieu. ¿Cuál es el significado de “estructuralismo constructivista” que nos quiere decir Bourdieu con esta elección de palabras para definir su teoría? En primer lugar, podemos retomar los términos en la tradición en la que Bourdieu se ha inscrito. Por un lado, el estructuralismo marxista y del análisis antropológico de Claude Lévi-Strauss. La idea central que podríamos resaltar de este estructuralismo es que los agentes están determinados por las estructuras y a su vez inciden en ellas, lo que se define por la relación dialéctica de estructuras estructuradas y estructurantes. El concepto de *habitus* es justamente el desarrollo de esta línea estructuralista que define a los individuos en la relación con las estructuras, lo que limita las experiencias personales a análisis estructurales en la línea de Althusser. En este sentido, Bourdieu parece un continuador de una “línea francesa” que va de Lévi-Strauss a Althusser, a quien conoció en su tiempo de *normalien*.

Este estructuralismo tiene consecuencias en cuanto a la comprensión ontológica. Margaret Archer ([Conversations about reflexivity](#)) critica al estructuralismo por considerarlo una estructura sin sujetos, justamente porque no existe ningún tipo de aproximación concreta a los individuos y a la condición racional e intencional de los actos, que aparecen puramente como producto de las disposiciones consustanciadas en el *habitus*. Para la socióloga inglesa, Bourdieu es el epítome de tal estructuralismo. Según Archer, hay incluso una coincidencia con el individualismo metodológico, porque se conciben teorías impersonales construidas a partir de supuestos que borran a los agentes concretos. De acuerdo con el realismo crítico de Bhaskar, esta perspectiva manifiesta una falencia ontológica fundamental: el modelo de Bourdieu no podría explicar de forma adecuada cómo surgen sujetos capaces de modificar las estructuras cuando están completamente socializados por ellas, es decir, no articula una verdadera morfogénesis.



Buena parte de la filosofía política del siglo XX se sostuvo sobre construcciones sociales amplias y generales, como el caso de la clase, la nación o la raza entendidos como sujetos sociales, es decir, como aquellos que producen los cambios históricos. En el documental del año 2001, *La sociologie est un sport du combat*, hay un punto en el que, al ser interpelado sobre su conocimiento de ciertos estilos de vida y barrios bajos marseleses sin conocerlos a profundidad, Bourdieu argumenta que, como sociólogo, probablemente podría decir al interlocutor cosas sobre su vida que él mismo desconocía.

Esta afirmación es sintomática de la comprensión estructuralista en dos aspectos. El primero tiene que ver con la generalización de las estructuras, de las cuales los individuos aparecen como subsidiarios. Si conozco el comportamiento nomológico de las estructuras, puedo anticipar el comportamiento de los individuos que las componen. El segundo alude a la herencia marxista. La relación entre *habitus* e ideología reproduce la vieja tesis de la falsa conciencia (el capital simbólico y la *illusio*). Lo social se naturaliza y este mecanismo es una pieza esencial del constructivismo de Bourdieu. Sin embargo, es importante matizar que esta “falsa conciencia” no opera como un error cognitivo deliberado, sino como un efecto de incorporación de las estructuras, pues las prácticas se perciben como naturales porque fueron adquiridas bajo condiciones históricas repetidas, lo que genera una adhesión pre-reflexiva a las estructuras internalizadas.

Tan central es esta preocupación en Bourdieu que desarrolló análisis específicos sobre las ilusiones de neutralidad, las pretensiones de objetividad y las formas de desconocimiento propias del campo intelectual, aplicándolas a autores diversos, ya sea en monografías o en escritos dispersos. Tales son los casos de Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Raymond Aron y, en menor medida, Robert K. Merton, a quienes examina como casos ilustrativos de las tensiones entre producción intelectual, posición social y autoridad simbólica.

Toda producción académica, literaria o científica se circunscribe a la situación social e histórica, haciendo un ejercicio de reflexividad entendida más allá de un mero “efecto especular” y más bien “tomar como objeto de análisis la ciencia, [yo mismo, al igual que todos los que escriben sobre el mundo social], a una reflexividad generalizada” (Bourdieu 2003:17). Tal situación aplica sobre todo a las ciencias sociales, cuyo marco de objetividad se reduce porque la autonomía del campo está próxima a las ideologías de los campos político y económico. La pregunta que se sigue es hasta qué punto los científicos pueden sustraerse de su *habitus* y de la ideología que reproducen las estructuras.

Según Bourdieu, el *habitus* no es una entidad fija, sino una potencialidad activa, una disposición duradera que organiza la percepción, la apreciación y la acción en contextos sociales específicos. Es un sistema dinámico y operativo que se actualiza en la práctica social, constituyendo la base ontológica de la realidad social. La funcionalidad del *habitus* se observa tanto en la producción de comportamientos individuales como en las interacciones sociales, donde actúa como principio organizador de la existencia humana, más que como mecanismo fisiológico. El *habitus* es un acto casi-político de distinción y negociación simbólica con el entorno, que determina la posición social de un individuo o grupo dentro de un contexto específico; esto lo convierte en una estructura socialmente significativa que impregna la vida cotidiana y es esencialmente intencional y existencial. Así, ninguna actividad queda fuera del *habitus* científico, que es “un estado incorporado... sistemas generadores de percepción, de apreciación y de acción que son el producto de una forma específica



de acción pedagógica y que vuelven posible la elección de los objetos, la solución de los problemas y la evaluación de las soluciones” (Bourdieu 2012:33).

La segunda cuestión central es la idea de constructivismo. Conviene precisar que Bourdieu no alude a un relativismo fuerte ni a la tesis de que todo lo social es arbitrariamente construido a partir de una mera convención, sino a que los esquemas de percepción y clasificación mediante los cuales los individuos experimentan el mundo y se forman históricamente a partir de condiciones materiales y sociales objetivas. De esta manera, la idea de “construcción” recae sobre la experiencia y no sobre las entidades del mundo.

Bourdieu es un crítico del programa fuerte y del constructivismo de Latour y Callon. Sobre el primero, sostiene que el principio de simetría de evaluar bajo los mismos criterios a las teorías aceptadas como verdaderas y a las rechazadas como falsas lleva al relativismo. Del segundo afirma que al convertir diluye el concepto de agencia en la red de agentes humanos y no-humanos hasta volverlo inservible y que acusa un constructivismo extremo. Bourdieu ve un abuso del concepto de agencia, justamente porque la agencia requiere un mínimo de consciencia. La teoría del Actor-Red de Latour y Callon afirma que los fenómenos sociales (y también científicos) se producen mediante redes de “actantes” humanos y no humanos (instrumentos de todo tipo, desde objetos hasta textos) y que tienen capacidad de agencia equivalente. Toda la estabilización de los hechos científicos es el producto de una traducción de la red hacia nuevas inscripciones (datos, teorías, etc.). Al respecto, Bourdieu tiene una posición bastante ácida con la obra de Callon sobre situar en “el mismo plano a los pescadores, las vieiras, las golondrinas y el viento, en tanto que elementos de un «sistema de agentes»” (Bourdieu 2003:59). Continúa diciendo: “No puedo dejar de experimentar al llegar aquí cierta sensación de malestar ante lo que acaba de hacer: por un lado, no querría conceder a esa obra la importancia que ella misma se otorga y arriesgarme de ese modo o contribuir, a mi pesar, a su valorización llevando el análisis crítico más allá de lo que ese tipo de texto merece” (Bourdieu 2003:59).

Para Bourdieu, estos enfoques operan como “golpes de efecto” (efecto de radicalidad) cuyo éxito depende de la novedad y radicalidad de las afirmaciones, independientemente de su adecuación a la realidad. Además del problema conceptual, Bourdieu advierte una cuestión política. Al disolver la agencia humana en redes que igualan humanos y no humanos, la teoría debilita la posibilidad de crítica social, pues oscurece las relaciones de poder específicas.

Según Bourdieu, la estructura de las relaciones objetivas entre los agentes determina lo que cada uno puede hacer, lo que además está dado por la autonomía del campo, y que conserva una lógica propia que, aunque administrada socialmente, “no es completamente social”. En palabras del francés: “Al contrario de lo que hace creer un constructivismo idealista, los agentes hacen los hechos científicos e incluso, en parte, el campo científico, pero a partir de una posición en éste que no hicieron y que contribuye a definir sus posibilidades e imposibilidades” (Bourdieu 2012:78). De este modo, no es posible que los científicos “creen” los hechos como afirman Latour y Woolgar (*La vida en el laboratorio*), porque están condicionados por la lógica del campo, herederos de una estructura que no es enteramente social, pero tampoco completamente externa.

Este planteamiento deja abierta la cuestión de cómo se relacionan las construcciones científicas con la naturaleza. Un pasaje esclarecedor aparece en *Le champ scientifique*, donde asevera que la “verdad” determina la portación de capital simbólico. La construcción de capitales es un proceso



social cuyo arbitrio representa relaciones de poder. Bourdieu no sacrifica esta lógica estructural ni siquiera frente a sus críticas al constructivismo. Sin embargo, nunca resuelve del todo la relación entre los criterios de verdad, la realidad externa y las condiciones sociales de producción del conocimiento.

Autores como John Searle han señalado esta laguna. Bourdieu oscila entre reconocer una lógica interna de la ciencia y reducir la verdad a un subproducto de las luchas del campo. Por supuesto que Bourdieu no ofrece una discusión epistemológica sobre los criterios de verdad, no tendría por qué, pero tampoco define cómo la verdad como *illusio* no solo participa de las pugnas que se disputan alrededor del campo y cómo la verdad de lo dicho en las reglas del campo se construye bajo criterios de adecuación entre el discurso científico y el mundo, que a fin de cuentas es inherente a las reglas del campo.

De esta forma, al no haber una explicación profunda sobre esta regla, Bourdieu participa de una suerte de constructivismo moderado. Aunque la ciencia como campo autónomo tiene un conjunto de normas definidas alrededor de una tradición histórica, cuando nos detenemos en los planteamientos puramente sociológicos de la pugna por los diferentes capitales y el prestigio, se necesita una explicitación de por qué el prestigio va más allá del campo social, al establecerse sobre la base del éxito de las teorías postuladas en el sentido de la mejor explicación posible a los problemas planteados, pues las luchas dentro del campo parten también porque las teorías victoriosas (y el prestigio que sigue a sus creadores) deviene de su adecuación con el mundo, éxito explicativo y capacidad predictiva. Así, se deduce que la objetividad científica, lejos de ser una propiedad intrínseca de los productos, surge como efecto de una estabilización de las relaciones estructurales, lo que supondría una explicación solo sociológica de la ciencia.

Desde una perspectiva epistemológica, esta ontología del campo se traduce en un constructivismo gnoseológico débil, que reconoce la mediación social de los criterios de verdad, sin que esto derive hacia una forma de relativismo, del cual Bourdieu fue crítico, pues para él los hechos científicos tampoco son construcciones arbitrarias, pero sí están condicionadas por la estructura del campo. El conocimiento científico se produce a través de operaciones cognitivas que son a la vez racionales y socialmente situadas. De ahí su insistencia que asuma la necesidad de una reflexividad, pues al comprender la propia posición en el campo se puede analizar cómo las estructuras sociales determinan cuáles visiones adquieren legitimidad y cuáles no. De allí que la verdad, más que corresponderse al discurso científico, suponga una movilización de capitales simbólicos en un espacio de competencia, como cualquier otro campo.

Conclusión

En cuanto a la ontología social, el concepto de *habitus* es central para comprender la posición estructuralista del autor francés. Aunque esta idea se inscribe en la tradición de la dialéctica marxista, la crítica de Archer es que no da cuenta de los procesos, las relaciones entre individuos y estructuras y cómo emergen los cambios en el proceso. Desde el punto de vista epistemológico, de las teorías de Bourdieu se desprenden una especie de tercera vía que niega el normativismo mertoniano, ligado al realismo de las entidades, por considerarlo una explicación sobre el “deber ser” científico que no se ancla en las relaciones de poder que surgen en todo campo social, de la que la ciencia no escapa. No puede haber normas internas puras, aunque el *ethos* mertoniano formaría parte de la *illusio*, sobre todo en el compromiso metafísico con la verdad.



Por otra parte, Bourdieu se presenta como un crítico de las tradiciones constructivistas fuertes, al considerar que la propuesta de reflexividad del programa de la Escuela de Edimburgo lleva a un relativismo del que se deduce que al estudiar bajo los mismos criterios las teorías aceptadas como verdaderas de las rechazadas, tales criterios no funcionarían como demarcatorios en el sentido tradicional de la objetividad científica. Otro tanto para la ontología que se desprende de las teorías del actor red, que terminan dotando de agencia a los objetos en su relación con los humanos. La agencia reside en la volición.

Sin embargo, se debe considerar el problema constructivista al que lleva la idea de verdad como *illusio* del campo, relacionadas a las reglas autónomas de la ciencia, pero que a fin de cuentas también están relacionadas con pugnas sociales. Si bien, declara que lo hecho en la ciencia no es ni arbitrario ni mero producto de disputas políticas, tampoco la verdad se entiende en relación con la tradición que revela criterios de demarcación, adecuación, a propiedades intrínsecas de las teorías, a su éxito explicativo, etc., sino a las luchas por el capital simbólico. Aunque reconoce que las teorías triunfan por su adecuación al mundo, explica ese triunfo mediante la dinámica social del campo, lo que conduce a una ontología relacional y a un constructivismo gnoseológico débil.

Agradecimientos

Este artículo se hizo bajo auspicio del GSADI, Grupo de Sociología Analítica y Diseño Institucional de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1979). Les trois états du capital culturel. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (30), 3-6. https://www.persee.fr/doc/ars_0335-5322_1979_num_30_1_2654
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2012). *Los usos sociales de la ciencia*. Nueva Visión.
- Chakravartty, A. (2011). Scientific realism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-realism/>
- Kuhn, T.S. (1971). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
- Martin, O. (2003). *Sociología de las ciencias*. Nueva Visión.
- Mascareño, A. (2008). Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica. *Revista de Sociología*, 22, 217-256. <https://revistadesociologia.uchile.cl/index.php/RDS/article/view/14492>
- Merton, R. (2002). *Teoría y estructuras sociales*. Fondo de Cultura Económica.
- Perales, I. (2006). Bourdieu o el «caballo de Troya» del estructuralismo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 115(1), 69-100. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.115.69>
- Pignuoli, S. (2018). De la crítica a la sociología conflacionista al realismo crítico morfogenético en Margaret Archer. *Cinta de Moebio*, (63), 297-313. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2018000300297>

Recibido el 6 ene 2026

Aceptado el 25 feb 2026