



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

*“LA CONSTRUCCIÓN DE SABER A NIVEL SOCIAL:
CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN INDIVIDUALISTA DE LA TEORÍA DE
CONOCIMIENTO MODERNA”*

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

SANDRA RAMOS AMÉZQUITA

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. ADRIANA MURGUÍA LORES



México D.F.

Verano del 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer todo el apoyo brindado para realizar este proyecto a mi familia- biológica y no biológica- la cual me ha enseñado que el amor incondicional existe, mi mayor logro en el desarrollo del proyecto. Gracias.

Contenido

AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCIÓN	5
I. CAPÍTULO PRIMERO.....	30
1.1 Definición de saber platónico	32
1.2. ¿Por qué al afirmar: “p es verdadera”, se parte de una concepción objetiva de la realidad?	35
1.3. ¿De qué manera una realidad objetiva se vincula con el individualismo de la teoría de conocimiento?	37
1.4 Primeras críticas a Platón	39
II. CAPÍTULO SEGUNDO	49
2.1. La visión de saber de Villoro	49
2.1.1. Creencia: “S cree que p”	50
2.1.1.1. Para conformar creencias se necesita aprehender objetos	52
2.1.2. “S tiene razones objetivamente suficientes para creer que p”	54
2.2. Razones objetivamente suficientes para creer y la construcción del saber	61
2.3. Saber y verdad	63
2.4. Falibilidad del saber.....	65
III. CAPÍTULO TERCERO	67
3.1. Teoría sociológica de campo y habitus de Pierre Bourdieu	69
3.1.1. Objetivismo ó objetividad de primer orden	75
3.1.2. Subjetivismo ó objetividad de segundo orden	79
3.1.3. Estructuras, campos y habitus	85
3.1.4. Espacio social y campo	89
3.1.5. Habitus	94
3.1.6. Reflexividad de Bourdieu	104
3.2. Razones objetivamente suficientes, habitus y campos	106
3.2.1. Creencias que garantizan éxito en la realidad y su relación con los habitus y campos de Bourdieu	109
3.2.1.1. Los habitus y campos construyen la realidad compartida de la comunidad epistémica....	111
3.2.1.2. Creencias que generan éxito en la realidad	116

CONCLUSIÓN	120
BIBLIOGRAFÍA	134

Introducción

La visión de la cual parte la presente tesis de licenciatura sostiene que el saber es un fenómeno social, es decir, las categorías de entendimiento se construyen socialmente. Por lo mismo, se parte de la premisa que el saber es un fenómeno unitario entre el mundo social y el sujeto que se encuentra dentro del mismo. Así, el presente escrito desea resaltar la importancia de la mediación entre el análisis epistémico y sociológico. En el texto se sostiene que no es posible tener sujetos aislados en de la consolidación de saber, al mismo tiempo que no es posible compaginar comunidades¹ sin tomar en cuenta a los sujetos que la constituyen. Así, se desea enfatizar la mediación entre ambos factores en la compaginación de saber, es decir, la importancia del sujeto en la consolidación saber de conocimiento y la importancia de la comunidad a la cual el sujeto forma parte. De esta manera, tanto el sujeto como la comunidad se encuentran en una dependencia recíproca, generando una mediación de lo particular – la circunstancia específica del sujeto- con lo general – la comunidad de la cual forma parte.

Se mencionó que se parte del supuesto de que el saber es un fenómeno unitario entre el sujeto y la comunidad a la cual se pertenece. No obstante, por motivos analíticos, separaremos el presente análisis de saber en dos ámbitos: uno epistemológico y otro sociológico. Con el análisis epistemológico se desea desarrollar la forma por la cual justificamos nuestro saber, mientras que en el ámbito sociológico se desea desarrollar la pregunta acerca de cómo conocemos. En la epistemología y la sociología lo anterior ha sido

¹ Cuando se hace alusión a las razones suficientes para una comunidad epistémica, se hace referencia a la validez de las razones que tiene el sujeto *S* dentro de su comunidad. En otras palabras, se refiere al éxito que tendrá *S* en la realidad, la cual es dada en tanto logra ser compartida por los otros miembros de su comunidad¹. A este tipo de comunidad se le denomina comunidad epistémica. Una comunidad epistémica está conformada por sujetos epistémicos que tienen la posibilidad de juzgar, afirmar o refutar una creencia con pertinencia. Un sujeto epistémico es una persona que tiene un número limitado de razones y creencias condicionadas por su momento histórico, lo cual le hace generar un marco conceptual en el cual estarán basadas sus razones teóricas. Así, una comunidad epistémica es el conjunto de sujetos epistémicos que comparten las mismas condiciones para generar razones objetivamente suficientes. En el presente ensayo se utilizara la noción de comunidad como una comunidad epistémica desde el punto de vista de Luis Villoro.

desarrollado ampliamente, sin embargo en el presente escrito la manera como se desarrollará la noción acerca de que las categorías de entendimiento se desenvuelven socialmente será por medio de un diálogo entre dos autores específicos, el primero de ellos es Luis Villoro y el segundo Pierre Bourdieu. La teoría epistémica generada por Villoro acerca de la definición de saber muestra claramente la justificación de saber, es decir, responden a la pregunta ¿Cómo justificamos nuestro saber? Mientras tanto, la teoría sociológica de Bourdieu pueden ser de utilidad para abarcar el cuestionamiento acerca de ¿Cómo conocemos? En particular dialogaremos con la categoría de *marco conceptual* de Villoro y la *armonización de la experiencia* de Bourdieu. El diálogo entre estos dos pensadores es particularmente interesante debido a que en ambos casos se observa al saber como una mediación entre la comunidad y el sujeto. Igualmente, desde ambas perspectivas, las regularizaciones del saber se dan por medio del movimiento de los sujetos, de manera que las “leyes” o patrones del saber se medían gracias a la movilización de los agentes. De esta forma, ambos autores observan al saber como una actividad práctica, de manera tal que observan a la situación concreta del saber. Es debido al fondo epistémico que comparten estos autores –observar a la consolidación de saber como una actividad práctica realizada por sujetos dentro de una comunidad- que podemos poner a dialogar a los mismos. De esta manera, dentro del presente texto primero se realizará un análisis de la construcción de saber a nivel epistémico retomando las ideas de Luis Villoro para analizar cómo justificamos el saber. Lo interesante dentro de su desarrollo de saber es el análisis epistémico acerca de cómo los sujetos consolidan saber objetivamente suficiente y qué papel desarrollan las comunidades epistémicas² de los sujetos dentro de la consolidación de este saber. No obstante, Villoro sólo menciona cómo el sujeto logra desarrollar saber y el papel imprescindible de las comunidades epistémicas, pero nunca menciona cómo es que el saber se desarrolla dentro de las comunidades epistémicas, cuál es su papel y cómo desenvuelven al saber. Para afrontar esta cuestión, una forma de complementar el desarrollo epistémico de Villoro es introducir la teoría sociológica de Pierre Bourdieu, en particular sus nociones de *habitus* y *campos*. Gracias al uso de dichas nociones dentro de la teoría epistemológica de Villoro, se logra concretizar aún más su propuesta en una actividad

² Comunidad epistémica como la descrita anteriormente.

práctica. En otras palabras, debido al uso de las nociones de *habitus* y *campo* de Bourdieu, se puede complementar la propuesta epistemológica de Villoro puesto que se logra comprender un poco más cómo y de qué forma se consolida un saber dentro de una comunidad epistémica, es decir, cómo concretamente en una comunidad se consolida el saber como una actividad práctica. En cierta manera, podría mencionar que las aportaciones de Bourdieu en tanta a la consolidación de conocimiento nos aportan una base empírica para el análisis epistémico, ya que se están tomando en cuenta determinados factores sociales de la actividad práctica de los sujetos cómo delegados importantes en la consolidación de conocimiento.

Por otro lado, la forma por la cual se realizará la vinculación entre la justificación del saber con las maneras en las que consolidamos este saber, es decir, entre los autores presentados –para desarrollar una mediación entre los sujetos y la comunidad a la cual pertenecen- será por medio de algunas ideas desarrolladas por la epistemología naturalizada de W.V. Quine (1974). En otras palabras, debido a que es de nuestro interés realizar una mediación entre los sujetos que producen saber y la comunidad en la que es producido el mismo –entre lo particular y lo general-, se hará uso de la epistemología naturalizada como puente entre la teoría epistémica de justificación de saber de Luis Villoro y la sociológica de Pierre Bourdieu. Dicha epistemología naturalizada aboga por una base empírica para el análisis del conocimiento. La mencionada base, desde el punto de vista de Quine está dada gracias a la psicología, no obstante estudios posteriores al autor han considerado no sólo la psicológica sino también la histórica, sociológica entre otras. En el presente escrito se quisiera resaltar el aspecto sociológico como base empírica para el análisis de la consolidación de conocimiento al mismo tiempo que se le observa como la herramienta o puente para generar el vínculo entre la justificación de saber de Villoro con la teoría sociológica de Bourdieu. Así, se mostrará el desarrollo epistémico de Villoro en tanto a la consolidación y justificación de saber y se intentará concretizar el mismo como una actividad práctica y empírica utilizando las nociones de *habitus* y *campo* de Bourdieu. La conexión entre estos dos ámbitos será facilitada gracias al uso de algunas nociones desarrolladas por la epistemología naturalizada. Con ello se podría considerar que se está realizando una posible naturalización de la epistemología de Villoro integrando las

nociones sociológicas que nos puedan ayudar al entendimiento del desarrollo del saber en situación concretas, observando al saber como una actividad práctica y con resultados empíricos en el mundo social. Sin embargo, es importante aclarar que las ideas de la epistemología naturalizada serán sólo utilizadas a manera de herramienta para vincular la teoría epistémica de Villoro y la sociológica de Bourdieu, no se desea adentrar en las críticas presentadas a esta epistemología. Pese a ello, mencionaremos a manera general y brevemente los postulados de la epistemología naturalizada de W.V. Quine para tener lograr tener un referente con respecto a su teoría de conocimiento.

Epistemología naturalizada

Dentro del artículo “Naturalización de la epistemología”, W.V. Quine (1974) afirma que una de las tareas de la epistemología es la fundamentación de la ciencia. Varios pensadores han afirmado que la fundamentación de la ciencia se encuentra en los datos sensibles. Desde el punto de vista de la epistemología naturalizada la relación entre la epistemología y las ciencias naturales es muy cercana y directa. Desde la perspectiva de Quine, se considera que los resultados de la ciencia pueden ser de gran utilidad para comprender el razonamiento humano en la consolidación de preguntas epistemológicas. Particularmente, observa que interesante analizar los receptores sensoriales por las cuales el sujeto decodifica u obtiene información del medio exterior. Es decir, el análisis de la estimulación de los receptores sensoriales del hombre al momento de producir contacto con su medio externo.³ Con ello a lo que se refiere Quine es al uso de la psicología para comprender los procesos por los cuales pasa el ser humano al decodificar la información de su mundo, evitando generar teorías en torno a la construcción de conocimiento. Es decir, considera de mayor pertinencia analizar el hecho mismo por el cual el hombre conoce, sus

³ Sin embargo se podría afirmar si la tarea de la epistemología es analizar la validez de los fundamentos de la ciencia empírica, sería contradictorio que se hiciera uso de la psicología para realizar lo anterior, ya que la misma psicología es una ciencia empírica que no podría llevar a cabo la tarea de la epistemología. No obstante, afirma Quine que en este sentido lo que se busca es la conexión entre la observación del sujeto y la creación de la ciencia por parte del mismo. Por ello, es pertinente utilizar todas las herramientas posibles para comprender tal proceso, incluso herramientas aportadas por las ciencias empíricas (Quine, 1974: 101).

procesos psíquicos, cognoscitivos, empíricos y concretos de la mente, que especular acerca de la forma por la cual creemos que conocemos, es decir, un análisis epistemológico tradicional en donde no se tome en cuenta los procesos cognoscitivos por las cuales pasa el sujeto al momento de construir conocimiento.

Si todo lo que esperamos es una reconstrucción que vincule la ciencia a la experiencia por procedimientos explícitos, más débiles que la traducción, entonces parecería más sensato apelar a la psicología. Mejor es descubrir cómo se desarrolla y se aprende de hecho la ciencia que fabricar una estructura ficticia que produzca un efecto similar (Quine, 1974: 104).

Desde la visión de Quine, la tarea de los filósofos se ha abocado a la traducción del conocimiento en términos lógico-matemáticos y observacionales. Con ello lo que se ha logrado es que los enunciados formulados por los mismos no tengan consecuencia empírica en el mundo, lo cual se ha considerado como una fuerte debilidad de la epistemología. No obstante, desde la perspectiva del autor, la introducción de la psicología ayuda a la epistemología a sopesarse como una rama de conocimiento que si tiene que ver con el mundo empírico en donde el hombre habita, convirtiéndose dicha epistemología en una rama de la ciencia natural.

[...] la epistemología todavía sigue, si bien con una nueva formulación y un estatuto clarificado. La epistemología [...] entra simplemente en línea como un capítulo de la psicología, y, por tanto, de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, a saber, el sujeto humano físico [...] La vieja epistemología aspiraba a contener, en un sentido, a la ciencia natural; la construiría, de alguna manera, a partir de datos sensibles. La epistemología en este nuevo planteamiento está, por el contrario, contenida en la ciencia natural, como un capítulo de la psicología (Quine, 1974: 109-110).⁴

⁴ “Investigamos cómo el sujeto humano, que es objeto de nuestro estudio, postula los cuerpos y proyecta su física a partir de sus datos, y apreciamos que nuestra posición en el mundo es, justamente, igual a la suya. Nuestra propia empresa epistemológica, por lo tanto, y la psicología, de la cual constituye un capítulo, y la totalidad de las ciencias naturales, de la cual constituye una parte de la psicología, todo ello es nuestra propia construcción o proyección a partir de estimulaciones parecidas a la que asignamos a nuestro sujeto epistemológico. Hay, pues, un contenido recíproco, si bien en diferentes sentidos: de la epistemología de la ciencia natural y de la ciencia natural en la epistemología” (Quine, 1974: 110).

Así, la epistemología se convierte en una rama de la ciencia natural puesto que se aboca al estudio de los procesos cognitivos del sujeto al momento de producir conocimiento, cómo piensa, qué procesos surgen en su mente, cuáles son los estímulos, cómo los recibe, de qué manera son procesados entre otros. Por ello, dentro de esta nueva visión sobre la epistemología, el proceso de la observación se le puede entender como una estimulación de los receptores sensoriales, desde la perspectiva de Quine será a dichos receptores sensoriales a los que les colocaremos principal atención para el análisis epistemológico sobre la creación de conocimiento en el humano físico. Así, lo que nos interesará en este sentido es el proceso que genera la estimulación sensorial, la cual debe de ser una que no cuente con información acumulada previamente, es decir, que sea un proceso en donde podamos analizar lo más puramente posible examinando únicamente el proceso de estimulación sensorial sin que otro tipo de información afecte el estudio. A lo anterior Quine lo denominó *sentencia de observación*.

[...] las sentencias de observación son sentencias que, en nuestro aprendizaje del lenguaje, están máximamente condicionadas por estimulación sensorial concurrente más bien que por información colateral almacenada [...] una sentencia es una sentencia de observación si todos los veredictos sobre ella dependen de estimulación sensorial presente y no de información almacenada que vaya más allá de lo suficiente para la comprensión de la sentencia [de esta forma] una sentencia de observación es aquella sobre la que todos los hablantes de una lengua dan el mismo veredicto cuando se da la misma estimulación concurrente [es decir] no es sensible a diferencias de experiencia pasadas dentro de la comunidad hablante (Quine, 1974: 113-114).

De esta forma, para tener una *sentencia de observación* es necesario que todos los miembros de una comunidad estén de acuerdo bajo una cierta estimulación. Para poder ser parte de dicha comunidad, Quine considera suficiente una fluidez de diálogo en donde los participantes de la misma logren comunicarse.⁵ De igual forma, dentro de las *sentencias de observación* no existe posibilidad de subjetividad puesto que la definición misma de dicho concepto incluye un acuerdo intersubjetivo en donde se expresa que la estimulación es

⁵ No obstante, también admite que existen grados de fluidez en la comunicación dependiendo de comunidad a comunidad.

concordante para cada uno de los miembros de la comunidad perteneciente. Dichas *sentencias de observación* son de hecho la base de la semántica ya que la misma nos ayuda a comprender la dualidad entre un concepto y una doctrina, entre saber lo que una sentencia significa y si dicha sentencia es en efecto verdadera, “las sentencias de observación son el receptáculo de evidencias para las hipótesis científicas” (Quine, 1974: 117). Así la *sentencia de observación* desde la perspectiva de Quine es de suma importancia debido a que es la herramienta que ayuda al aprendizaje de los significados, es por medio de la misma como los mismos significados obtendrán coherencia, es decir, dentro del proceso cognitivo, por ello se considera parte importante de la semántica.⁶

De esta manera, se pretende introducir a la psicología dentro del análisis epistemológico, de manera tal que el mismo se convierte en una rama de las ciencias naturales, puesto que se abocará al análisis de los procesos cognitivos de la mente. Esto es una respuesta a la tendencia de “minimizar el papel de la evidencia y acentuar el relativismo cultural” (Quine, 1974: 115) que muchos filósofos han tenido con respecto a los análisis epistemológicos. Así, lo que pretende Quine es darle cierta importancia a la evidencia materia por la cual la epistemología es creada, es decir, incorporar al mundo concreto, a los resultados de la ciencia como factores importantes en la creación o desarrollo de los análisis epistemológicos. La ciencia, el mundo materia y las explicaciones epistemológicas no se encuentran desligadas completamente. Sin embargo, es importante mencionar que dentro del presente escrito se desea utilizar a las ideas de la epistemología naturalizada relacionadas con el análisis de una base empírica del conocimiento. De manera tal que se pueda tomar en cuenta a las factores sociales como agentes importantes en la

⁶ Dicha *sentencia de observación* puede ser relacionada con la noción de *marcos conceptuales* de Villoro y la *armonización de la experiencia* de Bourdieu debido a que se encuentran basados en cierta intersubjetividad entre los miembros de una comunidad. En este sentido Quine hace referencia a la intersubjetividad entre la interpretación de una estimulación por parte de los agentes de la comunidad. No obstante, a pesar de que lo anterior puede ser un puente entre el *marco conceptual* de Villoro y la *armonización de la experiencia* de Bourdieu, en el presente escrito sólo se desea retomar la idea acerca de la necesidad de base empírica del conocimiento dentro del análisis epistémico, haciendo alusión a la posibilidad de obtener una base sociológica empírica que nos haga entender cómo se desarrolla un saber dentro de una comunidad epistémica. Pese a ello, lo anterior no significa que puede llegar a ser pertinente analizar la conexión entre las nociones de los autores de la forma anteriormente descrita, sólo que dentro del presente escrito no se desarrollará lo anterior a detalle.

intervención y consolidación de conocimiento dentro de una comunidad. De esta forma, se desea hacer uso de la epistemología naturalizada como un puente entre la teoría epistémica de Villoro y la sociológica de Bourdieu para sostener que existe una mediación entre el sujeto que consolida conocimiento con la comunidad a la cual pertenece. No obstante, en este sentido es importante señalar que la incorporación de la teoría epistémica de Villoro y la sociológica de Bourdieu es sólo una manera por la cual se puede entender el vínculo antes mencionado, existen muchas otras formas por las cuales se puede y se ha entendido la conexión entre el mundo individual y el social. Por ello se considera pertinente hacer una breve reseña acerca de las maneras por las cuales se ha llevado a cabo el anterior análisis para tener en mente que existen otros caminos alternativos por las cuales la situación señalada por la presente tesis ha sido abordada.

Debate sobre la explicación social del conocimiento

En la introducción del libro *La explicación social del conocimiento*, León Olivé (1985) afirma que el conocimiento es un hecho social. Comenta que hoy en día muchos filósofos consideran que es importante analizar el origen y carácter social de ideas o reflexiones filosóficas. No obstante, se considera que la filosofía del conocimiento aún conlleva un papel primario en el análisis del conocimiento como en ámbitos de problemas de justificación y validez, análisis del concepto de verdad y racionalidad, clasificación de conocimiento entre otros, mientras que la sociología de conocimiento ocupa uno secundario como los problemas de origen, causa y efecto de los resultados del conocimiento. Lo mismo sucede cuando se reflexiona acerca del conocimiento científico. Generalmente se considera que la filosofía de la ciencia tiene mayor pertinencia en el análisis de construcción de conocimiento como es el caso de la estructura de las teorías científicas ó la naturaleza de la explicación científica. No obstante, también se admite que existen ámbitos en donde la sociología de conocimiento es pertinente como es el caso de la influencia de los intereses políticos en la creación y promoción de conocimiento, ó el predominio de descubrimientos científicos en sistemas de valores, costumbres o creencias de una sociedad (Olivé, 1985: 7-8).

A la anterior forma de pensar León Olivé le llamará posición *tradicional* la cual hace una clara diferenciación entre el conocimiento filosófico y el científico. Dentro de esta posición *tradicional* el papel de la sociología de conocimiento se enmarca únicamente en la explicación causal de las creencias sin adentrarse en la justificación del conocimiento. De esta manera, la posición *tradicional* delimita el campo de acción de la sociología del conocimiento. No obstante, el autor no se encuentra en completo acuerdo con dicha delimitación tajante del análisis del conocimiento puesto que considera que el mismo:

[...] es un producto social, y que tiene un enlace mucho más amplio de lo que la visión tradicional ha aceptado, y por ende la demarcación entre filosofía y ciencia empírica, entre teoría del conocimiento y sociología del conocimiento, no admite un trazo simple y tajante. Particularmente, no debe hacerse en términos de la dicotomía heredada entre origen y justificación de conocimiento (Olivé, 1985: 9).

De esta forma, Olivé afirma que la división entre las maneras de analizar el conocimiento no debe de ser tan tajantes. En la posición *tradicional* se considera que la filosofía se encarga de la justificación de las creencias, mientras que la sociología del conocimiento se aboca al origen del conocimiento. Dentro de la perspectiva de Olivé dicha división no es necesaria puesto que tanto la justificación de conocimiento como el análisis de su origen pueden ser complementarios mutuamente, de manera tal que el contexto de las creencias ayuden a comprender la justificación de las mismas, quiénes son las personas que la realizan, frente a quiénes y para qué. No obstante, al argumentar lo anterior, el autor no pretende aseverar que la teoría de conocimiento necesita ser modificada para introducir análisis sociológicos, psicológicos o empíricos. Lo que pretende afirmar es que la división entre teoría de conocimiento a manera de justificación de creencias y la sociología del conocimiento como análisis del origen de creencias no debe de ser tan tajante (Olivé, 1995: 9).

En pocas palabras [...] los análisis filosóficos sobre los problemas del conocimiento deben estar tan empapados de los científicos, como éstos requieren de los primeros y que, en suma, la mutua dependencia es tan fuerte, que uno puede legítimamente poner en duda la utilidad y validez de una distinción tajante entre epistemología y sociología del conocimiento [...] lo anterior [no pretende que una ocupe a la

otra] [...]. Más bien [...] propone la superación de los modos en que ambas han sido comprendidas y practicadas de hecho, por un nuevo enfoque que justificadamente pueda decir que integra en un mismo marco categorial una posición epistemológica y una teoría social a partir de las cuales sea posible analizar casos concretos (Olivé, 1985: 9).

De esta forma, desde la posición *tradicional* del conocimiento no hay cabida para el desarrollo de la sociología del conocimiento. Según esta percepción, el único conocimiento es el que se genera gracias a un análisis epistemológico basado en creencias verdaderas y justificadas. En el ámbito sociológico lo único pertinente es realizar una *sociología del error* en donde se reflexione acerca de por qué ciertas creencias consideradas verdaderas son falsas. Sin embargo, dicha posición *tradicional* no prohíbe que se realice un análisis causal de las creencias, sino que sostiene que “es incorrecto tratar de explicar creencias verdaderas por referencia a factores sociales causales” (Olivé, 1985: 12).

Desde la perspectiva de Olivé, para la posición *tradicional* la sociología del conocimiento es pertinente en el análisis del origen y función del conocimiento, así como analizar el conocimiento socialmente relevante. Al mismo tiempo, la sociología de la ciencia se aboca a la organización y distribución del conocimiento científico. No obstante, la posición *tradicional* afirma que la sociología no es pertinente para el análisis de la forma y contenido de conocimiento, así como tampoco el análisis de las verdaderas de una creencia. “Los problemas acerca de la validez de los razonamientos, de la verdad de las proposiciones y la justificación de las pretensiones de saber se consideran fuera del alcance legítimo de la sociología” (Olive, 1985: 10). Sólo cuando una creencia es falsa se utiliza a la sociología para analizar por qué dicha creencia fue observada como verdadera dentro de un contexto social e histórico específico. No obstante, mientras el conocimiento sea aceptado como verdadero, la posición *tradicional* considera que la sociología no es pertinente debido a que “la justificación racional para que sean admitidos dentro de un universo de creencias de un contexto histórico-social particular es el hecho mismo de que sean verdaderas” (Olivé, 1985: 10). Con ello, la posición *tradicional* considera al conocimiento como una creencia verdadera y justificada, por lo cual no es necesario indagar en la verdad de las creencias, puesto que su justificación se encuentra en el campo de saber al cual pertenece, por ello, una explicación sociológica causal no es necesaria,

puesto que para justificar la veracidad de las creencias sólo se necesita de un análisis filosófico o epistémico ausente de un marco conceptual sociológico.⁷

Como habíamos mencionado, la posición *tradicional* considera pertinente a la sociología sólo en los casos en donde se demuestra que una creencia considerada verdad resulta falsa. Lo anterior se debe a que se contempla que la sociología analiza de manera diferente la justificación de la creencia de lo que haría la epistemología. Sólo la epistemología podrá dar cuenta de la justificación de las creencias, si las mismas resultan falsas se deberá a una “inadecuada aplicación de los procedimientos y cánones de justificación dentro del campo el saber en cuestión” (Olivé, 1985: 11). Pero se elimina la posibilidad de que la creencia pudiera ser verdadera en un momento dado y falsa después. Es así como sólo en el caso que una creencia observada como verdadera fuera falsa, la sociología puede ser pertinente. No obstante, dicha sociología de acuerdo con la posición *tradicional* no puede involucrarse con el contenido de las creencias de su justificación, puesto que al saber que es falsa se entiende que fue inadecuadamente justificada. Se considera que las razones para dicha inadecuada justificación son resultado de la introducción de factores sociales que bloquearon la racionalidad de los sujetos, por lo que no lograron observar que dicha creencia era desde un comienzo falsa. Analizar y resaltar dichos factores sociales es la tarea de la sociología del conocimiento de acuerdo con la posición *tradicional*. Por ello, desde esta postura, el análisis sociológico del conocimiento no tiene pertinencia en el análisis de nociones como verdad, validez, racionalidad entre otras. No obstante, de acuerdo con Olivé, la pertinencia de la sociología del conocimiento va más allá de un análisis de errores de creencia, desde su perspectiva los problemas de contenido y forma de conocimiento también pueden ser analizados sociológicamente, al igual que las nociones de verdad, validez y racionalidad. La distinción entre este nuevo tipo de análisis es la medida en la cual la sociología es pertinente. Existen dos tipos de corrientes, la primera afirman que la sociología debe de involucrarse en la explicación

⁷ “Cuando nos encontramos con un conocimiento auténtico, su justificación corresponde precisamente al campo del saber al cual pertenece. Dada esa justificación, seguramente de acuerdo con normas claramente establecidas en ese campo, no hay por qué indagar más. La explicación de que se asuma esa creencia se encuentra en la justificación misma de su verdad” (Olivé, 1985, p. 11).

causal sobre ciertas creencias en un contexto social, mientras que la segunda afirma que la sociología “puede dar cuenta del contenido y la forma de creencias y conocimiento” (Olivé, 1985: 13). Desde esta última perspectiva se considera que el conocimiento sólo puede ser analizado dentro de un marco teórico social, es decir, sólo dentro de un marco conceptual de una teoría social.

De esta manera, existe un amplio debate acerca de la introducción de la sociología del conocimiento dentro del análisis epistemológico. No obstante, dentro del presente escrito se utilizara sólo una estrategia de análisis de las múltiples existentes. Particularmente, para argumentar que la sociología tiene pertinencia en el análisis epistemológico del saber, se retomara la definición de saber de Luis Villoro junto con los *habitus* y *campos* de Pierre Bourdieu. Específicamente nos interesa compaginar la noción de *marco conceptual* de Villoro junto con la *armonización de la experiencia* de Bourdieu para sostener que en la visión de saber de Villoro el mundo social adquiere gran importancia, ya que los *habitus* y *campos* son los responsables de consolidar la realidad compartida socialmente por la comunidad epistémica, gracias a la consolidación de dicha realidad la comunidad podrá construir saberes, juzgar creencias y consolidar razones objetivamente suficientes para creer. Esto se debe a que la realidad creada por los *habitus* y *campos* generan bases de referencia comunes para la comunidad mejor conocidos como *marcos conceptuales* –Villoro- ó *armonización de la experiencia* –Bourdieu.

No obstante, a pesar de existir una trayectoria que ha incorporado a la sociología en los análisis epistémicos, sería pertinente mencionar por qué dentro del presente texto se hace uso de sólo dos visiones acerca de la epistemología y la sociología, es decir, partiendo de la idea que existen varios caminos de investigación desarrollados que incorporan a la sociología con el análisis epistémico ¿Por qué retomar particularmente las ideas de Villoro y Bourdieu? En primero lugar será conveniente mencionar que el presente trabajo utiliza como punto de referencia la definición tradicional de saber que desarrolló la teoría de conocimiento moderna. Dicha definición de saber ha sido sostenida a lo largo de la historia de la filosofía occidental –aunque con considerables refutaciones- y se origina en la teoría de conocimiento platónica. Según Luis Villoro, en gran medida, la filosofía occidental se ha enfocado en el análisis del conocimiento proposicional. Éste se define como un hecho que

se encuentra expresado por medio de una proposición. Esta concepción de conocimiento o saber ha sido prevaleciente a lo largo de la historia de la filosofía occidental, desde la tradición helénica hasta el presente. Al mismo tiempo, de acuerdo con el autor, dentro de los análisis desarrollados por la filosofía, el tema del saber es el que ha creado uno de los mayores consensos generales. Por ello, en la teoría de conocimiento, la mayoría de los filósofos concuerdan en que el concepto de saber se sustenta en su análisis tradicional, el cual se remonta al Teetetes y Menón de Platón (Villoro, 1982: 14). De igual manera, León Olivé sostiene que el concepto de saber desarrollado por Platón ha sido el que ha tenido mayor injerencia en la historia de la filosofía occidental hasta el presente, en particular dentro de la teoría de conocimiento moderna, a pesar de tener fuertes modificaciones (Olivé, 2000: 159-160). Por estas razones, se considera que el concepto de saber tradicional desarrollado por Platón ha generado un parte aguas en la tradición filosófica y por ello es el punto de partida dentro del presente escrito.

Así, la definición tradicional de saber⁸ desarrollada por Platón ha contribuido de manera ejemplar en el desarrollo del pensamiento occidental, razón por la cual se le ha observado como el punto de partida tradicional para el análisis de conocimiento en el presente trabajo. No obstante, también ha desarrollado objeciones pertinentes. Las críticas desarrolladas por Luis Villoro son muy adecuadas en este sentido ya que, utilizando la misma lógica por la cual la definición tradicional de saber – ó definición tripartida- es desarrollada, Villoro crítica sus supuestos. Es decir, utilizando los mismos elementos y herramientas con los cuales la definición de tripartida es generada, Villoro señala las debilidades que encuentra sin incorporar nuevas elementos a la definición.⁹ Lo anterior genera una crítica puntual a la definición tradicional de saber utilizando los propios argumentos que la definición utiliza, es decir, se generan críticas pertinentes sin necesidad de salir fuera del marco de pensamiento. Señalando las críticas específicas que Villoro observa en la definición tripartita y las posibles limitaciones a las cuales se podría llegar si

⁸ La definición tradicional de saber también puede ser llamada definición platónica de conocimiento ó definición tripartita.

⁹ Es decir, utilizando la lógica que la definición tradicional de saber utiliza Luis Villoro enfoca las posibles debilidades sin utilizar elementos externos a la definición.

se ignoran las mismas, Villoro reformula una nueva definición de saber en donde se evita caer en las dificultades que observa en la definición platónica. Con lo anterior, elimina la incorporación de una *realidad objetiva* o absoluta como punto de referencia para el desarrollo de saber e incorpora a las comunidades epistémicas como factor importante para la consolidación de saber. Con lo anterior lo que genera Villoro es que se deje de hacer alusión a una *realidad objetiva* en la definición de saber y se integre una visión de realidad como una *realidad sabida*¹⁰. Al mencionar lo anterior incorpora a los sujetos como otro factor importante para determinar la certeza o veracidad de un saber, a diferencia de la definición tradicional de saber desarrollada por Platón en donde la veracidad de un saber no depende de los sujetos, sino de una realidad externa y objetiva que contiene la verdad¹¹. Dentro del presente escrito, la incorporación del sujeto dentro de la constitución de la certeza de un saber junto con las comunidades epistémicas, son factores de interés debido a que da pie a un posible análisis sociológico de conocimiento. De esta forma, la razón por la cual se consideran pertinente la teoría epistémica de Villoro es debido a que realiza un análisis y crítica puntual de la definición tradicional de saber, de manera que se remonta a las nociones más antiguas pero aún utilizadas de saber por parte de la teoría de conocimiento moderna –aunque con fuertes críticas- y la reformula para evitar las limitaciones de la antigua definición. De esta forma, realizada un análisis puntual de la definición tradicional de saber remontándose a los orígenes de la definición de saber de la filosofía occidental, gracias a lo anterior se puede observar los orígenes de la definición de saber y cómo se constituyen y critican puntualmente los enunciados que conforman a la definición. Por estas razones se considera pertinente la teoría epistemológica de Villoro, puesto que retoma los orígenes del saber occidental y los critica puntualmente cada uno de sus premisas utilizando los propios conceptos de la definición integrando la importancia de los sujetos en la consolidación de saber junto con las comunidades epistémicas de las cuales forman parte. Lo anterior genera un cambio de percepción de realidad de una *realidad*

¹⁰ A lo largo del primer y segundo capítulo se explicará a detalle en qué consiste la definición tradición de saber y de qué forma Villoro desarrolla sus críticas al respecto. Igualmente, mencionaremos la propuesta de definición de Villoro y cómo la misma incorpora a las comunidades epistémicas como factor imprescindible en la constitución de saber.

¹¹ Dicha idea será desglosada dentro del primer capítulo.

objetiva – la señalada por Platón- a una *realidad sabida* integrada por Villoro, modificación imprescindible para la integración del análisis sociológico dentro de la epistemología. De esta forma, es pertinente Villoro debido a que analiza al saber desde sus orígenes. Al mismo tiempo, es importante mencionar que dentro del presente escrito, cuando se haga alusión a la noción de “realidad” se entenderá como *realidad sabida*¹².

Como fue mencionado, Villoro realiza críticas y modificaciones pertinentes a la definición tradicional de saber incorporando al sujeto dentro como factor importante en la consolidación de saber y la comunidad a la cual pertenece¹³. Con ello, da pie a la posibilidad de incorporar al análisis sociológico dentro del desarrollo de saber ya que se sostiene que el sujeto y la comunidad constituyen un papel importante en la consolidación de saber, es decir, se integra la participación del sujeto y su comunidad. Con ello también se está aludiendo a la posibilidad de tomar en cuenta una base empírica con la cual el sujeto consolida saber. No obstante lo anterior no lo menciona Villoro, el mismo se queda sólo en la incorporación del sujeto y la comunidad en la definición de saber, pero nunca menciona cómo los mismos desarrollan el mismo. En este sentido parece conveniente introducir las nociones de *habitus* y *campo* desarrolladas por Bourdieu con respecto a la consolidación de una comunidad, ya que nos pueden ayudar a comprender cómo una comunidad epistémica es construida, tarea que no realiza Villoro al integrarlas dentro de su definición de saber. A lo largo del tercer capítulo se desarrollará la idea acerca de que la construcción del saber dentro de comunidades epistémicas se da gracias a los *habitus* y *campos* creados por las mismas. El papel de los mismos es consolidar la *realidad socialmente compartida*, indispensable para la formación de razones objetivamente suficientes para creer dentro de una comunidad epistémica. A lo largo de la introducción hemos mencionado que nos interesa hacer un diálogo entre estos dos autores, particularmente interesa poner a discutir dos conceptos: el *marco conceptual* de Villoro y la *armonización de la experiencia de*

¹² A menos que se mencione que es una *realidad objetiva* como la desarrollada por Platón o *realidad absoluta* dada *a priori* entendida como una realidad en sí y por sí misma.

¹³ Dentro de la definición tradicional de saber se parte de la existencia de una *realidad objetiva* que el sujeto no puede alterar. Por ello, dentro de esta definición, el papel del sujeto es sólo describir la realidad que se le presenta, por lo que no ejerce un papel significativo en la constitución de saber ya que el mismo sólo participa como el traductor que describe cómo es dada la realidad.

Bourdieu. Ambas nociones hacen referencia a la intersubjetividad entre los sujetos de una comunidad como parámetro de entendimiento entre los mismos, de manera que dicha intersubjetividad generará el marco de referencia por el cual los sujetos pueden sostenerse para desarrollar saberes objetivos sin el temor de generar nociones privadas de la vida o subjetivas. Villoro nos muestra cómo las comunidades y los sujetos realizan un papel importante en la constitución del saber pero no nos muestra cómo lo anterior se lleva a cabo. La tarea de los *habitus* y *campos* es justamente consolidar una realidad compartida socialmente que será la base por la cual se podrán desarrollar conceptos como el *marco conceptual* y la *armonización de la experiencia*. Gracias a las nociones de *habitus* y *campos* de Bourdieu se puede comprender cómo las comunidades epistémicas de Luis Villoro consolidan a una *realidad socialmente compartida* para generar intersubjetividad entre los sujetos epistémicos pertinentes de dicha comunidad. Con esta *realidad socialmente compartida* se logran desarrollar la intersubjetividad abogada por el *marco conceptual* y la *armonización de la experiencia*. De esta forma, la razón por la cual se utiliza la teoría sociológica de Pierre Bourdieu es debido a que se considera que logra complementar aspectos que la teoría epistemológica de Villoro no contempla. De esta forma, se logra hacer un diálogo interesante entre ambos autores para aclarar cómo se consolida el saber dentro de comunidades epistémicas tomando en cuenta una base empírica utilizada por los sujetos como referencia para actuar en su mundo. Dicha base empírica es entendida como una base social que funciona como punto de referencia para generar intersubjetividad entre la comunicación de los sujetos pertenecientes a una comunidad. En cierta forma, lo anterior se compagina con las ideas de Quine acerca de su *sentencia de observación*, en donde menciona que se tiene un acuerdo entre los sujetos de una comunidad con respecto a la interpretación que se tiene con respecto a una estimulación específica. Dicho acuerdo genera intersubjetividad entre los participantes desarrollando diálogos posibles entre ellos y eliminando posibles interpretaciones subjetivas. No obstante, es importante recordar que dentro del presente escrito se quiere utilizar a la epistemología naturalizada como puente entre las teorías de dos autores, por ello, se desea retomar la idea acerca de la necesidad de una base empírica para el análisis del conocimiento. Por ello se hace uso de las nociones de *habitus* y *campos* de Bourdieu puesto que los mismos nos pueden aportar dicha base empírica para comprender cómo las

comunidades epistémicas consolidan saber. De esta forma, las razones por las cuales se considera pertinente la teoría sociológica de Pierre Bourdieu y no otra es debido a que sus nociones de *habitus* y *campos* ayudan a generar una base empírica para comprender cómo las comunidades epistémicas de Luis Villoro consolidan saber.

Ideas a sostener dentro del texto

Hemos señalado que el objetivo principal del texto es generar un diálogo entre dos nociones específicas de la teoría epistémica de Villoro y la sociológica de Bourdieu: *marco conceptual* y *armonización de la experiencia*. El enlace entre estos dos conceptos se desarrolla gracias a las comunidades epistémicas de Villoro y la concretización ó creación de una base empírica por la cual se puede estudiar el saber generada por los *habitus* y *campos* de Bourdieu. Dichas nociones generan la creación de una *realidad socialmente compartida* que propician la formación de *marcos conceptuales* y *armonización de la experiencia*. Lo anterior se puede llevar a cabo gracias a la introducción de la naturalización de la epistemología desde ámbitos sociológicos¹⁴. De esta forma, teniendo en mente los objetivos principales del presente trabajo, se quisiera presentar algunos cuestionamientos para involucrar al lector dentro de la discusión, al mismo tiempo que se puede entender algunas de las motivaciones por las cuales se desarrolla el presente trabajo: ¿Por qué creemos en lo que creemos? ¿Por qué razón justificamos las creencias que soportamos? ¿Cómo llegamos a creer en nuestras creencias? ¿Tienes nuestras creencias repercusiones en nuestra vida cotidiana? ¿Existe alguna relación entre nuestras formas de vida y las creencias que comunitariamente aceptamos? ¿Nos observamos como sujetos pasivos o activos dentro de la consolidación de conocimiento? ¿Qué tanto poder y responsabilidad tenemos en la construcción del mismo? ¿De qué manera afecta nuestras creencias la forma de vida de otros sujetos? ¿Existe alguna conexión entre nuestros quehaceres en la vida cotidiana, el tipo de creencias que defendemos y las formas de vida tanto propias como ajenas? Dichos cuestionamientos serán de gran utilidad para volver

¹⁴ A diferencia de la naturalización de la epistemología tradicional que toma en cuenta a la psicología como punto de partida. Dentro del presente texto se intenta colocar a la sociología en el papel de la psicología.

más comprensible la lectura del presente texto, puesto que el lector puede crear una posición al respecto y debatir con el texto las creencias que defiende. Con ello, la lectura podría transformarse en una discusión enriquecedora entre el lector y el texto y, de esta forma, al generar cuestionamientos y debatir ideas, también se puede generar nuevo conocimiento. Es decir, a partir del confrontamiento de ideas, podemos construir nuevo tipo de conocimiento y crecer como seres humanos, ya que, retomando las de Villoro el mundo del otro es de interés debido a que representa también mi mundo (Villoro, 1982:78-79).

No obstante, a pesar que uno de los deseos del presente trabajo es hacer obvia la relación entre el conocimiento creado y defendido por una comunidad con las formas de vida que la misma sostiene, debido que el presente escrito es una tesis de licenciatura, se tratará de enfocar dicha relación en un ámbito particular y acotado de la construcción de saber. De esta forma en el primero capítulo se sostendrá el argumento acerca que: *La concepción de saber prevaleciente en la teoría de conocimiento moderna adolece de un fuerte individualismo, donde las necesidades y circunstancias sociales, así como su construcción histórica no son considerados.* Para lograr sostener dicho argumento, primero se mostrará el concepto de saber que la teoría de conocimiento moderna desarrolla. En este primer apartado se desea mostrar los orígenes de los cuales parte la definición de la teoría de conocimiento y cuáles son los argumentos de fondo que defiende. Por ello, se hace referencia a la teoría platónica de conocimiento. Al contemplar los argumentos más profundos, se pasará a debatir las repercusiones que los mismos tienen en la conceptualización de saber y cuáles posibles consecuencias se logran deslumbrar en el mundo social. De esta forma, primero se argumentará que dicha noción de saber hace referencia a una *realidad objetiva* u *absoluta* y que esta misma realidad genera cierto individualismo en la creación de conocimiento dentro de la definición tradicional. Después de argumentar que la definición tradicional de saber está basada en una *realidad objetiva* independiente del sujeto y que dicha noción de realidad genera individualismo en la consolidación de saber, se pasará a mostrar las críticas desarrolladas por Luis Villoro con respecto a dicha noción de saber.

Mostradas las principales críticas de Villoro con respecto al saber platónico, en el segundo capítulo se sostendrá el siguiente argumento: *En la visión de Villoro es difícil*

entender el saber fuera de las dinámicas sociales. Lo anterior se debe a que dentro de estas mismas dinámicas se define el conocimiento en la concepción de este autor. Por lo mismo, el concepto de saber desde esta perspectiva no puede ser entendido fuera de las dinámicas sociales, puesto que el mismo depende de ellas. Debido a lo anterior, dentro del presente capítulo se argumenta que el mundo social es de gran importancia en la consolidación de saber en la visión de Villoro. Para poder sostener lo anterior primero se desarrollará la definición de saber sostenida por dicho autor. Dentro de la misma, se muestra cómo la definición de saber de Villoro hace alusión a la sustitución de saber individualista platónico por la construcción social del mismo. Así, el segundo capítulo tomará como referencia la definición de conocimiento de Villoro y se desglosará para su mayor comprensión, de tal forma que se logre entender su definición de saber y cómo éste logra tomar en cuenta el quehacer del hombre, sus circunstancias históricas, sociales y la construcción del conocimiento a nivel comunitario. Para hacerla más comprensible, cada proposición de la misma será desarrollada. Por ello, primeramente se explicará a qué se refiere Villoro cuando afirma: “S cree que p ”. Más tarde se dará paso a la explicación acerca de qué significa contar con “razones objetivamente suficientes para justificar que p ” y su relación con la construcción de saber a partir de comunidades epistémicas. Sin embargo, a pesar de haber desarrollado la cómo se justifica el saber en la visión de Villoro, es pertinente en este sentido cuestionarse los siguientes aspectos ¿Cómo consolidamos el saber? ¿Es necesario tomar en cuenta las circunstancias sociales y estructuras históricas para consolidar un saber? ¿Cuáles son las razones que nos orillan a concebir la importancia de estos factores? ¿Qué argumentos podemos aportar para sostener que la realidad no se nos presente de manera a priori? ¿Es realmente el hombre el responsable de la construcción de su realidad? Ante los cuestionamientos acerca de la forma como consolidamos el saber, Bourdieu desarrolla argumentos que nos podrán ayudar a esclarecer algunas inquietudes. Gran parte de los cuestionamientos planteados se desarrollan dentro del tercer capítulo.

Dentro del tercer capítulo se pretende defender la idea de que: *La construcción del saber dentro de comunidades epistémicas se da gracias a los habitus y habitus creados por las mismas. El papel de los mismos es consolidar la realidad compartida socialmente, indispensable para la formación de razones objetivamente suficientes para creer dentro de*

una comunidad epistémica. Para desarrollar el anterior argumento, el tercer capítulo se encuentra dividido en dos secciones. La primera desarrolla brevemente las ideas principales de Pierre Bourdieu con respecto sus análisis sociológicos, particularmente sus ideas relacionadas con el *habitus* y el *campo*. En la segunda sección se vincula la definición de saber desarrollada por Villoro con los conceptos de *habitus* y *campos* de Bourdieu. En particular, se muestra la relación entre la generación de razones objetivamente suficientes para creer y los *habitus* y *campos*. Dentro de esta última sección se vinculará la relación entre los *marcos conceptuales* de Villoro junto con la *armonización de la experiencia* de Bourdieu. Dicha vinculación logra ser posible gracias a la *realidad compartida socialmente* que consolidan tanto los *habitus* como el *campo*, generando una base empírica socialmente construida por la cual se puede analizar cómo se consolida saber dentro de las comunidades epistémicas de Villoro.

Por último, se desarrollaran las conclusiones en donde se argumentará la relevancia y necesidad del acercamiento de la teoría de conocimiento moderna al análisis sociológico. Para realizar lo anterior, se hace uso de las críticas y propuestas que genera la epistemología naturalizada a la epistemología tradicional.

Límites de la tesis presentada

Presentadas las ideas generales que serán argumentadas dentro del texto, es importante aclarar las limitaciones que el mismo presenta. En primer lugar, es importante señalar que la presente tesis pretende realizar un análisis conceptual acerca de la noción de saber de la teoría de conocimiento moderna. Para realizar lo anterior se desea retomar la definición tradicional de saber desarrollada principalmente por la teoría de conocimiento platónica, ya que la misma es el punto de partida por el cual se ha desarrollado la teoría de conocimiento, además que de esta forma se puede observar cómo ha evolucionado la definición tradicional de saber.¹⁵ Por ello, sólo critica esta particular definición de saber, no

¹⁵ Igualmente, debido a que se trata de una tesis de sociología, se quiere partir de las nociones básicas de la teoría de conocimiento para lograr obtener noción y conocimiento de ellas para lograr comprender los conceptos básicos por los cuales se desarrolla la teoría de conocimiento moderna desde un comienzo. La

se adentra en análisis de saber basados en otras nociones, únicamente la platónica y por tanto, sólo la visión occidental de saber. De esta forma, en la presente tesis se parte de la noción de saber dada como:

“S saber p si y sólo si:

- 1) S cree que p
- 2) ‘ p ’ es verdadera
- 3) S tiene razones suficientes para creer que p ” (Olivé, 2000, p. 163)

Al mismo tiempo, el concepto de realidad objetiva criticada en el escrito, se basa sólo en la visión platónica del mundo. Es decir, en las visiones que el pensador sostiene en referencia a una realidad *a priori*. La crítica que realiza el presente escrito en referencia a dicha visión de realidad se sostiene sólo en referencia al análisis del concepto de saber. Es decir, sólo se critica el concepto de realidad objetiva en tanto se relaciona con la definición de saber. Por ello, el texto no pretende debatir la existencia de tal realidad, sólo su relación con la construcción de saber. En particular, se pretende señalar la relación entre la existencia de una realidad objetiva y cómo la misma puede afectar el papel del sujeto en la consolidación de saber, es decir, a partir de la definición de realidad se define el papel del sujeto como agente activo o pasivo en la construcción de saber. No obstante, como ha sido señalado, no se busca criticar o defender la existencia de una realidad objetiva en sí misma, sólo en relación al concepto de saber de occidente. Así, en el texto la discusión de la existencia de una realidad objetiva no es prioridad, sino únicamente su relación con el saber.

Igualmente, existen múltiples críticas realizadas a la noción platónica de conocimiento. Sin embargo, en el presente escrito, se hace uso de las críticas realizadas por Luis Villoro debido a que; en primer lugar, parte de la definición tradicional de saber occidental; en segundo, critica puntualmente las premisas sostenidas por dicha definición y

comprensión de dichas nociones serán de utilidad para futuros proyectos de investigación puesto que se logrará tener una noción generadora sobre los conceptos elementales de la teoría de conocimiento moderna.

justifica el por qué de sus críticas utilizando elementos que la misma definición utiliza y; en tercer lugar, dentro de su crítica justifica la integración de las comunidades sociales en la construcción de saber, es decir, utilizando las herramientas de la definición tradicional de saber –es decir, la definición platónica- integra a las comunidades epistémicas. Lo anterior se debe a que el argumento central de la presente tesis es sostener que en la construcción de saber la sociedad juega un papel importante, por lo que las ideas de Villoro resultan de gran utilidad en este sentido. De esta manera, se utilizan las principales críticas de Villoro para abolir la noción tradicional de saber. Con ello se busca poder utilizar la definición de saber de Villoro para argumentar que la sociedad tiene fuerte influencia en la consolidación de saber, por ello, el texto pretende basarse sólo en las aportaciones realizadas por Luis Villoro en este respecto. De esta forma, la definición de saber que se utilizará como alternativa a la definición tradicional de saber será:

“S sabe que p si y sólo si:

- 1) S cree que p
- 2) S tiene razones objetivamente suficientes para creer que p ” (Villoro, 1982, p.175).

Igualmente, para lograr argumentar de qué forma las comunidades construyen saberes, se puede hacer uso de bastas teorías sociológicas. Sin embargo debido a la amplitud de las mismas se prefirió acotar dichas formas únicamente al uso de *habitus* y *campos* de Bourdieu. En este sentido, los aspectos más relevantes son la construcción de una *realidad socialmente compartida* por la comunidad epistémica. Lo anterior se explica a partir de *habitus* y *campos*, no obstante, debido a que en una comunidad epistémica pueden existir múltiples *campos* en donde se desarrollan saberes, de manera genérica no podríamos argumentar qué tipo de capital se encuentra en juego en cada *campo* de conocimiento. Por ello, en el presente capítulo nos enfocaremos únicamente en la consolidación de una realidad compartida por parte de *habitus* y *campos* para generar razones objetivamente suficientes en una comunidad epistémica, no adentraremos en los distintos tipos de *campos* de conocimiento existentes ni de su capital en juego. De esta forma, el aspecto que se quisiera resaltar, es la construcción de una *realidad socialmente*

compartida en contraposición a la realidad objetiva planteada por la definición tradicional de saber.

Por último, dentro de las conclusiones se hace uso de las críticas e ideas de la epistemología naturalizada para sostener la pertinencia de que la teoría de conocimiento moderna se acerque a las teorías sociológicas. Con ello se intenta retomar la idea acerca de la necesidad de una base empírica por la cual se pueda analizar a la epistemología, ya que se considera que tanto Villoro como Bourdieu observar a la actividad de la creación de conocimiento como una actividad práctica, en donde se busca una mediación entre la actividad del sujeto y la de la comunidad. Igualmente, desde ambas perspectivas, las regularizaciones del saber se generan por medio del movimiento de los sujetos, de manera que las “leyes” o patrones del saber se medían gracias a la movilización de los agentes. Por ello se afirma que en la visión de los autores se observa al saber como una actividad práctica de forma que se toma en cuenta la situación concreta del saber, es decir, la situación empírica en donde se desarrolla el mismo. Es debido al fondo epistémico que comparten estos autores –observar a la consolidación de saber como una actividad práctica realizada por sujetos dentro de una comunidad- que podemos poner a dialogar a los mismos y la epistemología naturalizada nos puede ayudar en este sentido debido a su propuesta acerca de generar un base empírica por la cual se pueda analizar el saber. No obstante, se quisiera retomar dicha base empírica en función de bases sociológicas, es decir, en vez de involucrarse en la discusión acerca de la necesidad de la psicología dentro de análisis epistémicos, se desea utilizar a la sociología. Igualmente, existen muchas críticas realizadas a la epistemología naturalizada, sin embargo dentro del presente texto no se pretende adentrar en tales discusiones puesto que sólo se quiere utilizar sus críticas a la epistemología tradicional que realiza la epistemología naturalizada y su incorporación de los resultados empíricos dentro de la construcción de conocimiento puesto que con ello, también es posible incorporar los resultados sociológicos en el análisis del conocimiento.

Conceptos a definir antes de comenzar la lectura

Es importante definir ciertos conceptos que serán utilizados ampliamente dentro del texto para que no sean confundidos a lo largo de la lectura. El primero de ellos es el concepto de comunidad epistémica. Una comunidad epistémica está conformada por sujetos epistémicos que tienen la posibilidad de juzgar, afirmar o refutar una creencia con pertinencia. Un sujeto epistémico es una persona que tiene un número limitado de razones y creencias condicionadas por su momento histórico, lo cual le hace generar un marco conceptual en el cual estarán basadas sus razones teóricas. Por ello, una comunidad epistémica es el conjunto de sujetos epistémicos que comparten las mismas condiciones para generar razones objetivamente suficientes (Villoro, 1982: 145-147).

El segundo concepto que se quisiera definir es objetividad. Por objetividad entenderemos lo que se encuentra fuera de la visión privada de la vida, es decir, lo que puede ser percibido y entendido por más de un sujeto. A lo anterior se le conoce por medio del término intersubjetividad. Cuando un conjunto de sujetos epistémicos es pertinente para juzgar la verdad de una creencia, se le denomina intersubjetividad. Ésta intersubjetividad es un criterio de objetividad porque valida cierta creencia con el apoyo de una comunidad. Es decir, se juzga una creencia con independencia de las consideraciones personales que tenga un sujeto en particular, ya que se trata de una comunidad en conjunto la que realiza la tarea. De esta manera, entenderemos el término de objetividad como la intersubjetividad entre sujetos en una comunidad epistémica (Villoro, 1982: 150-151).

El tercer concepto que se desea definir es el de realidad objetiva. Por realidad objetiva o absoluta se entiende una realidad en sí y por sí misma independiente del sujeto, por lo que acontece dentro de esta realidad se desarrolla a expensas del sujeto. Dicha realidad objetiva es la que aspira en la definición tradicional de saber y la que es criticada dentro del presente escrito. No obstante, si no se explicita que se habla de una realidad objetiva y sólo se menciona el concepto de realidad, se debe de entender como una realidad sabida. Es decir, si no se menciona explícitamente dentro del texto que se habla de una realidad objetiva, cualquier otra referencia a una realidad será entendida como una realidad sabida. Por realidad sabida nos referimos a la realidad que el sujeto puede percibir gracias a sus procesos cognoscentes, aquella realidad que si depende de la actividad del sujeto puesto que es a través del sujeto como la misma puede ser entendida.

El cuarto concepto que se quisiera aclarar es *marco conceptual*. Un *marco conceptual* es el responsable de ofrecer las herramientas necesarias a los sujetos epistémicos para que se consoliden creencias que no dependan de juicios personales. Es decir, los *marcos conceptuales* son los responsables de generar objetividad en las creencias debido a que le dan acceso a todos los sujetos pertinentes a las razones teóricas comunes. Es decir, le da las bases necesarias a los sujetos para que logren comprender una creencia; las herramientas necesarias para inferir su origen; que no se consoliden de forma privada y uno de los utensilios necesarios para poder convertirse en sujetos epistémicos pertinentes.

Por último se quiera aclarar a qué nos referiremos por la *armonización de la experiencia*. Por *armonización de la experiencia* nos referimos a la generación de un “mundo de sentido común” para los sujetos o agentes sociales. Este “mundo de sentido común” se da gracias a la incorporación de la historia en los *habitus*, en donde se logre generar un consenso sobre las prácticas realizadas de manera tal que se obtenga cierta *armonización de las experiencias*, lo que podría asegurarnos semejanzas en las prácticas. Con ello, también podemos asegurar que las prácticas que realicemos serán entendidas por la comunidad, al mismo tiempo que aseguramos la comprensión de las prácticas realizadas por la comunidad hacia nosotros.

CAPÍTULO PRIMERO

Argumento a sostener:

La concepción de saber prevaleciente en la teoría de conocimiento moderna adolece de un fuerte individualismo, donde las necesidades y circunstancias sociales, así como su construcción histórica no conllevan un papel de importancia.

El concepto de saber dentro de la teoría de conocimiento moderna adolece de un fuerte individualismo ya que no toma en cuenta las circunstancias sociales que contribuyen en la producción de conocimiento. Esto se debe en gran medida a que la anterior teoría se encuentra basada en la teoría platónica de conocimiento, que sostiene que la noción de saber es dada gracias a la descripción por parte del sujeto individual de una realidad objetiva. Dicha realidad objetiva dentro de la noción de saber, tiene directa vinculación con el individualismo expresado por la teoría de conocimiento, ya que plantea el concepto de saber basado en una realidad absoluta que no es modificable por el hombre.

De lo anterior se deduce que el hombre no es capaz de llegar a tener injerencia en la constitución de la realidad y, por tanto, tampoco del saber. Así, el sujeto no adquiere responsabilidad sobre la construcción tanto de la realidad como del saber. Por ello, los métodos mediante los cuales el sujeto se aproxime a la descripción de la realidad objetiva para conformar saberes, no tendrán relevancia, ya que el mismo no tiene ningún tipo de injerencia sobre la realidad lo que hace que sus formas de aproximación no sean de importancia. De esta manera, el individualismo dentro de la teoría de conocimiento moderna es justificado, pues la realidad a la que se aspira no depende en ningún sentido del sujeto cognoscente.

Lo anterior se debe en gran medida a la manera en la cual se encuentra definido tradicionalmente el concepto de saber. Dicha definición se encuentra basada en una concepción tripartita del mismo, dada de la siguiente forma:

Un sujeto S sabe p si y sólo si:

- 1) “ S cree que p ”
- 2) ‘ p ’ es verdadera
- 3) S tiene razones suficientes para creer que p ” (Olivé, 2000, p. 163)

En el presente escrito, prestaremos especial atención al enunciado: “ p es verdadera” dentro de la definición tripartita; puesto que se considera que gracias a dicha afirmación, se logra atribuir al concepto de saber la descripción de una realidad objetiva. Dicha premisa es la responsable de promover un fuerte individualismo dentro de la definición de saber, ya que argumenta la existencia de una realidad objetiva independiente del sujeto y al cual éste debe de aspirar para generar saber. Gracias a la afirmación de esta realidad absoluta, los métodos¹ por los cuales el sujeto se aproxima hacia la realidad son irrelevantes, ya que, por ser la realidad objetiva, en nada puede modificarla él sujeto. De esta forma, se da cabida a la posibilidad de generar conocimiento de manera individual, pues las formas de aproximación no modificarán los resultados obtenidos de la descripción de la realidad. Gracias a la afirmación del enunciado “ p es verdadera” dentro de la definición tradicional de saber, el individualismo dentro de la teoría de conocimiento moderna es justificado, puesto que desde un principio se parte de la idea de que la construcción social de conocimiento no es considerada. Así, es el sujeto aislado es quien genera conocimiento gracias a la descripción de una realidad objetiva y absoluta.

Por las anteriores razones, la construcción social de la realidad y del conocimiento no adquiere importancia alguna, ya que la realidad existe de manera predeterminada y es el

¹ Será pertinente aclarar que, debido a que la realidad se contempla como absoluta en la modernidad, en ciertas visiones de occidente se asume como garantía única y universal a las reglas del método científico. Las formas individuales de los sujetos no adquieren importancia, siempre y cuando estén basadas en el método científico. Sin embargo, el propósito del presente texto no es adentrar en la discusión del método, sino de la incorporación del mundo social en la constitución de conocimiento.

hombre el responsable de describirla. Es decir, la manera por la cual se puede desarrollar lo anterior no necesita de sustento social, debido a que la definición tradicional de saber sostiene que el mismo sólo se da en la medida en que el sujeto logre describir la realidad objetiva.

A continuación se desarrollará el concepto de saber de la teoría de conocimiento platónica. En esta sección se explicará en qué consiste el antes citado saber y se mostrarán algunas observaciones y objeciones importantes al respecto. En primer lugar, se mencionará la existencia de una realidad objetiva dentro de la definición de saber platónico, en segundo, se relacionará la existencia de dicha realidad objetiva con el individualismo prevaleciente en la teoría de conocimiento. Por último, se retomarán algunas objeciones a la definición tradicional de saber generadas por Luis Villoro, para lograr utilizar su propia definición de saber como una manera de evadir el individualismo de la teoría de conocimiento.

Definición de saber platónico

Como fue mostrado anteriormente, la noción de saber dentro de la concepción platónica está dada por los siguientes enunciados:

Un sujeto S saber p si y sólo si:

- 4) “ S cree que p ”
- 5) p es verdadera
- 6) S tiene razones suficientes para creer que p ” (Olivé, 2000, p. 163)

En donde S corresponde a un sujeto que sostiene un saber y p es la creencia que es sostenida por este sujeto S . De esta forma, dentro del saber platónico se necesita a un sujeto S que considere una creencia p ; dicha creencia debe de ser verdadera para poder ser sostenida por el sujeto S y, al ser verdadera la creencia p , S tiene que tener razones que justifiquen su creencia.

Para comprender con mayor claridad lo anterior es necesario explicar cada uno de los enunciados. Cuando se menciona que “*S* cree que *p*” en el primer enunciado, se quiere decir que para que exista un saber, es necesario que primero se desarrolle una creencia en torno a un objeto o situación. Decir que se sabe algo implica que debe de existir una creencia entorno a lo que se sabe. En otras palabras, cuando se dice que un sujeto *S* sabe algo, implica que este mismo sujeto *S* cree en aquello que sabe. De manera que, todo saber implica una creencia. Sin embargo, no sucede lo mismo de manera inversa. Cuando se tiene una creencia, no precisamente conlleva a un saber, ya que esta creencia puede estar equivocada. Cuando se sabe algo, se tiene certeza de dicho saber, mientras que en una creencia no se tiene completa convicción debido a que no se cuenta con las pruebas suficientes para comprobar su veracidad. Siendo así, un saber conlleva creencias pero las creencias en sí no componen un saber, debido a que estas creencias no ineludiblemente se acoplan a la realidad de forma que las podamos contemplar como verdades. Así, la primera condición del saber es que, para que un sujeto *S* sepa *p*, es necesario que este sujeto *S* primero crea que *p*, por ello la primera proposición se refiere a: “*S* cree que *p*” (Villoro, 1982: 15-16).

El segundo enunciado de la definición de saber hace alusión a la veracidad de la creencia. Así, cuando se menciona “*p* es verdadera”, se refiere a que la creencia debe de constituir parte del mundo del sujeto *S*. Las creencias que se consolidan como verdades en la realidad son denominados saberes. Por ello, la segunda condición para consolidar un saber es que, para que el sujeto *S* sepa que *p*, es necesario que la creencia en *p* corresponda una verdad en la realidad de *S* (Villoro, 1982: 16-17).²

Pese a todo, tener una creencia y considerarla verdadera no conlleva necesariamente una justificación, ya que en muchos casos se puede tener una creencia verdadera por azar. Es decir: no se tiene razones que justifiquen la veracidad de la creencia, sino es por coincidencia que dicha creencia resulta verídica. Por ello, el tercer elemento que necesitamos para conjugar un saber es tener razones que justifiquen la veracidad de la creencia. Esto es a lo que se refiere el tercer inciso al mencionar “*S* tiene razones

² Será la afirmación de este enunciado: “*p* es verdadera”, la que será debatida en este trabajo.

suficientes para creer que p ” (Villoro, 1982: 17). De esta manera es como está definido el saber platónico dentro del diálogo del Teetetes.

A pesar que en el Teetetes se realiza un análisis detallado sobre el concepto de saber, se habla del saber sólo como un aspecto intelectual en donde no se toma en cuenta la relación del saber con el mundo práctico. En el diálogo del Menón Platón describe el concepto de conocimiento de manera parecida a la realizada en el Teetetes, con la ligera variación de que involucra al mundo concreto en la definición. Argumenta que la diferencia entre tener una creencia verdadera y un conocimiento o saber radica en que la primera acierta azarosamente en la realidad y la segunda tiene la certeza de que es verdadera. Al ser el conocimiento un acierto dado en función de razones que lo justifican, el sujeto tiene asegurado su quehacer en la realidad, pues tiene la convicción de que sus actos le darán éxito en la misma por estar justificados. Así, una creencia certera no le da completa seguridad al sujeto S , mientras que un saber le da “atadura” a la creencia con el mundo real, lo que lo convierte en una convicción. Al tener esta convicción, el sujeto S puede estar seguro de que su creencia le será de utilidad en la realidad, es decir, su creencia puede ser una guía dentro de su actuar. Siendo así, en el Menón, se plantea a la creencia verdadera y justificada como una guía acertada para la práctica. La justificación se ve como atadura de creencias a la realidad, lo que nos hace deducir que el conocimiento debe de estar en función de la orientación de las acciones en la realidad. Así es como se relacionan las acciones de un sujeto S con su vida cotidiana (Villoro, 1982: 17-18).

En este capítulo, se sostiene que el concepto de saber privilegiado por la teoría de conocimiento moderna y propuesto por la definición tradicional del mismo, genera una visión individualista del saber. Lo anterior se debe principalmente a la forma de la definición, ya que se considera al saber como la descripción de una realidad objetiva que se presenta ante el sujeto. Este argumento se apoya en el enunciado: “ p es verdadera”. Dicha afirmación sostiene la noción de realidad o verdad objetiva independiente de cualquier sujeto. Según la definición, la realidad debe de ser descrita por el sujeto para configurar un saber. Así, en la definición tradicional, el saber se encuentra en función de la descripción de una realidad objetiva independiente del sujeto y, en esta parte del trabajo, se afirma que esta

definición promueve la generación de una noción individualista alrededor del concepto de saber.

El saber estará basado en una noción de verdad o realidad absoluta independiente del sujeto. Por tanto, éste último no interviene en ningún grado en la construcción de saber: su tarea consistirá sólo en describir lo que en su realidad se presenta, y la descripción de lo acontecido será la noción de saber para el sujeto. Esta definición tradicional que, como se ha señalado se encuentra en Platón, es utilizada por la teoría de conocimiento moderna. No obstante, se preguntará: ¿Cómo la afirmación de la veracidad de p , dentro de la definición tradicional de saber, genera la noción de realidad objetiva? ¿De qué manera esta realidad objetiva influye en la definición de saber para consolidarla como una mera descripción de realidad? ¿De qué forma dicha realidad objetiva da pie al individualismo en la noción de saber de la teoría de conocimiento? Dichos cuestionamientos intentarán ser clarificados en los dos siguientes apartados. En el primero de ellos se señalará con mayor detalle de qué manera se relaciona el enunciado “ p es verdadera” con el desarrollo de una realidad objetiva, ya que su afirmación conlleva la existencia de una realidad dada *a priori*, concepto de realidad señalado en las concepciones filosóficas de Platón. Esta realidad concebida previamente, tiene directa vinculación con la conceptualización del saber individualista que ha prevalecido en la teoría de conocimiento moderna. Por ello, en el segundo apartado se mostrará cómo es que dicha realidad objetiva justifica el individualismo de la teoría de conocimiento moderna.

¿Por qué al afirmar: “ p es verdadera”, se parte de una concepción objetiva de la realidad?

Muchos son los autores que han desarrollado sus ideas con respecto a la realidad objetiva que Platón propone. Entre ellos, León Olivé afirma que los límites de la razón y el entendimiento dentro de la teoría platónica de conocimiento, se dan gracias a una realidad objetiva. A la par, Ernesto Sosa, sostiene que la tradición platónica observa a la realidad de forma objetiva, en donde es sólo la mente la que logra percibirla, al mismo tiempo que no es modificada por ningún pensamiento generado por el hombre. Igualmente, la concepción

de saber dentro de la tradición platónica, según Ulises Moulines, sostiene la idea de que la verdad o la realidad se encuentran estrechamente relacionadas con circunstancias u hechos objetivos, la percepción humana no interviene en la creación de la realidad antes mencionada (Olivé, 2000: 159-160). De esta forma, en palabras de Mario Bunge, “El mundo existe en sí (por sí mismo), o sea, haya o no sujetos cognoscentes” (2000: 41, citado por Olivé).

En otras palabras, el pensamiento platónico concibe a la realidad como si fuera “en sí y por sí misma”, de manera que esta realidad contiene la verdad acerca del mundo. Por lo que se deduce que la realidad tiene una identidad absoluta, sólida, inherente e independiente del quehacer del hombre; por lo mismo éste, para consolidar conocimiento, necesita describir dicha realidad. La anterior idea es reafirmada por Reale y Antiseri cuando afirman que, en la concepción platónica, se hace referencia al alma y a la creación del conocimiento por medio del recuerdo de la misma, ya que la manera por la cual dicha alma logra generar conocimiento, es sólo por medio de la descripción de la realidad que es impuesta ante el sujeto. Así, el conocimiento o la creación de ideas “son realidades objetivas absolutas que, mediante la anamnesis, se imponen como objetos de la mente” (Reale & Antiseri, 1983, p. 138). Es decir: la mente obtiene conocimiento puro independiente de su experiencia previa, a lo que se ha denominado conocimiento *a priori*. Siendo así, la conceptualización de saber en la teoría platónica de conocimiento se encuentra sustentada en la existencia de una realidad absoluta que se debe de describir; concepto que es retomado en la teoría de conocimiento moderna.

Cuando se afirma en la definición tradicional de saber el enunciado: “*p* es verdadera”, se hace alusión a que *p* forma parte de una realidad objetiva, es decir, que es un hecho en el mundo, por lo que se configura como una verdad absoluta pues forma parte de una realidad *a priori*. Todo lo que se presente dentro de esta realidad será verdadero, independiente de la percepción del sujeto. Así, si se afirma que “*p* es verdadera” se dice que dicha creencia es verdadera por existir una realidad que nos muestra verdades. Es decir: cuando se afirma que la creencia *p*, sostenida por el sujeto *S*, es verdadera, se está argumentando que dicha creencia es cierta debido a que se encuentra basada en una realidad objetiva y no existe alguna otra forma de obtener la verdad si no es en base a la

misma. Así, las creencias de S serán certeras en la medida en que se encuentren basadas en la realidad objetiva. Por ello, se sostiene que, por presuponer la existencia de una realidad objetiva ante todo conocimiento y toda existencia, la única manera por la cual el sujeto S logra conocer es describiendo ésta realidad preexistente que contiene la verdad³. De esta forma, p es verdadera siempre y cuando se sostenga que dicha creencia forme parte de la realidad objetiva que da pie a verdades absolutas.

Así, al afirmar la veracidad de p , se sostiene que la realidad existe de manera independiente del sujeto y la misma aparece de una forma en particular, lo cual genera una visión predeterminada de cómo se presentará la misma. Es decir: la realidad sólo aparecerá de una manera en específico y no existe posibilidad de encontrarla de otra forma. Así, si se parte de la idea de una realidad predeterminada a la que el sujeto debe de arribar para describir y consolidar un saber, la construcción social o comunitaria del saber es innecesaria, ya que la realidad se presenta sólo de una forma y no depende en ningún grado de los sujetos que la describan, puesto que es independiente de los mismos.

Después de ilustrar las razones por las que se sostiene que el enunciado “ p es verdadera” configura una realidad objetiva, mostraremos la vinculación entre dicha realidad objetiva y el creciente individualismo de la teoría de conocimiento.

¿De qué manera una realidad objetiva se vincula con el individualismo de la teoría de conocimiento?

Debido a que la teoría de conocimiento moderna es fuertemente influenciada por la definición tradicional de saber, para ésta la noción de realidad objetiva adquiere gran importancia. Al igual que en la definición platónica, sin la existencia de esta realidad, el concepto de saber no adquiriría coherencia en la teoría de conocimiento moderna, ya que el mismo se encuentra en función de la existencia de dicha realidad. Se parte del supuesto de que existe una realidad consolidada y es gracias a su referencia que podemos saber si una creencia es verdadera o no. En este sentido, la tarea del sujeto sólo consiste en describir dicha realidad predispuesta. Siendo así, la noción de saber en la teoría de conocimiento

³ Es decir, como verdad como correspondencia.

moderna depende de una realidad independiente de la misma manera en que la concepción platónica sostiene su saber. Al tener un concepto de realidad objetiva como factor imprescindible en la definición de saber, no se le presta especial atención a las formas de aproximación a la misma, ya que dichas formas de acercamiento no intervienen en la descripción de la realidad. Es decir: dentro de la definición tradicional de saber se incluye la existencia de una realidad objetiva a la cual el sujeto no afecta. Por tanto, el saber estará dado en función del descubrimiento de dicha realidad, no de las formas por las cuales el sujeto se aproxima a ella. La descripción de realidad que realiza el sujeto, en nada depende de que lo haga de manera individual o por medio de un trabajo colectivo, ya que la realidad se presenta de manera objetiva, por lo que las formas de aproximación a ella no influyen en la descripción de la misma. Siendo así, la forma de aproximación no tiene importancia, por lo que es irrelevante si el sujeto se aproxima a esta realidad de forma individual, colectiva o por algún otro medio. Lo anterior da pie a diversas formas de aproximación a la realidad y, en particular, dentro de la teoría de conocimiento moderna, las formas de aproximación que ha desarrollado han permeado la noción de saber con un fuerte individualismo. Así, debido a que la realidad se presenta de forma objetiva y en nada depende del sujeto cognoscente, por tanto, su acción en el mundo no modificará la forma en que la realidad objetiva es presentada.

En pocas palabras, al tener un concepto de saber mantenido en una realidad con las características sostenidas por Platón, se configura una idea individualista sobre el conocimiento. Al ser la realidad absoluta, sólida, inherente e independiente del sujeto; en otras palabras, una realidad objetiva, se generan hechos objetivos que no necesitan de una construcción o soporte social. Olivé lo remarca claramente al mencionar que: “...el (...) sentido ‘objetivo’ (...), que es asumido en toda la tradición platónica, (se sostiene en la idea de que) *una creencia es objetiva porque se refiere a un hecho objetivo*. A la vez, la existencia del hecho en nada depende de algún sujeto, ni individual ni colectivo, ni está dada intersubjetivamente” (Olivé, 2000, p. 160). Consecuentemente, tal realidad objetiva es independiente de las circunstancias sociales, por lo que no se necesita del consenso social o una comunidad que sostenga la construcción de saber. Al no contar con este tipo de soporte, la construcción de saber se basa sólo en la creencia individual de una realidad objetiva independiente de cualquier circunstancia social, por lo que dicha construcción

puede desarrollarse de forma individual; siempre y cuando el sujeto tome como base la realidad objetiva preexistente.

Así, la función del sujeto dentro de esta teoría es sólo la descripción de la realidad, ya que ni sus acciones, pensamientos y circunstancias intervienen en la consolidación de ésta. De esta forma, el sujeto puede comprender la realidad independiente de toda circunstancia social y contexto histórico, siempre y cuando parta del enunciado de que dicha realidad objetiva existe y él solo pueda describirla. En suma, se sostiene que la conceptualización de saber dentro de la teoría de conocimiento moderna adolece de un fuerte individualismo, en el que las circunstancias sociales que configuran la creación de esta creencia no son tomadas en cuenta. En este sentido, existen múltiples críticas realizadas a esta concepción. Nos interesan particularmente las críticas realizadas por Luis Villoro, ya que modifica la definición tripartita de saber eliminando el enunciado “*p* es verdadera”, lo cual afecta directamente el papel del individualismo en la teoría de conocimiento. En este sentido, dicha premisa es sustituida por la construcción de saber por parte de comunidades epistémicas. A continuación, mostraremos tres argumentos por los cuales Villoro no considera pertinente la afirmación del enunciado “*p* es verdadera” dentro de la definición tradicional de saber.

Primeras críticas a Platón

A pesar de que el concepto platónico de saber ha tenido fuerte influencia en la historia de la filosofía occidental, existen varias objeciones a dicha propuesta. En primer lugar, se argumenta que dicha noción de saber se refiere a un visión particular del mundo impulsado por una cultura específica. De acuerdo con Olivé, la realidad teórica es un medio para obtener la verdad ya que ésta genera conexiones entre la realidad y las proposiciones de una creencia. Consecuentemente, la realidad teórica platónica genera vínculos directos con el desarrollo particular de la cultura occidental, por lo que no podría ser denominado un saber universal (Olivé, 2000: 158).

En segundo lugar, dentro de la noción platónica de saber, se argumenta la existencia de una realidad independiente del sujeto y su pensamiento. Lo anterior genera la noción de

saber en relación con la descripción de dicha realidad. Generalmente tal actividad es vista como una llevada a cabo de forma individual. Por tanto, la concepción tradicional de saber, está basada en el descubrimiento de una realidad independiente del sujeto⁴ llevada a cabo de forma particular, en donde el desarrollo colectivo del conocimiento no adquiere un papel de importancia. Por lo mismo, el acceso a la verdad de las cosas podrá ser alcanzado en la medida en que los métodos se ajusten a las condiciones de la realidad independiente y construcción de conocimiento individual. Por todo ello, a pensar de que el saber platónico ha marcado una fuerte influencia dentro del desarrollo de la filosofía occidental, sobre todo dentro de la teoría de conocimiento moderna, existen importantes objeciones que consideran a dicha teoría de conocimiento moderna insuficiente. Entre los autores principales que se quisiera considerar, se encuentra Luis Villoro (1982), quien señala tres importantes impugnaciones dentro de la anterior teoría.

En primer lugar considera que esta definición de saber sólo logra proposiciones infalibles. Con ello quiere decir que si se parte del supuesto que “*p* es verdadera”, cualquier argumento que contradiga esta idea es, desde un principio, falsa. Por tanto, considera más interesante una propuesta de definición de saber en donde no se niegue cualquier argumento en contra de lo propuesto desde un principio, ya que de esta manera se tiene predicho lo que será verdadero y falso. En otras palabras: si en la definición tradicional de saber se asevera que “*p* es verdadera” y se hace referencia a una verdad absoluta, sólo se podrían deducir estipulaciones infalibles. Debido a que la afirmación sobre la veracidad de *p* hace referencia a una verdad absoluta dentro de la realidad, cualquier argumento en contra de dicha afirmación será, desde un principio, negada, pues se cuenta ya con una estructura de realidad que, desde un comienzo, no puede ser modificada por considerarla verdadera. Así, al incluir en la definición tradicional de saber el enunciado “*p* es verdadera”, se está predeterminando que dicha creencia es verdadera desde un comienzo. Siendo así, “Si queremos aplicar el concepto de “saber” a saberes objetivamente justificados pero falibles, no podemos incluir en él la verdad absoluta de lo sabido” (Villoro, 1982:185).

⁴ Con lo que se quiere decir que el sujeto no tiene ningún tipo de inserción en esta realidad y por tanto, tampoco responsabilidad del saber que es configurado dentro de esta realidad, puesto que el sujeto no tiene inserción dentro de esta realidad.

En segundo lugar, Villoro sostiene que al afirmar “ p es verdadera” no se aclara quién es la persona que arguye tal argumento. Al partir de la idea de la independencia de las razones personales del sujeto, es decir, que se trata de una deducción privada de un sujeto en particular, ninguna persona podría afirmar que S sabe, ya que éste es también un sujeto y su concepción del mundo no nos dice necesariamente la verdad.⁵ Es decir, Villoro argumenta que alegar la veracidad de p es una afirmación imprecisa; ya que no se especifica quién es la persona que se encuentra afirmando tal enunciado, es decir, no se menciona quien es S . Al no realizar lo anterior, la veracidad de p puede estar en duda pues no se sabe quién es la persona que argumenta las razones para considerar que p es verdadera (Villoro, 1982: 182).

Igualmente, dicha proposición conlleva a enunciados infalibles y probables desacuerdos en torno a la observación de un hecho visto por varios sujetos distintos. Por estas razones, Villoro considera que la definición sería más precisa si se considera quién realiza esta acción. Si se parte de deducciones privadas de un sujeto S , no se puede afirmar que dicho sujeto sabe, pues su visión del mundo no es necesariamente cierta⁶. Sin embargo, es importante recordar que el concepto platónico de saber se basa en la idea de que existe una realidad absoluta que todas las almas pueden recordar, por ello, dentro de esta teoría, el pensar que las creencias de un sujeto S son verdaderas obtiene coherencia siempre y cuando se encuentren argumentadas gracias a una realidad objetiva.

Por otro lado, existen dos maneras de observar los enunciados que consolidan la definición tradicional de saber. Se pueden concebir a los mismos como interdependientes o independientes entre sí, en particular el segundo y tercer enunciado: “ p es verdadera” y “ S tiene razones suficientes para creer que p ”. Si se observa la definición de saber de estas dos formas, en ambas maneras encontraremos disyuntivas. Si se concibe al segundo y tercer enunciado de manera interdependiente, se llegará a la conclusión de que el segundo enunciado “ p es verdadera” no es necesario. De igual forma, si se conciben de forma

⁵ A menos que se considere que dicha persona tenga una visión omnipotente y, por tanto, tendríamos que argüir la existencia de un Dios en particular. Así, si se parte de este entendimiento de la realidad, se podría argumentar que ésta se encuentra basada en la visión particular de un ser omnipotente y que es esta visión la que utiliza la ciencia moderna para desarrollarse.

⁶ En este sentido, la objetividad para Villoro se encuentra dada al opuesto de la visión privada de un sujeto. Así, se configura la objetividad siempre y cuando exista más de un sujeto que se encuentre de acuerdo con los enunciados que se defienden. Es decir es intersubjetiva.

independiente se llegará a una realidad absoluta inalcanzable para los sujetos. Para aclarar lo anterior primero desarrollaremos la interdependencia entre los dos enunciados señalados.

Si se observa la relación entre los dos enunciados de forma interdependientes, el enunciado “ p es verdadera” es redundante. En otras palabras: si se toma en cuenta la afirmación “ p es verdadera”, se infiere que el sujeto S , al sostener dicho enunciado, tiene razones suficientes para creer que p . Sin embargo, del tener razones suficientes no se sigue que “ S sabe p ”, sólo que “ S está cierto que p ”; ya que otro sujeto con suficiente conocimiento al respecto puede llegar a cuestionar las razones que tiene el sujeto S para validar su creencia en p .⁷ Al mismo tiempo, si “ S cree que p ” y, tiene razones suficientes para creer que p sin tener ninguna alegación por parte de algún otro sujeto epistémico que cuente con razones suplementarias⁸, se podría afirmar que S sabe que p , por lo que afirmar que “ p es verdadera” sale sobrando. Es decir: si S cuenta con razones suficientes para creer que p y no tiene razones suplementarias, el reafirmar que “ p es verdadera” resulta redundante. Esto es lo que sucede si se parte de la idea de que existe una relación de interconexión entre el segundo y tercer enunciado de la definición tradicional de saber, lo cual en principio debería de suceder pues las proposiciones deberían de conectarse de manera lógica para conformar su argumento. De otra forma, se podría refutar que dichas proposiciones no deberían de ordenarse de esa manera, puesto que conjuntamente no obtienen coherencia para definir el concepto de saber (Villoro, 1982: 183).

Por estas razones, si quisiéramos que el enunciado: “ p es verdadera” lograra relacionarse con la tercera “ S tiene razones suficientes para creer que p ”, sin que fuera redundante, deberíamos de observar la relación entre el segundo enunciado y el tercero de forma independiente. De esta manera la veracidad de la afirmación el segundo enunciado sería autónoma del tercero, es decir, en nada dependería la certeza de un enunciado con respecto al otro. De lo que se concluiría que el segundo enunciado logra ser verdadero

⁷ A los sujetos con la suficiente información para cuestionar el saber de algún otro individuo Villoro los llama sujeto epistémico pertinente. Por sujetos epistémicos pertinentes nos referimos a sujetos con razones **objetivamente** suficientes para juzgar, validar o invalidar esta creencia. Es decir, sujetos que tienen el conocimiento adecuado para poder juzgar la validez de cierta creencia o saber (Villoro, 1982).

⁸ Cuando un sujeto con información necesaria y pertinente para poder juzgar el saber de otro critica un saber, se dice que tiene “razones suplementarias”. Dichas razones se refieren a las razones que tengan otros sujetos que sean pertinentes para calificar una creencia o saber. Son personas que tienen el mismo marco conceptual que el sujeto, por lo que pueden juzgar si dicha creencia o saber es verdadera o no. Se entrará a detalle en tanto a esta definición dentro del segundo capítulo.

gracias a sus propias características al igual que el tercero, de manera que no se complementarían uno a otro. Al realizar lo anterior, se está afirmando que el enunciado “ p es verdadera” logra ser efectiva sin que le afecte el enunciado “ S cuenta con razones suficientes para justificar quien p ”, con lo que se sostiene la existencia de una realidad absoluta, donde la verdad de p no depende de ningún sujeto cognoscente. En otras palabras, p logra ser cierta a pesar de las razones que tenga S para justificar p ; es decir, dicha creencia es independiente de las observaciones y juicios del sujeto S . Sin embargo, si realizamos lo anterior, no podríamos aseverar que algún sujeto sabe, pues al ser la veracidad de p independiente de todo juicio de sujeto, ninguno de ellos podría argumentar que sabe por tratarse de una verdad absoluta. Es decir: al ser independiente el segundo enunciado del tercero, la veracidad de p en nada depende de que un sujeto la juzgue como tal, ya que es verdadera por sí misma. No obstante, si es verdadera independiente de todo juicio de sujeto, el mismo nunca podría afirmar que sabe, pues la construcción del saber no depende de él, sólo de la proposición de que p sea parte de una realidad objetiva a la que el sujeto no puede aspirar.

El sujeto no logra aspirar a dicha realidad objetiva debido a que, de acuerdo con Villoro, la manera por la cual el sujeto logra acercarse a la misma es por medio de los juicios que genera. Lo anterior se debe a que, gracias a los juicios que realiza un sujeto, se logra evitar la visión privada de la realidad, lo que elimina la posibilidad de generar saberes subjetivos dependientes de las necesidades particulares de un sujeto. Al utilizar los juicios generados por un sujeto con respecto a la realidad, más de un sujeto puede ser informado acerca del mismo, por lo que la visión privada de este conocimiento puede ser evadida.⁹ Por lo mismo, se dice que el sujeto logra acercarse a su realidad en la medida en que genere juicios en tanto a lo que percibe como realidad, de forma tal que dichos juicios logren ser juzgados por más de un sujeto. Por ello, es sólo por medio de los juicios que genera al momento de describir o descubrir su realidad como el sujeto se logra acercar a la misma de forma objetiva (Villoro, 1982: 179-180).

⁹ Según Villoro (1982), los sujetos no pueden aspirar a esta realidad debido a que la forma por la cual ellos pueden conocer es por medio de los juicios que realizan con respecto a la realidad. Es sólo a través de su exploración en torno a la realidad y de los juicios que generan respecto a ella que pueden lograr saber. Incluso la descripción que realizan acerca de la realidad es un juicio generado por ellos, por lo que argumentar que p es verdadera independiente de todo juicio del sujeto excluye completamente al sujeto de la posible observación de ese hecho o creencia p .

De esta forma, si afirmamos “ p es verdadera” se hace referencia a una verdad absoluta de p “como una relación diádica entre una oración (o proposición) y un hecho” (Villoro, 1982: 183), es decir, una verdad absoluta que es completamente independiente de los juicios del sujeto y por lo tanto inalcanzable para él mismo. Así, al ser independientes la el tercer y segundo enunciado de la definición tradicional de saber, se argumenta que la verdad de p en nada depende de los juicios del sujeto, de lo que se presupone que el mismo no lograría alcanzar dicho conocimiento, ya que la construcción de su saber depende justamente de estos mismos juicios que realiza en torno a su realidad.

De esta manera, si el segundo enunciado “ p es verdadera” se relaciona con el tercero en donde se afirma la necesidad de que el sujeto posea “razones objetivamente suficientes”, el segundo sale sobrando, pues no es necesario reafirmar la veracidad de p si la función del tercer enunciado es precisamente esta. Por otro lado, si el segundo enunciado “ p es verdadera” es independiente de la tercera, quiere decir que p es verdadera independiente de todo juicio de sujetos, por lo que nos referiríamos a una verdad absoluta que no puede ser alcanzada por ningún sujeto, ya que ninguno de ellos puede juzgarla como certera. Siendo así, “Si la segunda condición es independiente de la tercera, no es aplicable a ninguna proposición ni a ningún sujeto; en cambio, si es aplicable, no es independiente de la justificación mencionada en la tercera condición” (Villoro, 1982:183). Por estas razones Villoro considera pertinente eliminar el enunciado “ p es verdadera” dentro de la definición tradicional de saber.

Entre los autores que han criticado la definición tradicional de saber dentro de la teoría de conocimiento moderna se encuentra Edmund Gettier que en 1963 presentó diversos contraejemplos que cuestionaban la definición tripartita del conocimiento. En dichos contraejemplos, lo que mostraba Gettier era que una proposición verdadera q podía ser deducida de otra proposición falsa p ; lo que hace que q sea verdadera pero no por las razones que considera S . Para entender con mayor claridad lo anterior mostraremos un ejemplo:

Una maestra de biología debe de mostrar el funcionamiento del sistema respiratorio a sus estudiantes. Para ello considera pertinente abrir el cuerpo de un animal vivo y observar su sistema respiratorio. Sin embargo, ella cree que su alumno A es budista, lo que le dificultaría llevar a cabo esta práctica por dañar un ser vivo. Por tanto ella decide que no llevará a cabo esta actividad en el salón de clases ya que considera que existe una persona que no puede realizarla. En realidad, el alumno A no es budista, pero si su compañero B, por lo que la deducción de la maestra es verdadera: “Al menos hay un alumno en clase que no podrá realizar la práctica”. Sin embargo, la deducción de la maestra no es cierta debido a que no es verdadera por las razones que ella considera.

De esta manera, podremos decir que: 1) Se tiene una proposición p justificada para S pero es falsa: “El alumno A es budista y no podrá realizar la práctica”. 2) De esta proposición se infiere q , que es verdadera pero no por las razones que S considera: “Al menos un alumnos de la clase no podrá realizar la práctica”. 3) De lo anterior se deduce que “ S cree que q ”, “ q es verdadera” y “ S tiene razones objetivamente suficientes para justificar p ” pero p no es cierta: “Existe un alumno budista en clase”, “dicha afirmación es cierta”, “la maestra tiene razones suficientes para no realizar la práctica” “pero su alumno A no es budista”. De forma tal que no podríamos aseverar que S o la maestra sabe que no podrá realizar la práctica, ya que las razones por las cuales llegó a la justificación de su creencia fueron azarosas, es decir, no podría argüir que su creencia le ata a la realidad pues no tiene razones que la justifiquen.

Con lo anterior, se puede deducir que, en primera instancia, las proposiciones son distintas a las razones de S , por lo que el enunciado en donde se afirma la verdad de la creencia –“ p es verdadera”- se muestra independiente del tercer enunciado que justifica la veracidad de la misma–“ S tiene razones suficientes para creer que p ”. Lo anterior genera incoherencia dentro de la definición tradicional de saber porque no existe interconexión entre el segundo y tercer enunciado. De forma tal que, el enunciado que intenta justificar la verdad de la creencia, no implica la verdad de la proposición, es decir, la verdad de la creencia de S , de manera que ambas premisas no siguen la misma línea. Por estas razones, la veracidad de p es inconsistente en la definición tradicional del saber (Villoro, 1982: 187). Sin embargo, varios autores han tratado de solventar las mencionadas problemática

agregando un cuarto premisa a la definición tradicional de saber. Así, según esta perspectiva la definición se mostraría de la siguiente manera:

“*S* sabe que *p*, si y sólo si:

- 1) *S* cree que *p*
- 2) *p* es verdadera
- 3) *S* cuenta con razones suficientes para creer que *p*
- 4) *S* está completamente justificado en creer que *p*, de alguna manera que no dependa de ninguna aseveración falsa” (Villoro, 1982: . 188).

De esta forma es como algunos pensadores intentan solucionar la problemática sobre la aseveración de la verdad de *p* en la definición de saber, incluyendo al pensador Keith Lehrer. Sin embargo, desde la perspectiva de Villoro incluir un enunciado más dentro de la definición no soluciona todos los conflictos. Puede suceder que un sujeto *S* crea en una creencia *p* que es verdadera, no obstante, las razones por las cuales *S* considera *p* no son ciertas. Ante tal conflicto, no podríamos decir que *S* sabe, pues su creencia no se encuentra atada o amarrada a la realidad. Lo mismo sucedería si un sujeto *A* dudara de las creencias de su compañero *B* y justificara su cuestionamiento. Si el sujeto *B* no toma en cuenta las razones que tiene *A* para dudar de sus creencias (las creencias de *B*), no podríamos decir que *B* sabe, pues no ha tomado en cuenta las razones suplementarias creadas por otro sujeto epistémico pertinente. Por lo que *B* podría saber sólo si toma en cuenta las razones suplementarias que contradicen su creencia. Así, se necesita tomar en cuenta las razones suplementarias para lograr consolidar un saber (Villoro, 1982: 190).

“La falla que los ejemplos de Gettier muestran en los análisis tradicionales de “saber”, no consisten tanto en la verdad o falsedad de las proposiciones de que depende la justificación, cuanto en que ésta se basa en razones diferentes aquellas que garantizan la verdad de la creencia. Para que *S* sepa que *p* es menester que lo sepa por las razones que hacen a *p* verdadera y no por otras” (Villoro, 1982: 190).

De esta forma, la problemática señalada por Gettier radica en que en sus ejemplos, la justificación de la verdad suele ser independiente de la proposición de verdad. Así se

genera: 1) creencias que son justificadas para *S* pero son falsas, 2) creencias verdaderas que fueron justificadas por otras razones, 3) se suelen generar creencias que están justificadas para *S* pero no para otros sujetos, 4) con lo que el concepto de verdad y falsedad se comprenden como independientes de todo juicio del sujeto, con lo que no podríamos decir que nadie sabe porque dicha verdad no depende de los juicios generados por ningún sujeto y, por último, 5) todas estas problemáticas no se eliminan al añadir la cuarta premisa dentro de la definición tradicional de saber. Por ello, Villoro sostiene que sería más sencillo si en vez de complejizar la definición de saber se simplificara de manera tal que las condiciones de verdad de una creencia no resulten independientes de su justificación. El autor reformula la definición de saber platónico modificando la idea de la noción de la misma como una dada por la descripción de una realidad objetiva en la cual el hombre no tiene injerencia – *p* es verdadera -. Con ello, se sustituye la visión individualista del saber antes señalada y propone una formulada desde una concepción comunitaria. Así, Villoro reformula la concepción de saber de la siguiente manera:

“*S* sabe que *p* si y sólo si:

- 1) *S* cree que *p*
- 2) *S* tiene razones objetivamente suficientes para creer que *p*” (Villoro, 1982: 175).

Esta redefinición de saber será la base del presente trabajo de investigación. La explicación detallada acerca de la misma será desarrollada dentro del segundo capítulo, en donde se explicará cómo es que dicha definición de saber logra sustituir el saber platónico. Dentro de este primer capítulo, lo que nos interesa enfatizar es de qué manera la noción de saber dentro de la teoría de conocimiento moderna, es decir, la noción de saber platónico, adolece de un fuerte individualismo. Por lo mismo, en este apartado se argumenta que dicho individualismo se justifica gracias a la manera en la cual se encuentra definido el saber dentro de la concepción tradicional. Específicamente, dicho individualismo se apoya en el segundo enunciado que afirma “*p* es verdadera”, ya que si partimos de la independencia entre los enunciados (en particular de la segunda y tercera), dicho enunciado

define a la noción de saber como la descripción de una realidad objetiva independiente de todo juicio de sujeto. Lo que generaría que: 1) ningún sujeto logre conocer la realidad, tomando en cuenta que se parte de la idea de objetividad como el contrario de la visión privada de un sujeto y, 2) que la forma de aproximación a la realidad sea irrelevante debido a que todos los sujetos lograrán alcanzar la realidad independiente de sus maneras de aproximación, lo que da cabida al entendimiento del concepto de saber como uno dado de forma individualista, ya que la construcción social o comunitaria del mismo no afecta los resultados de la descripción de la realidad objetiva y, por tanto tampoco del saber, por todo lo anterior se considera pertinentes las críticas de Villoro.

Así, gracias a las observaciones de Villoro, la noción de saber es modificada, puesto que su concepto relacionado con la descripción de una realidad objetiva es alterada y sustituida por la construcción de saber por parte de comunidades epistémicas. Lo anterior es importante porque se cuestiona si realmente son irrelevantes los métodos de aproximación que tiene el sujeto en torno a una realidad objetiva, es decir, se interroga si es cierta la afirmación acerca de la independencia de saber con respecto al sujeto, de forma tal que éste no es responsable de la construcción del mismo. De esta forma, si se elimina la noción de veracidad de p , se elimina la noción de saber como la descripción de una realidad preconcebida, por lo que la necesidad de descubrir la realidad individualmente deja de ser un factor constante. En contraposición a la visión individualista, Villoro, al referirse a “las razones objetivamente suficientes para justificar que p ”, hace referencia a una construcción comunitaria del saber. Sin embargo, para poder comprender a profundidad la propuesta del autor, será pertinente aclarar a qué se refiere al mencionar las “razones objetivamente suficientes para creer que p ” y cómo dicha afirmación sustituye la definición tradicional de saber.

CAPÍTULO SEGUNDO

Argumento a sostener:

En la visión de Villoro es difícil entender el saber fuera de las dinámicas sociales debido a que en dichas dinámicas es donde se define el conocimiento. Por ello el concepto de saber desde ésta perspectiva depende de las dinámicas sociales. Debido a lo anterior es importante tomar en cuenta el mundo social en la consolidación de saber en la visión de Villoro.

La visión de saber de Villoro

En el capítulo anterior se mencionó brevemente la noción de saber de Villoro, sin embargo, no logramos profundizar en ella. En el presente capítulo intentaremos desglosar dicha noción para volverla más comprensible. Desde la concepción de Villoro, por saber se entiende el “tener una creencia verdadera y justificada” (Villoro, 1982, 127). Lo anterior se formaliza como:

- 1) S cree que p (un sujeto S , realiza la acción de una creencia p),
- 2) El sujeto S cuenta con razones objetivamente suficientes para justificar su creencia p .

En el presente capítulo se argumenta que al modificar Villoro la definición de saber tradicional sustituye la concepción de saber individualista platónico por la construcción social del mismo. Es decir, al ser reordenada la definición tradicional el individualismo en la teoría de conocimiento es erradicado. Lo anterior lo consolida al eliminar la premisa “ p es verdadera” y afirmar “las razones objetivamente suficientes para justificar que p ”, lo cual hace referencia a la construcción de conocimiento por parte de comunidades epistémicas, en vez de estar basadas en la existencia de una realidad objetiva y absoluta que

el individuo describe. Para lograr comprender lo anterior, es necesario tener en claro la terminología de Villoro. Con este objetivo, en el presente capítulo tomaremos como referencia su definición de conocimiento y lo desglosaremos para su mayor comprensión, de tal forma que se logre entender su definición de saber y cómo éste logra tomar en cuenta el quehacer del hombre, sus circunstancias históricas, sociales y la construcción del conocimiento a nivel comunitario.

En este segundo capítulo se desarrollará la definición de saber propuesta por Villoro. Para hacerla más comprensible, cada proposición de la misma será desglosada. Por ello, primeramente se explicará a qué se refiere Villoro al momento de afirmar: “S cree que p ”. Más tarde, se dará paso a la explicación acerca de qué significa contar con “razones objetivamente suficientes para justificar que p ” y su relación con la construcción de saber a partir de comunidades epistémicas.

Creencia: “S cree que p ”

Cuando Luis Villoro (1982) afirma la premisa: “S cree que p ”, se refiere a que S cree que p sólo en la medida en que S se comporte como si p . A lo anterior Villoro lo considera creencia y se encuentra en función de la disposición a actuar que tenga S. A continuación se desarrollará detalladamente esta idea.

En la mayoría de los casos se considera que las creencias son ocurrencias privadas, destellos de ideas que surgen en un sujeto; sin embargo, dicha visión de creencia no puede ser contemplada como objeto de estudio, ya que sólo el sujeto puede estar consciente de la aparición de la misma.¹ Debido a esto, Luis Villoro (1982) considera que estudiar a las creencias como disposiciones a actuar es más conveniente que pretender analizar la creencia en sí misma, ya que resulta complicado analizar la subjetividad y el pensamiento privado del sujeto. El autor plantea que las creencias deben de estar basadas en las relaciones del hombre con el mundo concreto, de tal forma que la subjetividad del individuo no afecte el estudio de las creencias. Por lo mismo, Villoro propone el concepto

¹ Por lo mismo este tipo de saber se considera un componente subjetivo.

de creencia como disposición a actuar, ya que esta visión logra ser más objetiva debido a que se encuentra al alcance de más de un sujeto.

Al tomar como prioridad el acto de la creencia, Villoro (1982) observa en la misma una capacidad de acto, es decir, la potencialidad que tiene un sujeto para llevar a cabo una acción sin realmente ejecutarla en el momento. Con esto se refiere a estados de disposición a ejecutar una acción de forma consciente o inconsciente. De esta forma, el autor afirma que una persona “*S* cree que *p*” cuando los comportamientos de dicho sujeto están en función de la existencia de este mismo *p*. Así, las creencias se consolidan en el momento en que se lleva a cabo una acción que las reafirman: “*S* cree que *p* si está dispuesto a comportarse como si *p*” (Villoro, 1982: 42).

Así, a diferencia del saber privado, si tomamos en cuenta la definición de creencia como disposición a actuar, no necesitamos introducirnos al mundo interior del sujeto. Podemos sólo observar el comportamiento de las personas e inferir las creencias que tiene por medio de sus acciones. Con esta definición de creencia evitamos convertir a la misma en un concepto subjetivo dependiente de la voluntad de quien se refiere a ella. Así, no hay necesidad de entrar al mundo introspectivo del sujeto lo que hace que el estudio de la creencia sea más objetivo. A este tipo de situaciones excluidas del mundo individual y privado Villoro las denomina *situaciones objetivas*.

Es importante hacer notar que al estudiar las creencias como una disposición a actuar, fácilmente pueden ser confundidas con actitudes. Sin embargo, las actitudes se entienden como la predisposición aprendida de un sujeto al momento de responder ante un objeto. Generalmente dichas predisposiciones son adquiridas socialmente, por ello son predisposiciones de respuesta aprendidas, puesto que el medio es el que otorga dicha información al sujeto que tiene la actitud. Sin embargo, lo que determina a una actitud es la evaluación que se hace acerca de dicha creencia. De esta manera, las actitudes son “las creencias que se acompañan de una evaluación afectiva” (Villoro, 1982: 52). Es decir, las actitudes son los estados afectivos-evaluativos de las propias creencias que las consolidan. Mientras tanto, las creencias son las consideraciones acerca de la existencia de un objeto o situación particular, a lo que Villoro llama *acto objetivante*.

Tanto las intenciones como las actitudes suponen creencias y están determinadas por una pulsión (un deseo, un querer) hacia el objeto o situación; mientras que las creencias son “ un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos” (Villoro, 1982: 71). En suma, podemos ver que a pesar que las creencias se entienden como disposiciones a actuar, difieren de las actitudes, las cuales sólo son evaluaciones afectivas y privadas sobre la creencia (Villoro, 1982). Esto es lo que Villoro (1982) distingue como: *actos no objetivantes* y *actos objetivantes*. Por los primeros se refiere a actos que sólo añaden cualidades nuevas a los actos objetivantes sobre su previa posición del objeto. Generalmente este tipo de actos están permeados de actitudes e intenciones, los cuales son parte del mundo individual y privado. Mientras tanto, los actos objetivantes son objetos que han sido aprehendidos por el sujeto, lo cual consolida una creencia. Dichos objetos aprehendidos pueden llegar a ser creencias en la medida en que logran ser aprehendidos por varios sujetos, lo cual evitaría la ejecución de aspectos afectivos y conativos a la creencia de forma privada.

Para conformar creencias se necesita aprehender objetos

Dentro de la concepción de Villoro (1982), para consolidar una creencia se necesita primero haber aprehendido un objeto. Desde su perspectiva, la creencia es una disposición que se orienta y se determina por dicho objeto aprehendido. Por lo mismo, se necesita del objeto para poder configurar la creencia ya que será dicho objeto el que orientará a la misma. Así, una creencia se consolida gracias al objeto que aprehende. A continuación se desarrollará esta idea.

De acuerdo con Villoro (1982) el ser humano es un animal social. Para poder orientarse en el mundo necesita tener éxito y dicho éxito se logra sólo ajustándose al mundo real. Dicho mundo es el mundo que está fuera de su visión privada de la vida, es decir, el mundo que comparte con los otros hombres, las situaciones objetivas. Así, lo que el mundo es para el hombre lo puede observar en la conducta ajena, ya que necesitamos del otro para adecuar nuestra conducta a la realidad.

Estos argumentos reemplazan la creencia de la existencia de una realidad objetiva y absoluta de la tradición platónica. Debido a que en vez de partir de la premisa que argumenta la existencia de una realidad predeterminada que guía el comportamiento y conocimiento del hombre, es en el *otro*, el sujeto que comparte nuestra misma realidad, la guía que tenemos para entender el mundo real. El mundo del otro es importante para mí porque este mundo puede ser también mi mundo, esto es lo que genera situaciones objetivas. Es decir: Villoro contrapone la construcción de la objetividad por medio de la acción de los hombres a la existencia de una objetividad predeterminada que todos los hombres siguen individual e independientemente de cualquier circunstancia (Villoro, 1982). Así, la realidad está conformada en la medida en que no se trate de una visión privada de la vida y, para realizar lo anterior, es necesario tomar en cuenta los objetos de la realidad que no sólo un sujeto logre aprehender. Por ello, la visión de realidad generada por otros nos concierne.

Consecuentemente, para que una creencia se consolide como tal, necesita estar en una disposición determinada por un objeto aprehendido. Un objeto se consolida en cuanto logra ser compartido por una comunidad. Es decir, el objeto es aquello que puede ser común para todo sujeto, lo que tanto otros como yo podemos aprehender. De esta forma, definiremos como objetivo todo aquello que pueda estar al alcance de todos, lo que pertenece al mundo de todos incluido mi propio mundo. Al estar las creencias en función de un objeto aprehendido, dichas creencias logran contener aspectos de disposiciones que consiguen estar al alcance de todos. Disposición de un sujeto en cuanto tienen relación con la realidad, es decir, en cuanto tiene relación con la verdad que todos comparten. De esta forma, para poder creer en algo es necesario primero haber aprehendido un objeto, ya que al aprehender el objeto estamos evitando adentrarnos en la visión privada del sujeto y nos adecuamos a lo que tanto los otros como el sujeto particular observa como realidad. Así, es necesario tener el objeto para poder, más tarde, desarrollar la creencia. La “condición necesaria de la creencia en p es que p haya sido aprehendido primero” (Villoro, 1982, 65).

Por otro lado, el objeto de la creencia es lo que dirige la disposición. Dicho objeto es el que orienta la acción de la disposición. Generalmente orienta hacia acciones adecuadas debido a que es un objeto que puede ser aprehendido por más de un sujeto. “Crear que p es tener el estado de disposición determinado por p ” (Villoro, 1982: 67). Si S

crea que p está dispuesto a hacer ciertas acciones y no otras, las que se encuentran justamente señaladas por p .

En suma, para poder consolidar una creencia se necesita aprehender un objeto. Dicho objeto puede ser aprehendido por más de un sujeto y es el que nos asegura que nuestro quehacer se encuentra orientado por el mundo real. Es decir, se encuentra orientado por los otros, ya que se evita la visión privada de la realidad y por ello se genera una visión objetiva. Estos argumentos sustituyen la creencia de una realidad objetiva y absoluta a la cual todo sujeto arriba de forma individual, ya que se toma como realidad aquello que logra ser aprehendido por más de un sujeto; lo que tanto un sujeto como otros pueden apreciar como realidad. Por ello, dentro de esta definición, la realidad es producto de una construcción social.

“S tiene razones objetivamente suficientes para creer que p ”

Para que exista conocimiento, no es suficiente con que un sujeto S crea que p ; dicha creencia debe contener razones objetivamente suficientes para justificarla. Para Villoro (1982), un sujeto S tiene razones objetivamente suficientes para justificar una creencia p cuando: 1) Su creencia garantice el éxito de la acción en la realidad, 2) tenga razones concluyentes, coherentes y completas, 3) sean razones que logren ser justificables, 4) deben de ser razones suficientes para la comunidad a la que pertenece y, 5) deben de ser razones que no tengan razones suplementarias que las contradigan. A continuación se explicará a detalle cada uno de los incisos anteriores.

Creencia que garantiza éxito: razones y suficiencia.

Generalmente, para que S consolide creencias deben de suceder tres fases: 1) Fase bibliográfica, donde aparecen los antecedentes que hicieron a S aprehender p . 2) Fase psicológica, en donde se muestran los motivos que hicieron a S aceptar que p . 3) Y por

último, fase cognoscitiva, que serían las razones que tiene *S* para considerar la existencia de *p* (Villoro, 1982: 174). En el presente apartado nos referiremos a las razones que tiene un sujeto para sustentar una creencia.

Por razón nos referimos a “todo aquello que justifica para un sujeto la verdad o la probabilidad de su creencia (o mejor dicho, lo que...) garantiza al sujeto el acierto de su acción en el mundo” (Villoro, 1982: 77-78). La razón es lo que hace que *S* sostenga la existencia de *p* y que lo considere parte de su realidad, puesto que la práctica que genera de dicha creencia *p* le generará éxito dentro de la misma. Por ello, se puede decir que las razones aseguran al sujeto que su acción esté determinada por la realidad.

El hecho de que una idea esté basada en la realidad, quiere decir que ésta debe de ser alcanzable para la mayoría de los sujetos que la conforman. Se dice que algo es verdadero en tanto puede ser percibido por los miembros de una comunidad. Así, si las razones para tener una creencia están basadas en argumentos al alcance de la mayoría de la comunidad, diremos que tal creencia es verdadera. Se necesita el acierto del *otro* para realizar una acción exitosa en la realidad, ya que nuestro mundo es también el mundo de los *otros* (Villoro, 1982: 96). Estos son los argumentos sostenidos por Villoro para debatir la existencia de una realidad *a priori* dentro de la noción de saber.

A lo anterior Villoro lo denominó suficiencia y la define como la compatibilidad de la disposición a actuar del sujeto con la realidad, es decir, la acción del sujeto en el mundo debe de producir éxito en éste: “(...) la suficiencia de sus razones le da a *S* la ‘atadura’ de sus estados internos con la realidad, que requiere para poder actuar con acierto” (Villoro, 1982: 94). Concluyentemente, el proceso de suficiencia del sujeto será exitoso en la medida en que las razones de una creencia sean suficientes para poder tomar la misma como propia, es decir, en la medida en que proporcione éxito en la relación con la realidad.

Razones concluyentes, completas y coherentes: deliberación

Para que una razón pueda consolidarse se necesitan estados de *suficiencia* y *deliberación* de la creencia. El primero, como hemos señalado, se refiere al acierto de la

creencia en el mundo real; mientras que el segundo, se refiere al estado previo de la adopción de una creencia en el cual el sujeto se encuentra evaluando las razones para sostener la misma. La deliberación se refiere al estado previo a la adopción de una creencia en el cual el sujeto se encuentra evaluando las razones de su próxima creencia. Es decir, se evalúa y se realiza el proceso de decisión y adopción de la misma. Sin embargo, para que esta evaluación sea exitosa dichas razones deben de ser concluyentes, coherentes y completas (Villoro, 1982: 94-95).

Por concluyentes Villoro se refiere a que de dichas razones el sujeto pueda inferir su creencia, es decir, que las inferencias sean causales y lógicas. Al mismo tiempo deben de ser coherentes, de tal forma que se amolden al patrón de creencias con el que el sujeto ya cuenta, es decir, que no sean contradictorias con su verdad. Por último, las creencias deben de ser completas, con lo que se argumenta que las razones deben de contener los argumentos necesarios para que la inferencia anterior pueda ser llevada a cabo. Sólo obteniendo estas tres características de la deliberación, las razones logran ser suficientes para sostener que la creencia esté justificada (Villoro, 1982: 95).

Razones justificables

Por otro lado, cuando las razones están consolidadas se da paso al proceso de justificación. Éste es el proceso por el cual una razón es utilizada para sostener una creencia. Por lo mismo, debe de generar entre la razón y la creencia una relación de causalidad, que nos haga deducir de una razón la existencia de una creencia. Lo que la justificación busca son las conexiones lógicas entre las proposiciones de cada objeto. Así, la justificación debe de ser causal y lógica para que pueda funcionar como la conexión entre las razones y las creencias (Villoro, 1982).

Las razones y las justificaciones están fuertemente conectadas, ya que las justificaciones son el sustento que utiliza S para continuar su creencia en p . Es decir, una justificación es cuando S tiene una razón para su creencia. “Justificación de la creencia de S en p es la operación por la que S deriva su creencia p de una razón” (Villoro, 1982: 79).

Las razones pueden llegar a ser causas de creencias y por ello es importante la justificación, ya que dicha justificación conecta la creencia con razones, lo cual asegura dicha creencia en el sujeto. Así, las justificaciones crean un vínculo entre cada proposición de la creencia de manera lógica, esto genera que el sujeto se sienta seguro con las razones que sustentan su creencia y que la abrace como suya. De esta forma, las justificaciones son un “proceso causal entre razones y creencias (y una...) conexión lógica entre sus objetos proposicionales” (Villoro, 1982: 93).

De esta manera, se puede argumentar que las razones justifican creencias debido a que:

- a) Aseguran que la acción del sujeto esté determinada por la realidad (objetividad).
- b) Las acciones del sujeto estarán garantizadas como un acierto en el mundo (suficiencia).
- c) Generan razones concluyentes, coherentes y completas (deliberación).
- d) Las razones de la creencia tienden a justificar la verdad de la misma.
- e) La razón es lo que hace que S crea que p es verdadera.

Así, las razones justifican una creencia porque son las que apoyan la credibilidad de la misma. Éstas son las que justifican que esta creencia sea verdadera, es decir, que esté basada en la realidad del sujeto, la cual debe estar conformada por la realidad colectiva. De esta forma es como el sujeto puede asegurar que su creencia es un acierto en el mundo real. Se justifica cuando S deduce de una razón su creencia, es decir, cuando se produce la acción de utilizar razones para sostener a la creencia. (Villoro, 1982).

Razones suficientes para la comunidad epistémica.

Cuando se hace alusión a las razones suficientes para una comunidad epistémica, se hace referencia a la validez de las razones que tiene el sujeto S dentro de su comunidad. En otras palabras, se refiere al éxito que tendrá S en la realidad, el cual es dado en tanto logra ser compartido por los otros miembros de su comunidad². A este tipo de comunidad se le denomina comunidad epistémica.

Una comunidad epistémica está conformada por sujetos epistémicos que tienen la posibilidad de juzgar, afirmar o refutar una creencia con pertinencia. Un sujeto epistémico es una persona que tiene un número limitado de razones y creencias condicionadas por su momento histórico, lo cual le hace generar un *marco conceptual* en el cual estarán basadas sus razones teóricas. Así, una comunidad epistémica es el conjunto de sujetos epistémicos que comparten las mismas condiciones para generar razones objetivamente suficientes. Es importante recordar que por objetivo nos referimos a lo que se encuentra fuera de la visión privada del sujeto y pueda ser compartido por otros, lo que conformaría la realidad. Mientras tanto, las razones suficientes son las que nos aseguran éxito en la realidad justamente por ser compartidas por otros. Así, por razones objetivamente suficientes nos referimos a las razones que produzcan éxito en la realidad. Es decir, las razones que se encuentren fuera de la visión privada de la vida y, por tanto objetivas, y suficientes para el sujeto (Villoro, 1982: 146-147).

Consecutivamente, los sujetos epistémicos consolidan una comunidad en la medida en que las razones teóricas de S en p les sean accesibles y comprensibles a toda la comunidad. De esta manera, el sujeto epistémico es “la persona real considerada en un respecto, (que) no está fuera de la historia y (que) tiene un número determinado de razones y creencias” (Villoro, 1982: 147). Así, “una razón es objetivamente suficiente si es suficiente para cualquier sujeto de la comunidad epistémica pertinente que la considere” (Villoro, 1982: 145).

² Estas son las razones que tiene Villoro para justificar que la creencia en una realidad objetiva y absoluta no es plausible, puesto que la realidad se da en la medida en que logre ser entendida por los las personas que conforman la comunidad a la que pertenecemos. De esta forma, en vez de aludir a una realidad predeterminada como la platónica y de donde se sostiene el saber de la teoría de conocimiento moderna, Villoro hace referencia a la construcción de dicha realidad por parte de comunidades epistémicas.

Las razones teóricas antes mencionadas son denominadas por Villoro *marcos conceptuales*. Dichos marcos son los responsables de generar objetividad en las creencias debido a que le dan acceso a todos los sujetos pertinentes a las razones teóricas comunes. Por este medio se logran generar diálogos compatibles entre los miembros de dicha comunidad. Es decir, el *marco conceptual* le da las bases necesarias a los sujetos para que logren comprender una creencia; las herramientas necesarias para inferir su origen, que no se consoliden de forma privada y uno de los utensilios necesarios para poder convertirse en sujetos epistémicos pertinentes. Así, de acuerdo con Olivé un *marco conceptual* es importante para la objetividad porque es el responsable de ofrecer las herramientas necesarias a los sujetos epistémicos para que se consoliden creencias que no dependan de juicios personales. De esta forma, el *marco conceptual* es pertinente porque ayuda a generar creencias colectivas. Asimismo, para generar las condiciones en que se pueda desarrollar razones objetivamente suficientes es necesario que: 1) todos los sujetos epistémicos de la comunidad obtengan la misma información y datos básicos necesarios para el análisis de las razones de las creencias. Es decir, la información debe de ser accesible a todos los miembros de la comunidad. 2) Todos los sujetos epistémicos de la comunidad deben de comprender el mismo *marco conceptual* y teórico en donde se generan las creencias. Si estas dos condiciones no se llevan a cabo, las razones objetivamente suficientes no podrán desarrollarse (Olivé, 2000: 161).

Gracias a las anteriores características, una comunidad epistémica es capaz de delimitar las razones accesibles para el conjunto de sujetos epistémicos que la consolida. Es gracias a la delimitación de estas razones que la comunidad epistémica puede conformarse ya que le da límites y referencias a la misma. Con esta delimitación, la comunidad epistémica define las razones comunes de los sujetos que la conforman y, es conforme a estas razones y creencias que la comunidad epistémica juzga su entorno. De manera que sólo los participantes de la comunidad epistémica pueden juzgar sus razones, ya que cualquier otro sujeto no podría entender por completo las razones por las cuales dicha comunidad epistémica sostiene sus creencias. Por ello, para poder juzgar y comprender las razones de cierta comunidad epistémica es necesario educarse en relación a ésta (Villoro, 1982).

Razones suplementarias

Por *razones suplementarias* nos referimos a las críticas que genera un sujeto epistémico pertinente acerca de una creencia. Es decir, son los juicios y observaciones que se producen sobre una creencia ejercida por un sujeto que tiene los recursos necesarios para poder comprender la creencia en su totalidad. Generalmente las comunidades epistémicas delimitan un conjunto de razones que le son accesibles a todos los sujetos epistémicos pertenecientes. Sin embargo, sin el acceso a dichas razones resulta inaccesible el juzgar el quehacer de cualquier comunidad epistémica, ya que no se tiene una completa claridad acerca de los por qué y cómo de sus quehaceres. Es por ello que pueden juzgar sólo aquellos sujetos epistémicos que sean pertinentes, es decir, los que tengan acceso a las razones antes citadas. Sin embargo, esto no quiere decir que los sujetos externos no tendrán la posibilidad de comprender las creencias de cierta comunidad epistémica. Si el sujeto externo a la comunidad epistémica se educa en tanto a la comunidad de interés, eventualmente tendrá la capacidad de juzgar si dichas prácticas son pertinentes o no. Debido a que la accesibilidad de las razones antes mencionadas se da de forma social e histórica, es sólo por medio de la educación que podemos formar parte de una comunidad epistémica. Así, la educación adecua las comunidades epistémicas a la sociedad real (Villoro, 1982: 148).

Es en este contexto en que el sujeto epistémico pertinente comienza a criticar ciertas creencias de la comunidad a la que pertenece. Cuando se lleva a cabo lo anterior se dice que se han generado *razones suplementarias*. Estas razones, como hemos afirmado, son críticas pertinentes realizadas a creencia de una comunidad, puesto que el sujeto que genera las críticas cuenta con el *marco conceptual* necesario para poder comprenderlas y juzgarlas. Dichas razones suplementarias son la clave última para desarrollar razones objetivamente suficientes ya que: “Una razón es objetivamente suficiente para creer si es suficiente para un sujeto epistémico y no hay otro sujeto epistémico pertinente que lo juzgue insuficiente” (Villoro, 1982: 154). De esta forma, una razón es objetivamente suficiente siempre y

cuando no tenga razones suplementarias que la contradigan. Así, una razón es objetivamente suficiente si:

1. Las razones son suficientes para *S*.
2. Si *S* considera que tiene razones suficientes para creer que no existen razones suplementarias que la contradigan (Villoro, 1982).

Por ello, cuando nos referimos a una razón objetivamente suficiente, hablamos de la nula aparición de razones suplementarias que contradigan las creencias del sujeto según la visión del mismo. Con ello queremos decir que ningún sujeto epistémico pertinente de la comunidad encuentre alguna razón que rebata las creencias del sujeto.

Éstas son las razones que utiliza Villoro para criticar la visión de saber platónico retomado por la teoría de conocimiento moderna. Dicha visión se encuentra basada en una realidad objetiva y absoluta que aceptan la existencia de una realidad predeterminada la cual es necesario descubrir para consolidar un saber. Debido a la existencia de esta realidad, la manera por la cual se adquiere conocimiento puede ser llevada a cabo de forma individual, puesto que la verdad absoluta de la realidad es sólo una, lo que hace que todos los sujetos arriben a las mismas conclusiones. Por todas estas razones, los métodos de aproximación hacia la realidad no son relevantes, lo que hace que la noción de saber de la teoría de conocimiento sea individualista.

Razones objetivamente suficientes para creer y la construcción del saber

Como fue señalado anteriormente, *S* cuenta con razones suficientes para creer que *p* cuando: 1) La creencia garantice éxito en la realidad. 2) Contenga razones concluyentes, coherentes y completas para el sujeto. 3) Debe de contener razones que puedan ser usadas como sustento de creencias de forma lógica y causal, es decir, razones que puedan apoyar la justificación de una creencia. 4) Deben de ser razones suficientes para la comunidad epistémica pertinente. 5) Y por último, las razones deben de ser suficientes para cualquier sujeto epistémico de la comunidad, es decir, no deben de contar con razones

suplementarias. Lo anterior se comprueba en el momento en que el sujeto consolida la creencia en la vida práctica y es reafirmada tanto en su aprobación como en su rechazo

De esta forma, desde la perspectiva de Villoro, por una *situación objetiva* nos referimos a lo que no pertenece al mundo individual, lo que logra ser aprehendido por más de un sujeto y lo que no contiene aspectos afectivos y conativos. Con esto en mente podemos dar paso a la descripción de las razones objetivas. Dichas razones son las que logran garantizar cierto éxito en el quehacer del sujeto, en la vida práctica y en la realidad. Es decir, las razones objetivas son aquellas que orientan la disposición de actuar del sujeto hacia el éxito en la realidad. Como se ha comentado, para que esto se lleve a cabo, las razones que sustentan una creencia deben de ser concluyentes, coherentes y completas. Si esto es así, dichas razones pueden ser justificadas de forma causal y lógica, lo cual refuerza la creencia del sujeto y por ende su disposición a actuar. Sin embargo, no puede ser común para cualquier sujeto, dichas razones objetivamente justificables debe de ser comprensible sólo para los sujetos que la comparten. Por tanto, se necesita que cada uno de éstos comparta el conocimiento necesario para comprenderlas. Así, sólo es objetiva para los sujetos que forman parte de la misma comunidad epistémica y comparten el mismo *marco conceptual*.

Por otro lado, las razones objetivamente suficientes también nos pueden dar grandes aportaciones para el desarrollo del saber. Ya que cuando se habla de la consolidación del saber nos referimos a que el saber sobrepasa las creencias actuales del sujeto y sus certezas presentes. Con esto se entiende que dicho conocimiento no es único del sujeto, sino de la comunidad a la que pertenece. De esta forma se consolida el saber, cuando se tiene más de un punto de vista acerca del tema tratado. Así, obtenemos creencias verdaderas y justificadas cuando logramos salir de nuestra visión autocentrada y la compartimos con una comunidad de sujetos. Es de esta forma como la visión comunitaria pertinente es la base del saber. En pocas palabras, cuando se tienen razones objetivas para sostener una creencia es cuando se habla de un saber. En la medida en que esta creencia puede ser compartida por una comunidad y sea posible salir de la visión autocentrada del sujeto, hablamos de razones objetivas para sostener una creencia. Al mismo tiempo, cuando se consolidan las razones objetivamente suficientes se obtienen los elementos necesarios para construir un saber.

Saber y verdad

Por otro lado, Según Villoro, por noción de verdad se entiende una correspondencia ente una oración y un hecho concreto de la realidad. A esto se le conoce como verdad absoluta y se genera gracias a una relación diádica entre el lenguaje y la realidad. Debido a que se trata de los hechos absolutos que suceden en la realidad, el sujeto no interviene en la veracidad de los mismos, puesto que dichos hechos se realizan de forma independiente a los quehaceres del sujeto. Así, la verdad puede prescindir del sujeto, noción que es utilizada en la definición tradicional de saber. Sin embargo no sucede lo mismo cuando comparamos la verdad con el conocimiento o saber. Cuando hablamos de un saber o de una *verdad que se sabe*, necesitamos tomar en cuenta al sujeto cognoscente ya que es éste el que construye el saber. Debemos de recordar que por saber se entiende estados internos de alguien que comparte con una comunidad, por lo que dentro de la noción de saber es imprescindible el sujeto. De esta forma, a pesar de ser la creencia *p* verdad en tanto se relaciona con el lenguaje y hechos concreto de la realidad, no adquiere significado alguno dentro de la noción de saber si no es utilizado por algún sujeto. Así, necesitamos del sujeto para conjugar que una verdad se convierta en saber o “verdad sabida” (Villoro, 1982: 192-193).

Como se había mencionado, la verdad, desde la perspectiva de Villoro, se entiende como la relación entre el lenguaje y la realidad; de forma tal que el lenguaje se refiera a hechos existentes en la realidad. Sin embargo, para que lo anterior se convierta en un saber, en vez de relacionar lenguaje con hechos de la realidad, es necesario vincular una aseveración o juicio con alguna referencia de la realidad. Con lo anterior nos referimos a que es necesario que los trazos físicos que genera el lenguaje sean juzgados por alguien acerca de un hecho concreto en la realidad. De esta forma, para consolidar un saber se debe de llevar a cabo una aseveración, es decir, el sujeto debe de juzgar (aseveración) la existencia de un hecho concreto en la realidad (referencia). De esta forma, para que algún suceso se convierta en una “verdad sabida” es necesario que un sujeto juzgue si dicha verdad se relaciona con su realidad. Cuando se realiza lo anterior, el sujeto debe de encontrar razones pertinentes para sustentar su creencia, de manera tal que le genere éxito

dentro de su realidad. Sólo en la medida en que dichas razones generan éxito en el sujeto, podremos decir que se trata de saberes verdaderos, ya que lo anterior garantiza su certeza. De esta forma, en la construcción del saber no podemos ignorar al sujeto puesto que éste, por medio de sus juicios, genera los saberes, de manera tal que son los anteriores los que construyen los saberes. Así, sólo las oraciones que se encuentran aseveradas podrán ser verdaderas. “Sólo sabemos que un hecho concreto p hace referencia a “ p ” si suponemos que “ p ” está aseverando este hecho, esto es, si por “ p ” entendemos el juicio de que p , no la simple oración” (Villoro, 1982: 178).

De esta forma, la veracidad de p depende directamente de lo acertado que sean los juicios sobre p . Con lo que se quiere decir que no existe saber o “verdad sabida” que no conlleve un juicio, es necesario que se lleve a cabo un juicio para tener certeza de que cierta creencia p sea verídica. Así, para lograr sostener una verdad como un saber, es necesario realizar un juicio en torno al mismo. Por otro lado, dichas aseveraciones o juicios suelen ser acontecimientos históricos, con lo que se trata de dar a entender que logran alcanzar la realidad de un momento determinado. Es decir, el sujeto logra realizar un juicio acerca de un saber de forma circunstancial, donde sólo logra dar cuenta de cierta realidad que le es accesible. En suma, una verdad se entiende como la relación entre una oración y un hecho. Mientras que una verdad sabida se le conoce como la relación que realiza un sujeto entre una aseveración y una referencia. De esta forma, para saber si una oración es verdadera se debe de realizar un juicio sobre ella de forma que conecte dicho juicio con alguna referencia de la realidad. Por lo mismo, la verdad de un saber no puede ser conjugada independientemente de todo juicio; es el juicio del sujeto S el que consolida la verdad sabida.

Por todas estas razones, el enunciado “ p es verdadera” en la definición tradicional de saber genera discrepancias, ya que Villoro considera que un saber se desarrolla en la medida en que es formulado por el juicio de un sujeto, mientras que en el saber platónico, se considera el concepto de saber logra ser certero siempre y cuando se encuentre en base a la descripción de una realidad objetiva ausente de juicios de sujetos. Sin embargo, sin dichos juicios, el sujeto nunca podrá conocer, ya que, como se ha mencionado, la manera como el sujeto logra generar razones objetivamente suficientes para justificar una creencia

y consolidar un saber, es evadiendo la visión privada de la vida, lo cual se lleva a cabo aprehendiendo un objeto sin refutaciones por parte de sujetos epistémicos o razones suplementarias.

Lo que existe con independencia de cualquier sujeto no logra ser saber, pues éste depende de la aprehensión que realiza un sujeto sobre un objeto. Es necesario que el sujeto realice esta aprehensión para que no se enfoque únicamente en su visión privada de la vida, de forma tal que otros logren aprehender el mismo objeto. Al realizar lo anterior se genera objetividad debido a que más de un sujeto logra aprehender el objeto de una creencia, lo cual evita la visión privada del saber. Por todas estas razones, se puede afirmar que el concepto de saber formulado por Luis Villoro diluye el individualismo de la teoría de conocimiento debido a que su noción de objetividad se encuentra dado por medio de la realidad del *otro*, lo cual inevitablemente nos obliga a considerar la construcción de conocimiento como resultado de las prácticas de comunidades sociales.

Falibilidad del saber

Por otra parte, el saber, según Villoro suele depender de circunstancias sociales, por lo que se le entiende como una entidad cambiante. Lo que era certero en un momento determinado por un sujeto A, deja de ser en un momento dos por un sujeto B. Sin embargo, a pesar de que el saber se encuentra en constante cambio, podemos decir que un sujeto *S* sabe porque tienen razones objetivamente suficientes y ninguna suplementaria para sostener que sabe *p* en su momento histórico. De esta forma, a pesar que en un futuro se pueda negar el saber sostenido por *S*, en ese momento histórico, *S* tiene suficientes razones para justificar su saber *p* sin contar con razones suplementarias. Por estas razones se sostiene que el saber es falible. Sin embargo, Villoro afirma que “lo anterior sólo es posible si el concepto de saber no incluye la verdad absoluta de lo sabido con independencia de las razones, sino sólo el requisito de que, de acuerdo con todas las razones disponibles en el momento de aseverarlo, cualquiera esté en situación de concluir la verdad de lo sabido” (Villoro, 1982: 194). De esta forma, dentro de la definición propuesta por Villoro, no se

debe de tomar al saber como una verdad absoluta, pues la misma es falible dependiendo de las circunstancias en las que se encuentra los sujetos de conocimiento. Así, todo saber puede ser corregido pero, mientras el mismo se acomode a las necesidades y circunstancias sociales de los sujetos, se puede decir que en dicho momento se tiene la garantía de verdad necesaria para actuar en la realidad³.

Sin embargo, en el desglose de su definición acerca del saber, no se comenta cómo es que el saber es constituido por las comunidades epistémicas. Es decir, tomando el supuesto de la consolidación del saber por medio de las comunidades epistémicas, sería pertinente mencionar ¿qué es lo que sucede dentro de las mismas para consolidar el saber? ¿Cuáles son las acciones que genera para realizar lo anterior? ¿Cómo es que se construye un saber dentro de una comunidad epistémica? En este respecto, la sociología de Pierre Bourdieu en tanto a sus *habitus* y *campo* nos será de utilidad.

³ Pese a todo, para que se consolide un saber falible es necesario que se desarrolle la idea de una realidad absoluta. Así, debemos de partir de la idea de que las nociones de verdad y realidad son independientes de cualquier sujeto. El saber y, por tanto, las razones objetivamente suficientes, pueden modificarse sólo si existe una verdad absoluta independiente de todo sujeto. Es gracias a esta verdad absoluta que el saber logra ser falible pues siempre se encuentra modificándose y adaptándose a dicha realidad. De lo contrario, el saber no podría modificarse. Con lo anterior Villoro concluye que siempre habrá discrepancia entre lo dicho por una comunidad y la realidad que la rebasa. Así, la condición de falibilidad depende de una realidad que contiene la verdad absoluta que puede corregir nuestras creencias. De esta forma, que la objetividad esté relacionada a condiciones sociales e históricas no quiere decir que la verdad sea relativizada.

CAPÍTULO TERCERO

Argumento general a sostener:

La construcción del saber dentro de comunidades epistémicas se da gracias a los habitus y campos creados por las mismas. El papel de los mismos es consolidar la realidad compartida socialmente, indispensable para la formación de razones objetivamente suficientes para creer dentro de una comunidad epistémica.

Como fue mencionado en los capítulos anteriores, la definición de saber de Villoro no puede ser entendido fuera de las dinámicas sociales. No obstante, el autor nunca menciona cómo dichas dinámicas sociales prácticamente generan conocimiento, es decir, dentro del mundo empírico y concreto ¿Qué debe de llevar a cabo una comunidad epistémica para poder consolidar razones objetivamente suficientes para creer? Una manera por la cual puede ser explicado lo anterior es analizando la relación de las nociones de Pierre Bourdieu de *habitus* y *campo* con las comunidades epistémicas de Villoro. Así, dentro del presente capítulo se argumentará que el papel tanto de los *habitus* como el *campo* es consolidar la *realidad compartida socialmente* en la comunidad epistémica, dicha realidad será la base primera y necesaria para que la comunidad logre desarrollar razones objetivamente suficientes para creer, juzgar creencias y construir saberes. Lo anterior se debe a que la realidad construida tanto por los *habitus* como por los *campos*, generan bases de referencia comunes a la comunidad, éstos son conocidos como *marcos conceptuales* – Villoro- ó *armonización de las experiencias* – Bourdieu. Por ello, la realidad construida tanto por los

habitus como por los *campos* es imprescindible para la consolidación de “razones objetivamente suficientes para creer” en una comunidad epistémica.

Como se mencionó, tanto el *habitus* como el *campo* son los responsables de generar la base de *realidad compartida socialmente* por una comunidad epistémica. En base a esta realidad, se construirá el *marco conceptual* necesario para que el conocimiento logre ser comprensible a todos los sujetos pertenecientes de la comunidad. Así, en el presente capítulo se sostendrá que los *habitus* y los *campos* construyen la *realidad compartida socialmente* de las comunidades epistémicas debido a que recopilan la información necesaria para formar a los sujetos epistémicos pertinentes de forma histórica, crear marcos conceptuales comunes y delimitar a las comunidades epistémicas. Lo anterior es generado gracias a la interiorización de las estructuras objetivas históricas en los sujetos y la exteriorizando la interiorización de las estructuras en instituciones que delimitan el actuar de los mismos. Dichas actividades son realizadas por los sujetos y enmarcadas en las nociones de *habitus* y *campos* respectivamente. Gracias a la interiorización de las estructuras - el *habitus*- se da pie a la formación de sujetos epistémicos, pues los mismos logran identificarse como tales. Al delimitar quiénes serán sujetos epistémicos, se logra identificar quiénes comparten una forma de vida. Lo anterior da pie a delimitaciones en el *campo* de acción de los sujetos para formar comunidades epistémicas. Dicha forma de ver el mundo será a su vez, el *marco conceptual* que identificará a cada sujeto epistémico perteneciente a la comunidad. No obstante, dicha interiorización de las estructuras es dada debido a que existe un espacio social común para los sujetos que desarrolla estructuras objetivas. Es en base a esta estructura objetiva que los sujetos lograron interiorizar la estructura, esta función que es representada por la noción de *campo* de Bourdieu. Así, el *campo* reafirmará de manera externa e institucional en un espacio social, lo que el *habitus* ya ha definido, es decir, las formas de actuar, pensar, valorizar y en sí, la perspectiva de vida de un conjunto de sujetos que configuran una comunidad. Así, tanto el *habitus* como el *campo* se encuentran en una relación recíproca. Gracias a lo anterior, la comunidad epistémica logra reafirmarse con el actuar de los sujetos epistémicos pertinentes que conforman a la comunidad.

Los anteriores son los argumentos que se pretenden sostener dentro del presente capítulo. Para ello, primero se realizará: I) una introducción a los conceptos de *campo* y *habitus* desarrollados en la teoría sociológica de Pierre Bourdieu y, II) se vinculará los conceptos tratados en capítulos anteriores, es decir la definición de saber de Villoro, particularmente el concepto de “razones objetivamente suficientes para creer” con las nociones de *habitus* y *campo* de Bourdieu.

I. Teoría sociológica de campo y habitus de Pierre Bourdieu

Las principales sociológicas de Pierre Bourdieu fueron sus críticas a la dicotomía entre el objetivismo y subjetivismo de las ciencias sociales. Gracias a la consolidación de la misma, desarrolló dos conceptos: *campo* y *habitus*, nociones que serán de utilidad en el presente análisis sociológico del conocimiento. A continuación, se desarrollará brevemente la visión general de la teoría sociológica de Bourdieu. Con ello buscamos lograr comprender cómo surgen y se acomodan los conceptos de *habitus* y *campo* a nuestro análisis de conocimiento en comunidades epistémicas.

En su libro *El sentido práctico*, Bourdieu (1980) presenta de manera sistemática su teoría sociológica. En el mismo afirma que existe una división en las ciencias sociales: el análisis objetivista y el subjetivista. El primero de ellos aboga por la *física social*, mientras que el segundo por la *fenomenología social*. Bourdieu afirma que la ciencia social necesita las virtudes de ambas formas de pensamiento, por ello, para eliminar el antagonismo entre estas dos posturas, es necesario conocer los supuestos que comparten en tanto modos de conocimiento sociológico. De igual forma, de acuerdo con Loïc Wacquant (1992), la forma como trata de combatir contra esta división de estudio es a través de un *método* sociológico que intenta plantear los problemas de investigación de una forma distinta.

[...] basado en una ontología social no cartesiana que rechaza la división entre objeto y sujeto, intención y causa, materialidad y representación simbólica, Bourdieu busca superar la reducción de la

sociología y a sea de una física objetivista de las estructuras materiales o a una fenomenología constructivista de las formas cognitivas, mediante un estructuralismo genérica capaz de incluir a ambas. Lo hace por medio del desarrollo sistemático no tanto de una teoría *stricto sensu* como de un *método* sociológico que consiste, básicamente, en una forma de plantear los problemas, un conjunto parsimonioso de herramientas conceptuales y procedimientos para construir objetos y transferir conocimiento recogido en un área de indagación a otra (Wacquant, 1992: 29).

De esta forma, para Bourdieu el objetivo principal de la sociología es dar cuenta de las estructuras más profundamente ancladas de los diversos mundos sociales, al mismo tiempo que comprender los mecanismos que propician la reproducción de dichas estructuras así como su transformación. Dichas estructuras tienden a desarrollarse dentro de dos ámbitos: la *objetividad del primer orden* y la *objetividad de segundo orden*- o crítica al objetivismo y al subjetivismo respectivamente. La primera objetividad se refiere a la distribución de recursos materiales o bienes socialmente escasos. Aboga por una visión objetivista de la realidad, en donde existe una estructura objetiva que puede ser observada desde fuera sin que los sujetos pertenecientes a ella logren afectarla (Wacquant, 1992: 32). El objetivismo pretende generar regularidades objetivas tales como leyes, sistemas de relaciones y estructuras independientes de los sujetos individuales. Es decir, trata de constituir regularidades objetivas ignorando las prácticas del sujeto y a expensas de los mismos. Lo anterior, afirma Bourdieu genera discontinuidades entre el conocimiento práctico y el teórico, puesto que se olvida de las condiciones particulares que desarrollaron la experiencia social (Bourdieu, 1980: 48-49), es decir, trata a sus estructuras objetivas como agentes autónomos e independientes, de manera que las mismas pueden actuar como agentes históricos, sin tomar en cuenta el actuar del analista que interfiere en la consolidación de dicha realidad, “el objetivismo termina por proyectar en las mentes de los agentes una visión (académica) de su práctica [...] sólo puedo descubrir dejando metódicamente de lado la experiencia que los agentes tienen de ella” (Wacquant, 1992: 33), por lo que dentro de este objetivismo se observan a los actores sociales como sujetos pasivos que no logran intervenir en la realidad objetiva. De esta forma, Bourdieu afirma que el mundo social es observado como descripciones científicas de experiencias precientíficas, de modo tal que las ciencias sociales se observan como construcciones de segundo grado,

como lo comenta Sartre: “construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones producidas por los actores de la escena social” (1980: 77 citado por Bourdieu). Es decir, la ciencia social se transforma en informes de los informes que los mismos agentes sociales han generado, en construcciones u observaciones que los sujetos han realizado, construcciones de segundo grado y por tanto, no puede obviar esa comprensión. De esta manera, lo que pretende el objetivismo es generar que la “comprensión inmediata de los agentes [sea posible] si los mismos se refieren a un solo sistema de relaciones constantes, independientes de las consciencias y voluntades individuales” (Bourdieu, 1980, p. 49).

No obstante, dentro de la concepción de Bourdieu se considera que “los hechos sociales son además objetos de conocimiento dentro de la realidad misma dado que los seres humanos tornan significativo el mundo que los conforma” (Wacquant, 1992: 32). Es decir, en la visión de Bourdieu una ciencia social debe de tomar en cuenta la interpretación y consciencia de los agentes que intervienen en la constitución de la realidad del mundo social. El autor afirma que es innegable la existencia de una estructura objetiva en la sociedad, no obstante la misma también se encuentra compuesta de representaciones y voluntades. De esta forma, el segundo tipo de objetividad hace mención a sistemas de clasificación, esquemas mentales generados por los agentes sociales que funcionan como patrones simbólicos en las actividades prácticas, ejemplo de lo anterior son como pensamientos, conductas, juicios y sentimientos (Wacquant, 1992:32). Así, la objetividad de segundo orden “asevera que la realidad social es una ‘realización aleatoriamente desarrollada’ por actores sociales competentes que construyen continuamente su mundo social mediante ‘las ingeniosas prácticas organizadas de la vida de todos los días’ ”. Este tipo de visión del mundo se le llama *fenomenología social* y considera que la realidad se encuentra en directa dependencia del que hacer, pensar y sentir del los agentes sociales así, la sociedad parece ser construida gracias a las cogniciones y acciones de los sujetos. No obstante, Bourdieu observa que la fenomenología social “no puede ir más allá de una experiencia vivida del mundo social, es decir, la aprehensión de este mundo como evidente, como dado por supuesto” (Bourdieu, 1980, p. 48). Lo anterior reside principalmente en que dicha fenomenología tiende a excluir las condiciones de posibilidad de experiencias

primeras. Por ello, la fenomenología social propone reflejar experiencias que por definición no se reflexionan. Dichas experiencias son la primera relación de familiaridad que tiene los sujetos con el entorno familiar. Al reflejar experiencias que no se reflexionan, lo que hace la fenomenología es evadir el cuestionamiento sobre dichas experiencias primeras de los sujetos. En otras palabras, las estructuras objetivas y las estructuras incorporadas por los sujetos son eliminadas por la fenomenología social. Lo anterior genera la ilusión de que se tiene una comprensión inmediata del mundo familiar, con lo que se evade los cuestionamientos o interrogaciones a estas experiencias primeras. Así, la fenomenología elimina cualquier interrogante acerca del conocimiento práctico que toma por objeto, lo que genera que, como lo afirma Bourdieu, se aprehenda el mundo como si fuera dado por supuesto o evidente, es decir, en sí y por sí mismo (Bourdieu, 1980, p. 48). En otras palabras, Bourdieu observa dos defectos importantes dentro de esta objetividad de segundo orden. En primer lugar, considera a las estructuras sociales como creación de agentes individuales, al realizar lo anterior genera imposible su resistencia y configuraciones objetivas que la realidad contiene. Con lo anterior genera el segundo defecto que es llegar a pensar que las estructuras objetivas del mundo social son creaciones de los sujetos, posición que critica fuertemente Bourdieu (Wacquant, 1992: 35).

Si es bueno recordar, contra ciertas visiones mecanicistas de la acción, que los agentes sociales construyen realidad social, individualmente y también colectivamente, debemos tener cuidado de no olvidar, como a menudo lo hacen los interaccionistas y los etnometodologistas, que ellos no han construido las categorías que ponen en funcionamiento en este trabajo de construcción (Bourdieu 1989: p. 47 citado por Wacquant, 1992: 35).

De esta manera, Bourdieu no se encuentra de acuerdo con las posiciones extremas de la objetividad de primer orden o la de segundo orden. Desde su perspectiva, una verdadera ciencia social debe de desligarse del estructuralismo mecánico que no toma en cuenta la acción del sujeto como del individualismo teleológico que sólo toma en cuenta las acciones del sujeto para construir y entender la realidad. “Objetivismo y subjetivismo, mecanicismo y finalismo, necesidad estructural y agenciamiento individual son falsas

antinomias” (Wacquant, 1992: 36). Para trascender esta dualidad, Bourdieu desarrolla una forma de análisis que logre dar cuenta de ambos mundos sociales. A lo anterior lo denomino *praxeología social* e intenta entrelazar tanto el modo estructuralista como el constructivista en el entendimiento de la realidad social. Para ello primero se asientan las estructuras objetivas o espacios de disposiciones en donde se lleva a cabo la distribución de recursos¹ que afectan o influyen socialmente. Para ello, es necesario dejar fuera las representaciones mundanas de los sujetos y sólo tomar en cuenta las estructuras objetivas. Habiendo asentado las estructuras objetivas se introducen las experiencias vividas de los agentes con el fin de comprender las categorías de apreciación y percepción de los sujetos que dirigen u organización la acción de los mismos dentro del mundo social. De esta forma se toman en cuenta las dos realidades, no obstante, en la visión de Bourdieu el primer momento es más importante, para el autor el asentamiento de estructuras objetivas tiene una prioridad epistémica a comparación de la incorporación subjetiva de la realidad del sujeto. Primero se debe de asentar las estructuras objetivas antes de aprehensión del mundo por parte de los sujetos, ya que la percepción de dichos agentes variará “según el punto que ocupen en el espacio social objetivo” (Wacquant, 1992: 37). De esta forma, para Bourdieu la objetividad de primer orden o el punto de vista objetivo adquiere una prioridad epistémica dentro de su teoría social.

Es preciso enfatizar que, si bien los dos momentos de análisis son igualmente necesarios, no son iguales: se le asigna a la ruptura objetivista una prioridad epistemológica sobre la comprensión subjetivista. La aplicación del primer principio del ‘método sociológico’ de Durkheim, el rechazo sistemático de preconceptos debe venir antes del análisis de la aprehensión práctica del mundo desde el punto de vista subjetivo. Pues los puntos de vista de los agentes variarán sistemáticamente según el punto que ocupe en el espacio social objetivo (Wacquant, 1992: 37).

¹ Es importante recordar que por objetividad de primer orden nos referíamos a la distribución de recursos materiales o apropiación de bienes socialmente reconocidos.

De esta forma, Bourdieu utiliza el “sociocentrismo” de Durkheim y lo direcciona hacia cuatro rumbos distintos. En primer lugar, asevera que existe una correspondencia entre las estructuras de pensamiento y las sociales en todas las sociedades, tanto antiguas como modernas que es reproducido mediante sistemas escolares. En segundo lugar, afirma que existe una relación homóloga entre las divisiones sociales y los esquemas mentales. Estos últimos son la incorporación de las divisiones mentales. El contacto con ciertas condiciones sociales genera que los sujetos interioricen las mismas en forma de disposiciones duraderas y transportables que representan el entorno social y la realidad externa. De esta forma, las estructuras objetivas de segundo orden son una encarnación de las estructuras objetivas de primer orden, por lo que, para poder comprender la estructura objetiva de primer orden, es necesario también tomar en cuenta la de segundo orden. “Una adecuada ciencia de la sociedad debe abarcar tanto las regularidades objetivas como los procesos de internalización de la objetividad por los cuales se constituyen los principios transindividuales e inconscientes de (di) visión que los agentes comprometen en su práctica” (Wacquant, 1992: 40). En tercer lugar, Bourdieu afirma que la relación entre las estructuras mentales y sociales también cumple funciones políticas. Desde su perspectiva, los sistemas simbólicos no son solamente instrumentos de conocimiento sino también instrumentos de dominación. Los sistemas sociales para Bourdieu son productos sociales que ayudan a conformar el mundo social, con ello quiere decir que no sólo refleja estructuras objetivas sino que también ayudan a constituir la realidad social. Por ello, los esquemas clasificatorios son socialmente construidos, no sólo son estructuras objetivas y naturales que se nos imponen, sino que los sujetos contribuyen a su configuración, por tanto, “dentro de ciertos límites, es posible transformar al mundo transformando su representación” (Wacquant, 1992: 41). Por último, Bourdieu sostiene que dichos sistemas de clasificación - que también son observados como instrumentos de dominación- generan en los individuos luchas de poder. Las clasificaciones sociales son reproducidas y puestas en juego en las relaciones de poder entre clases sociales. El hecho de que existan ciertas clases sociales se encuentra en dependencia directa con las otras, cada clase social desea imponer la definición de mundo que más les conviene a sus intereses. Por ello Bourdieu afirma que la sociología de conocimiento es una sociología política, puesto que analiza los poderes simbólicos dentro del mundo social (Wacquant, 1992: 42).

Existe una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social- particularmente en dominantes y dominados en los diversos *campos*- y los principios de visión y división que los agentes les aplican (Bourdieu 1989: 7 citado por Wacquant, 1992: 38) [...] las categorías de comprensión son representaciones colectivas y los esquemas mentales subyacentes están modelados a partir de la estructura social del grupo (Wacquant, 1992: 38).

Así, Bourdieu afirma que la ciencia social debe de erradicar la dicotomía entre estas dos formas de conocimiento. Por un lado debe de cuestionar los atributos de un observador “objetivo” impulsado por el objetivismo, puesto que el mismo, en sus interpretaciones, traslapa sus presupuestos inherentes a la relación que crea él mismo con el objeto que estudia. Lo anterior genera que el observador “objetivo” estudie los fenómenos sólo a través de su propio punto de vista. Por ello, se afirma que el objetivismo ignora la relación existente entre el sentido objetivo de la física social y el sentido vivido que se tiene en la fenomenología social. Esta distancia genera dificultades para entender el funcionamiento del mundo social. Para romper con esta dicotomía de modos de conocimiento Bourdieu afirma que “si se subordina la práctica científica a un conocimiento del ‘sujeto de conocimiento’, conocimiento esencialmente crítico, de los límites inherentes a todo conocimiento teórico, subjetivista tanto como objetivista”, se podrá generar formas de conocimiento que den cuenta del mundo social tomando en cuenta aspectos pertinentes tanto del objetivismo como del subjetivismo (Bourdieu, 1980, p. 50). Para entender lo anterior con profundidad explicaremos detalladamente en qué consiste el objetivismo y el subjetivismo de Bourdieu.

Objetivismo ó objetividad de primer orden

El modo de conocimiento objetivista niega las prácticas del sujeto dentro de su análisis. Lo anterior genera una ruptura epistemológica y social puesto que no se toma en cuenta la

praxis de los sujetos que se pretende estudiar. Dicha perspectiva Bourdieu la ejemplifica por medio de la lingüística de Saussure. A continuación se desarrollaran estas ideas.

Para poder comprender los supuestos epistemológicos del objetivismo será de utilidad analizar la lingüística de Saussure. Bourdieu (1980) afirma que la lingüística de Saussure considera a la lengua como un sistema que genera relaciones objetivas. Gracias a ello, la lengua puede producir discursos y el desciframiento de los mismos. Desde la perspectiva de Saussure la lengua condiciona al habla, “la lengua, en tanto que medio que asegura la identidad de las asociaciones de sonidos y sentidos efectuados por los interlocutores y, por ello, la comprensión mutua, está en primer lugar, como condición de inteligibilidad del habla” (Bourdieu, 1980, p. 56) es decir, es necesario generar la lengua para producir el habla. Lo anterior genera las “condiciones lógicas del desciframiento” en donde la lengua es vista como la responsable de generar la concordancia y comprensión entre los sonidos y los sentidos generados tanto por el emisor como el receptor. La misma es la responsable de modificar y transformar a la lengua. Así, los sucesos se deben de desarrollar cronológicamente, de manera tal que primero se realice el habla y luego la lengua. “Saussure, que profesa por lo demás que ‘el punto de vista crea al objeto’, designa aquí muy claramente el punto de vista en el que hay que ubicarse para producir el ‘objeto propio’ de la nueva ciencia estructural: no podemos hacer del habla el producto de la lengua más que si, y sólo si, nos situamos en *el orden lógico de la inteligibilidad*” (Bourdieu, 1980, p. 56).

Con lo anterior, lo que postula Saussure es la noción de “espectador imparcial” u observador “objetivo” mencionado anteriormente. De acuerdo con Bourdieu dicha perspectiva genera un análisis opuesto a la práctica. Es decir, al postular a un “espectador imparcial”² se elimina el uso cotidiano de la lengua para convertirlo en un estudio meramente teórico³, por ello se argumenta que es un objeto de análisis fuera de la praxis

² Basado en la idea de que “el punto de vista crea el objeto”, de donde se sigue que es necesario situarse en un punto de vista para poder producir el objeto propio de la ciencia.

³ Debido a que se elimina la praxis en los estudios objetivistas de la lengua, se puede decir que genera relaciones objetivas. Es decir, debido a que se parte de la noción de “espectador imparcial” el cual no influye

porque elimina el uso mismo de la lengua. Debido a lo anterior, Bourdieu sostiene que la lengua de Saussure es una “lengua muerta”, porque se le inyecta una ilusión de orden y autonomía buscando una comprensión pasiva de la misma, es decir, se le despoja de sus funciones y se elimina el uso real de la lengua, de forma tal que es olivado que la lengua es utilizada para ser hablada, no para ser únicamente estudiada y teorizada. (Bourdieu, 1980, p. 58). De esta forma, dicha independencia de la lengua con la situación en la que se desenvuelve genera una fuerte división entre la lengua y la ejecución de la misma en la práctica. Gracias a esta división, la lengua saussuriana coloca al científico en una posición en donde es capaz de observar las prácticas objetivas sin involucrarse en ellas, es decir, a manera de “espectador imparcial”. Lo anterior lo Bourdieu lo ejemplifica criticando a la gramática, según la cual “se inclina a tratar tácitamente el lenguaje como un objeto autónomo y autosuficiente, es decir, como *finalidad sin fin*, sin otro fin [...] que el de ser interpretado, a la manera de una obra de arte” (Bourdieu, 1980, p. 57). Es así como la forma de conocimiento objetivista niega al pensamiento práctico su estatuto de auténtico conocimiento. Dicho tipo de análisis de la lengua está construido desde la perspectiva del receptor. Sin embargo, al realizar lo anterior, se tiende a ignorar al emisor. Bourdieu afirma que al postular un “espectador imparcial” desde el punto de vista del receptor, se tiende a generar distorsiones entre lo proyectado por el emisor y la interpretación del receptor, de manera tal que el comunicado del emisor no siempre es comprendido correctamente por el receptor. Ejemplo de lo anterior es el caso del etnólogo que se excluye de las prácticas sociales que estudia, trasladando sus percepciones personales en los objetos o dinámicas que estudia. Es decir, el etnólogo sólo observa relaciones teóricas más no las relaciones de las prácticas sociales.

El estatuto de espectador que se retira de la situación para observarla implica una ruptura epistemológica, pero también social, que nunca gobierna tan sutilmente la actividad científica como cuando de aparecerse como tal, conduciendo a una teoría implícita de la práctica correlativa al olvido de las condiciones sociales de posibilidad de la actividad científica (Bourdieu, 1980, p. 60)

sobre las prácticas y contiene una visión objetiva, se puede generar con la lengua un sistema de relaciones objetivas, ya que dicho sistema observa al científico como un ser aislado de la situación.

Es decir, en los análisis objetivistas, se pretende que el observador contenga una visión objetiva de la situación sin que el mismo influya en ella. Por ello, se cree que el observador puede comprender a plenitud la situación que analiza. No obstante, el aislamiento de la situación estudiada no genera necesariamente una visión objetiva, ya que la posición de “espectador imparcial” no toma en cuenta que el mismo ocupa una posición en la situación que estudia, en donde proyecta sus propias estructuras y modos de conocimiento. Este tipo de estudio no da cuenta de las necesidades sociales reales de las prácticas, es decir, de los intereses prácticos y simbólicos que se desea satisfacer con la ejecución de prácticas. Dichas prácticas suelen expresar ideas profundas difíciles de analizar para un espectador imparcial que analiza la superficie de las mismas. Al mismo tiempo, este tipo de análisis también ignoran la práctica del observador, puesto que los observadores también tienen intereses, valorizaciones y emociones que participan en el análisis de las prácticas que estudian. Por ejemplo, un evento puede llegar a ser de crucial importancia para el observador, mientras que para un agente no tiene importancia. Por estas razones se afirma que el modo de conocimiento objetivista tiende a generar distorsiones entre lo que los sujetos desean generar o realizar en sus prácticas y la interpretación que realiza de ellas el “espectador imparcial”.

Igualmente, debido a que el objetivismo no da cuenta del principio de reproducción que se encuentra inscrito en las regularidades que registra, la forma como explica las prácticas que estudia es por medio de la construcción de modelos que logran explicarlas. Por ello le da fuerte importancia a las abstracciones que realiza. Para lograr lo anterior el modelo de conocimiento objetivista utiliza dos tipos de modelos para traspasar del modelo de la realidad a la realidad del modelo. El primer modelo genera regularidades que pueden ser estadísticamente mensurables, es decir, describe las regularidades que observa por medio de reglas conocidas y reconocidas, y supone que todas las regularidades deben de regirse por esas mismas reglas. El segundo modelo tiende a procurar que las acciones que analiza tengan por referencia el modelo que se ha construido para explicarla, como si las mismas prácticas inherentemente y en sí mismas contuvieran el modelo que es utilizado para explicarlas (Bourdieu, 1980, p. 70). Gracias al uso de estos dos modelos el objetivismo

puede sustentar su modo de conocimiento basado en un espectador imparcial. Sin embargo, estos modelos no logran resolver la ruptura epistemológica y social que generan los modos de conocimiento objetivista al negar las prácticas de los sujetos. Por ello, Bourdieu afirma que la disyuntiva puede ser resultado si se toma en cuenta los límites de las condiciones de producción de las teorías. Es decir, si se da una ruptura con la visión teórica y se observan sus limitaciones, el observador podrá percatarse de su participación.

[...] sólo una consciencia crítica de los límites inscritos en las condiciones de producción de la teoría, permitiría introducir en la teoría completa de la práctica ritual unas propiedades que le son tan esenciales como el carácter parcial e interesado del conocimiento práctico o el desfase entre las razones vividas y las razones 'objetivas' de la práctica. (Bourdieu, 1980, p. 65).

Así, el modo de conocimiento objetivista niega las prácticas del sujeto dentro del análisis que realiza. Lo anterior genera una ruptura epistemológica y social puesto que no se toma en cuenta la praxis de los sujetos que se pretenden estudiar. No obstante es importante señalar que Bourdieu no entiende lo mismo por la noción de objetivista que por la de objetivo. Bourdieu critica la visión objetivista en el análisis sociológico – el cual como se señaló elimina las prácticas del sujeto- pero en ningún momento niega la existencia de estructuras objetivas que afectan el actuar de los sujetos. De hecho concede una prioridad epistemológica al modo de conocimiento objetivo o la objetividad de primer orden en contraposición con la de segundo orden. “Es preciso enfatizar que, si bien los dos momentos de análisis son igualmente necesarios, no son iguales: se le asigna a la ruptura objetivista una prioridad epistemológica sobre la comprensión subjetivista [...] Pues los puntos de vista de los agentes variarán sistemáticamente según el punto que ocupe en el espacio social objetivo” (Wacquant, 1992: 37). Es decir, se necesita de una base estructural objetiva para que los sujetos puedan responder ante la misma. Así, por objetivista Bourdieu entiende un análisis que excluye las prácticas del sujeto, mientras que por objetivo entiende las estructuras objetivas de la realidad social que todos los sujetos comparten y afectan.

Subjetivismo ó objetividad de segundo orden

Al igual que el modo de conocimiento objetivista, Bourdieu afirma que el extremo de la oposición de dicho pensamiento también genera repercusiones en el análisis social. Por ello, Bourdieu se encuentra en desacuerdo tanto con las visiones objetivistas, como las subjetivistas. El modo de conocimiento subjetivista postula la idea de que la realidad sólo puede ser comprendida a partir de los sujetos. Los mismos son los responsable del mundo que es descrito por este modo de conocimiento. No obstante, Bourdieu afirma que si sólo se puede entender la realidad a partir de los sujetos, el entendimiento de la realidad estará basada en el análisis privado e individual de los mismos. Al mismo tiempo, dichos modos de conocimiento no toman en cuenta las estructuras objetivas que comparten los sujetos, por lo que los análisis realizados desde esta perspectiva no desarrollan objetividad en sus estudios. El sujeto es visto como un “sujeto puro” puesto que no contiene ataduras o raíces que lo amarren a una realidad compartida por otros, como podría ser el caso de la historia.

[...] del mismo modo que el objetivismo universaliza la relación teórica [*savant*] con el objeto de la ciencia, el subjetivismo universaliza la experiencia que el sujeto del discurso teórico [*savant*] forma de sí mismo en tanto sujeto [...] abocado a la ilusión de la ‘conciencia sin inercia’, sin pasado y sin exterior, dota a todos los sujetos con los que acepta *identificarse* – es decir, casi exclusivamente el pueblo proyectivo que nace de esta identificación ‘generosa’- de su propia experiencia vivida de sujeto puro, sin ataduras ni raíces” (Bourdieu, 1980, p. 80-81)

Para hacer referencia al modo de conocimiento subjetivista, Bourdieu utiliza principalmente las ideas de Sartre. Desde la perspectiva de Bourdieu (1980), Sartre, en su filosofía, no reconoce “nada que parezca a unas *disposiciones duraderas* y a unas *eventualidades probables* [por ello el pensador] hace de cada acción una especie de confrontación sin antecedentes del sujeto con el mundo” (Bourdieu, 1980, p. 75). Con ello lo que argumenta Bourdieu es que el mundo de la acción promulgado por Sartre es uno que sólo se puede estudiar a través del sujeto. Dicho mundo se encuentra en completa

dependencia de la conciencia responsable de su creación, es decir, del sujeto, lo que elimina cualquier posibilidad de objetividad al estudio de la realidad. Bourdieu utiliza la siguiente cita de Sartre para explicar a qué se refiere con que el mundo de la acción se encuentra en directa relación con la conciencia que lo crea.

Pero ¿quién me decidirá a elegir el aspecto mágico o el aspecto técnico del mundo? No será el mundo mismo, que, para manifestarse, espera a ser descubierto. Es preciso, pues, que el para-sí, en su proyecto, elija ser aquel por quien el mundo se devela como mágico o como racional, es decir, que debe, como libre proyecto de sí, darse la existencia mágica o la existencia racional. De la una como de la otra es *responsable*, pues el no puede ser salvado si es elegido. Aparece, pues, como el libre fundamento de sus emociones tanto como de sus voliciones. Mi miedo *es* libre y pone de manifiesto mi libertad (1980: 76 citado por Bourdieu).

Para Sartre “el hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista” (1980: 76 citado por Bourdieu). Por ello, la explicación de la realidad según Sartre proviene del entendimiento del sujeto mismo que se encuentra dentro de esta realidad. En la visión de Sartre el sujeto es el punto de referencia para entender el mundo, es decir, sólo se puede entender la realidad a partir del sujeto. No obstante, Sartre no afirma lo anterior tajantemente, en escritos posteriores muestra que lo que desea desarrollar es una crítica a la sociología “objetiva” que define al sentido objetivo como sentido hecho cosa y a las disposiciones como sentidos hecho cuerpo. Con ello, se refiere a las críticas de un estudio puramente objetivista (como el que señala Bourdieu), en donde se parte de un mundo en donde se niega la práctica del sujeto. Afirma, por ejemplo, que la historia tiene gran importancia porque ayuda a definir el contenido de las relaciones humanas. A su vez, dichas relaciones son de importancia porque afectan todos los ámbitos. Sin embargo, ello no quiere decir que sea la historia la que haya creado dichas relaciones, las mismas fueron forjadas primero por los sujetos que construyeron dicha historia, es decir, por los hombres. Así, Sartre decide defender una postura en donde se le da una iniciativa absoluta al sujeto o “agente histórico”, puesto que critica el análisis en donde se niegan las prácticas de los sujetos (lo que Bourdieu entendería como *análisis objetivistas*). No obstante, Bourdieu

(1980) critica el radicalismo de una postura subjetivista, ya que si sólo se observa a las disposiciones sociales como formas artificiales y arbitrarias, se está subordinando la importancia de lo social a la trascendencia del ego. Es decir, a los sujetos que crean dicho mundo. De esta forma, si sólo se toma en cuenta la conciencia del sujeto como creador de realidad, la misma se convierte en un concepto arbitrario en completa dependencia a las disposiciones del sujeto, lo cual convierte al estudio de la realidad en una actividad privada e individual. Al respecto Bourdieu utiliza pertinentemente una cita de Durkheim en donde se muestra la ambigüedad de dicha forma de pensamiento: “Y como este medio imaginario no ofrece al espíritu ninguna resistencia [referido a la forma subjetivista de analizar a la realidad], este último, como no se siente contenido por nada se abandona a ambiciones sin límite y cree posible construir, o más bien reconstruir el mundo con sus solas fuerzas y a la medida de sus deseos.” (1980: 78 citado por Bourdieu). Al reducir las disposiciones sociales a nociones únicamente arbitrarias, es decir, analizar la realidad sólo a partir del sujeto, las estructuras objetivas que comparten los sujetos quedan abolidas, lo que puede generar que el pasado y presente común que tienen los sujetos dentro de una sociedad no sea observado, como sería el caso de la historia.

Ejemplos de la abolición de estructuras objetivas en donde se desarrolla el extremo del pensamiento subjetivista pueden ser: las *ficciones antropológicas* y la toma la decisión de creer. Por un lado, las ficciones antropológicas parten de la ideología del “actor racional” en donde se desarrollan argumentos en base de la noción de razón por principio: “[...] por no reconocer ninguna otra manera de *fundamentarla sobre la razón* que darle la razón por fundamento, no hace más que introducir [...] este ser de razón, este deber-ser que es un agente cuyas prácticas tuvieran en su totalidad la razón por principio” (Bourdieu, 1980, p. 82). Dicho problema sucede de forma similar cuando se toma la decisión de creer. Bourdieu sostiene que –basado en los análisis de Pascal en tanto las decisiones racionales-, dentro de la *decisión de creer* se debe de aniquilar al razonamiento, ya que el mismo no puede generar creencias duraderas. De esta forma, para lograr tomar la decisión de una creencia, es necesario olvidar que se ha tomado la decisión de tomar la misma.

[...] no se puede emprender racionalmente el proyecto de fundar la creencia sobre una decisión racional sin vernos obligados a pedir a la razón que colabore en su propio aniquilamiento en la creencia [...] para pasar de la decisión de creer, que puede ser suscitada por la razón, a la *creencia duradera*, es decir, capaz de superar las intermitencias de la consciencia y de la voluntad, se está obligando a invocar a *otros* poderes que los de la razón; porque ésta, de la que se quiere pensar que puede conducir a la decisión de creer, no puede de ninguna manera sostener duraderamente la creencia (Bourdieu, 1980, p. 85).

Desde la perspectiva de Bourdieu – al igual que Pascal-, dicha creencia logra ser duradera debido a la costumbre en vez de la razón. La costumbre es la responsable de persuadir al sujeto para generar fuerza y durabilidad en las creencias. Así, la lógica necesaria para adquirir una creencia, implica el olvido de la adquisición de la misma. Los anteriores son los postulados en los que se basa la teoría del “actor racional”. Desde la visión de Bourdieu, los mismos generan una reducción al absurdo, puesto que se parte de la noción por principio, es decir, la creencia por la creencia misma, cuando la misma no logra ser fundamento seguro de la adquisición de una creencia duradera. En otras palabras, la creencia no se encuentra fundamentada.

En suma, el modo de conocimiento subjetivista postula la idea de que la realidad sólo puede ser comprendida a partir de los sujetos. Los mismos son los responsables del mundo que es descrito por este modo de conocimiento. Bourdieu se encuentra en desacuerdo con dicha forma de conocimiento ya que, si sólo se puede entender la realidad a partir de los sujetos, el entendimiento de la misma estará basado en el análisis privado e individual de los sujetos. Al mismo tiempo, dichos modos de conocimiento no toman en cuenta las estructuras objetivas que comparten los sujetos, por lo que los análisis realizados desde esta perspectiva no desarrollan objetividad en sus estudios. Con lo anterior, las estructuras objetivas que comparten los sujetos quedan abolidas, lo que puede generar que el pasado común que tienen los sujetos dentro de una sociedad no sea observado, como sería el caso de la historia.

Bourdieu muestra sus discrepancias tanto con la forma de conocimiento subjetivista como la objetivista. Por un lado, observa que la visión subjetivista excluye los antecedentes históricos del sujeto, con lo que se elimina una posible explicación causal. Al realizar lo

anterior, sólo se le presta atención a “los fines futuros del proyecto” o las acciones intencionales de sujetos. Por otro lado, si se visualiza la realidad de manera objetivista, la libertad y voluntad de los sujetos se observan como determinadas por las estructuras objetivas. De esta forma, los errores de tales tipos de pensamiento radican en que: el subjetivismo genera formas de conocimiento parcial y particular, mientras que el objetivismo no permite a los agentes generar conocimiento fuera de estructuras lógicas y racionales, mejor entendidas como las “posibilidades objetivas”, es decir los sujetos se determinan por el mundo interior e intelectual ó exterior y mecánico (Bourdieu, 1980, p. 81). Según Bourdieu existe en el mundo social evidentemente estructuras objetivas que se encuentran fuera del control de los sujetos, por ello, dichas estructuras son independientes de la voluntad y consciencia de los mismos. Igualmente, dichas estructuras tienen influencia en los sujetos orientando sus representaciones y prácticas.

A la anterior dicotomía de formas de conocimiento también se le conoce como “metodologismo” o “teoricismo”. El primero se le caracteriza por separar a la reflexión de los métodos de uso, de manera tal que se tiende a aplicar el método por el método mismo. Bourdieu observa en esta forma de conocimiento una tendencia de separar el método del objeto, en donde se conforma un especie de *academicismo* separado de las problemáticas de la vida cotidiana y en donde se teoriza a partir de dicha abstracción y separación de los objetos de la cotidianidad.

Olvidando que la ‘metodología no es el preceptor ni el tutor del científico’ sino ‘siempre su alumno’ [...], este fetichismo metodológico está condenado a erigir objetos preconstruidos en ropaje científico y corre el riesgo de inducir miopía científica [...] No es la sofisticación técnica de las herramientas metodológicas lo que Bourdieu critica, sino su insensato refinamiento destinado a llevar el vacío creado por la ausencia total de visión teórica (Wacquant, 1992:59-60).

Con lo anterior lo que quiere mostrar Bourdieu es que no se puede separar los objetos del instrumento utilizados para conformarlo, así como tampoco de las críticas de ambos (Wacquant, 1992:62). Lo anterior no quiere decir que Bourdieu no le interese ni de

crédito al trabajo teórico, lo que le preocupa es generar trabajo teórico sin referente en la realidad social y empírica, es decir, trabajo teórico por el trabajo teórico.

Bourdieu no tiene tiempo para esas clases de *teorización conspicua*, libre de toda conexión con las obligaciones y realidades prácticas del trabajo empírico, y demuestra escasa simpatía por la ‘descomposición de conceptos y su perpetuo reordenamiento’ [...] que definen gran parte de la teoría moderna (Wacquant, 1992: 63).

Es en este sentido que se intenta relacionar la teoría sociológica de Bourdieu con la epistémica de Villoro por medio de la epistemología naturalizada, puesto que tanto la esta rama de conocimiento como la sociología de Bourdieu abogan por un entendimiento de la realidad basado en la realidad empírica de los sujetos. No están interesados en generar una epistemología teórica alejada de la circunstancia real de los sujetos en su vida cotidiana, sino que esas misma realidad es que base de apoyo por la cual se pueden generar nociones que nos expliquen el conocimiento. Así, de forma similar a Quine, Bourdieu aboga por una base empírica en la cual sustentar sus análisis de la realidad social, se necesita teorías y lógicas sustentadas en una práctica de investigación concreta⁴. Con ello lo que busca Bourdieu es una fusión de la investigación teórica con la práctica. Al contrario de muchos pensadores que desean generar una mayor conexión entre la teoría y la práctica, Bourdieu desea entremezclarlos por completo, puesto que considera que una investigación

⁴ Es importante recordar que muchas de las ideas que sostienen pensadores tienen directa relación con su particular historia personal. El gran desagrado que presenta Bourdieu ante la separación entre los objetos estudiados y los sujetos que analizan proviene en gran medida de su experiencia en Argelia. La siguiente cita muestra su sentir con respecto a las problemáticas del país en cuestión y su posición como científico social: “Yo quería ser útil a fin de superar mi conciencia culpable acerca de ser meramente un observador partícipe en esta espantosa guerra [...] En una situación histórica en la que a cada momento, en cada declaración política, en cada discusión, en cada petición, estaba en juego la realidad entera, era absolutamente necesario estar en el corazón de los acontecimientos a fin de formar la opinión de uno, por muy peligroso que pudiera ser (y por cierto, lo era). Ver, registrar, fotografiar: nunca he aceptado la separación entre la construcción teórica del objeto de investigación y el conjunto de procedimientos prácticos sin los cuales no puede haber ningún conocimiento verdadero” (Wacquant, 1992: 66).

no sustentada en visiones dicotómicas logra dar cuenta con mayor precisión del mundo social.

Bourdieu sostiene que todo acto de investigación es simultáneamente empírico (se confronta con el mundo de los fenómenos observables) y teórico (necesariamente conlleva hipótesis sobre la estructura subyacente de las relaciones que las observaciones están destinadas a captar). Hasta la más mínima operación empírica- la elección de una escala de medición, una decisión de codificación, la construcción de un indicador, o la inclusión de un ítem en un cuestionario- implica opciones teóricas, conscientes o inconscientes, mientras que el más abstracto de los rompecabezas conceptuales no podría ser clarificado sin un compromiso con la realidad empírica. (Wacquant, 1992:68)

Estructuras, campos y habitus

Bourdieu (1980) critica tanto el modo de conocimiento objetivista como el subjetivista. Desde su perspectiva, dichos puntos de vista tienen cosas que ofrecer si se aboga el estudio a la práctica, por ello desarrolla una sociología basada en la teoría de la práctica, en donde se toman en cuenta tanto aspectos de análisis objetivo como subjetivo, es decir, tanto las estructuras externas y objetivas, como la práctica del sujeto. Es decir, ante el monismo metodológico de afirma la prioridad de la estructura objetiva o la del agente dentro del análisis social, Bourdieu aboga por una *primacía de las relaciones*. La ciencia social no necesita escoger entre ambos polos, sino enfocarse en las relaciones entre los mismos, por ello Bourdieu rechaza tanto la objetividad de primer orden como la de segundo.

La teoría de la práctica en tanto que práctica recuerda, en contra del materialismo positivista, que los objetos de conocimiento son construidos y no pasivamente registrados, y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de esta construcción es el sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes constituido en la práctica y orientado hacia funciones prácticas (Bourdieu, 1980, p. 91).

De esta forma, la idea acerca de que el “idealismo objetivista ordena al mundo” es eliminada, sin abandonar por completo los elementos objetivos necesarios dentro de un análisis. Con ello, Bourdieu aboga por un análisis de la realidad en donde no se nieguen las prácticas de los sujetos, intentando no caer en extremos subjetivistas que sólo partan desde el individuo y nieguen a las estructuras históricas. Gilberto Giménez lo explica de manera adecuada cuando menciona que lo que se desea en los estudios sociológicos es lograr reconocer la realidad social como una construcción cotidiana e histórica de sujetos tanto individuales como colectivos; de forma tal que dichas realidades sociales logren ser objetivadas e interiorizadas al mismo tiempo (Giménez, 1997: 2). Por ello, Bourdieu sostiene que para lograr lo anterior, es necesario volver a la práctica, en donde se observa la relación entre el *opus operatum* y el *modus operandi*, con ello se da cuenta de los productos objetivados y los que son incorporados por prácticas históricas y estructurales (Bourdieu, 1980, p. 91-92). Con lo anterior lo que se intenta desarrollar y enfatizar el autor es la *primacía de las relaciones* de ambas posturas, lo cual se puede realizar a través de una *teoría de la práctica*. En ella existen diversos elementos que ayudan a generar un estudio de la realidad fuera del análisis dicotómico objetivista-subjetivista y que fomentan la relación entre dichos puntos de vista.

La forma por la cual el autor desarrolla la relación entre estas dos objetividades es por medio de las nociones de *habitus* y *campo*. El *campo* se refiere a un conjunto de estructuras objetivas e históricas en donde se ejerce un juego de poder. Dichas estructuras objetivas se imponen tanto a los objetos como a los sujetos que se encuentran dentro de él, similar a la estructura de un juego que afecta a todos los participantes en éste. Por ello, al campo se le entiende como un espacio en donde se generan relaciones de conflicto y competencia – como un campo de batalla- en donde los sujetos luchan por el capital en juego y por generar la jerarquización social en su beneficio. Por otro lado, el *habitus* son una serie de relaciones históricas interiorizadas por los sujetos como esquemas mentales de acción, percepción y apreciación. El *habitus* es un mecanismo que estructura a los sujetos desde el interior, es el concepto que ayuda a los sujetos a generar estrategias⁵ ante

⁵ Bourdieu no se refiere a las estrategias como una planeación intencional premeditada que desea obtener resultados concretos, sino a una forma de acción, “ ‘líneas de acción’ objetivamente orientadas que obedecen

estructuras cambiantes, son disposiciones transferibles y duraderas que sirven como una matriz de percepciones ante circunstancias cambiantes. Dicho *habitus* tiende a reaccionar ante las necesidades y demandas que el *campo* impone, por ello, se puede entender al *habitus* como disposiciones virtuales sedimentadas dentro de los sujetos a la espera de ser reaccionadas ante estímulos del *campo*. De esta forma, tanto el *habitus* como el *campo* son dependientes uno del otro, “funcionan enteramente *sólo uno en relación con el otro*” (Wacquant, 1992: 47). Un *campo* es un espacio de juego en donde se necesitan de sujetos que participen dentro del mismo y que consideren valioso el integrarse y competir en el juego. Para poder comprender cómo funciona el campo es necesario entender cómo participan los agentes sociales que jugaran dentro de este espacio. Igualmente, los *habitus* necesitan de un espacio en el cual puedan los agentes sociales actuar. De esta forma, el *campo* no es un espacio vacío sino uno que ofrece ciertas dinámicas y juegos sociales, no obstante, dicho espacio no se consolida si no existen agentes que participen dentro del espacio y acepten las reglas del mismo.⁶ De esta manera, Bourdieu rechaza las dualidades que predica la ontología social cartesiana entre el sujeto y el objeto, en sí y para sí, y aboga por una interacción entre el sujeto y el mundo. Por ello, se podría mencionar que la sociología de Bourdieu es una sociología estructural que incorpora aspectos importantes fenomenológicos, puesto que no observa al cuerpo social como objeto, sino como portador de un potencial estructurante donde se puede comprender el mundo social, es decir, aquel cuerpo social no es pasivo y estático, sino se va transformando conjuntamente y constantemente.

La relación entre el agente social y el mundo no es la que hay entre un sujeto (o una conciencia) y un objeto, sino una relación de ‘complicidad ontológica’- o ‘posesión mutua como recientemente enunciara Bourdieu [...]’- entre el *habitus*, como principio socialmente constituido de percepción y apreciación, y el mundo que lo determina. El ‘sentido práctico’ opera como el nivel preobjetivo notético; expresa esa sensibilidad social que nos guía antes de que postulemos objetos como tales. (Wacquant, 1992:49-50).

a regularidades y conforman patrones coherentes y socialmente inteligibles, aun cuando no siguen reglas conscientes o apuntan a las metas premeditadas determinadas por un estrategia” (Wacquant, 1992: 56).

⁶ Reglas en sentido de reglas que impone el juego social dentro del campo.

De esta forma, tanto el *campo* como el *habitus* son cómplices de la realidad ontológica que crean, para poder comprender a ésta última, es importante tomar en cuenta ambas nociones. Por ello, el *campo* no es un espacio dado, puesto que se encuentra en dependencia con las interacciones prácticas que se desarrollan dentro del mismo. Lo anterior se puede comparar con un campo de juego de pelota, en donde el campo en sí mismo no logra mostrar su utilidad hasta que los jugadores son incorporados. Al mismo tiempo, dicho campo depende de las acciones de los jugadores, ya que se va modificando en dependencia con las maniobras que los jugadores generan. No obstante, dichas maniobras se encuentran enmarcadas dentro del campo, por lo que el sujeto debe de acotarse a las estructuras dadas por el mismo⁷. Debido a lo anterior, es importante hacer notar que las acciones de los sujetos representadas por medio del *habitus* no tienen una línea normativa o judicial que indique hacia dónde se desarrollaran las acciones de los sujetos. Una de las características del *habitus* consiste en ser impreciso y vago, pues necesita cierto grado de espontaneidad para poder reaccionar ante estructuras cambiantes⁸. Por ello Bourdieu afirma que la tarea de la sociología es generar análisis precisos de una realidad imprecisa y cambiante. Para realizar lo anterior, es importante que los conceptos generados por la sociología para analizar dicha realidad no sean rígidos y definidos, ya que la realidad estudiada se presenta como cambiante. Así, es de utilidad para la sociología que sus nociones sean flexibles y adaptables para lograr dar cuenta de la realidad social que estudia. Para Bourdieu, las nociones de *campo* y *habitus* son conceptos que dan cuenta tanto de las estructuras objetivas de la realidad social, como la acción de los sujetos que se encuentran inmersos dentro de la misma. Con estas nociones también se logra evadir la disyuntiva entre las visiones dualistas del estudio de la realidad social, ya que se intenta dar prioridad a las relaciones entre dichos conceptos que al peso que tiene uno en la conformación de la realidad social. Se ha resaltado la primacía de las relaciones entre la

⁷ Aunque dichas maniobras, como se menciono, pueden llegar a modificar el campo. Por ello se observa una relación recíproca entre el *campo* y el *habitus*.

⁸ Particularmente el *campo*.

objetividad de primer orden y la de segundo por medio de los *campos* y *habitus*. Sin embargo, para lograr una mayor comprensión de dicha relación, será pertinente detallar en las características de ambos conceptos.

Espacio social y campo

El concepto de *habitus* como el de *campo* se encuentran relacionados recíprocamente de forma dialéctica, de forma tal que, para consolidarse, uno y otro se encuentran en una relación de mutua dependencia. Por ello, el encuentro de los mismos es el factor principal para consolidar la producción del mundo social. El encuentro entre el *habitus* entendido como la “historia hecha cuerpo” y el *campo* como “la historia hecha cosa” es la interacción que nos interesa para analizar el mundo social. El *habitus* en este sentido constituye la interiorización del mundo externo, el cual está dado por las estructuras sociales; mientras que el *campo* es la proyección hacia el exterior del mundo ya interiorizado. Gilberto Giménez lo expresa claramente al referirse a la noción de *campo* de Bourdieu como la “exteriorización de la interioridad”, con ello quiere decir, un sistema de *habitus* que han logrado ser institucionalizados y materializados a través de un proceso histórico (Giménez, 1997, p. 13).

El *campo* se puede definir como “espacios sociales históricamente construidos con instituciones y leyes de funcionamiento propios” y en donde se desarrolla la producción del mismo capital. El *capital* son los bienes o recursos que ofrece un *campo* a los agentes que lo conforman. El mismo es importante debido a que representa todo lo que sirve en el *campo* para tener mayor ventaja dentro del mismo. Este tipo de capital depende directamente del *campo*, fuera del mismo no existe la valorización de dicho capital. De igual manera, los *campos* están definidos por las relaciones de fuerza que el capital ejerce y por las acciones del sujeto para adquirir capital. Así, los bienes y recursos del *campo* sólo existen dentro del mismo. Gracias a este capital, los *campos* logran diferenciarse entre sí dependiendo al tipo de bien o recurso que ofrecen. Existen muchos tipos de capital, sin

embargo la generalización de los mismos se puede catalogar en tres rubros: 1) capital económico, 2) capital cultural y 3) capital social. Bourdieu introduce un nuevo tipo de capital que denomina *capital simbólico*. El mismo, trata de bienes o recursos no materiales que parecieran pertenecientes a los agentes que los poseen. Así, a lo que denominamos como prestigio, reputación, belleza, fama, inteligencia entre otros, serían los objetos del capital simbólico. Desde la perspectiva de Bourdieu dicho capital simbólico “no es más que el capital económico y cultural en cuanto conocido y reconocido” (Bourdieu, 1997, p. 160), es decir, los atributos que tiene el capital simbólico son siempre reconocido por los agentes que participan en el *campo*. Sin embargo, a pesar de existir distintos tipos de capital, Bourdieu enfatiza la importancia del capital económico, puesto que su peso afecta todos los ámbitos de los diferentes capitales antes señalados.

Continuamente, dentro del *campo* existen agentes dominantes y dominados que lucha por los bienes o recursos del *campo*, es decir, su capital. Debido a lo anterior se generan jerarquizaciones entre los agentes que se dan gracias a la competencia por el capital, basado en relaciones de poder que jerarquizan la posición de los agentes dentro del espacio social. Igualmente, el *campo* se encuentra constituido por: 1) Un capital común para todos los miembros (conocimiento, habilidades, poder etc.), 2) la lucha por la apropiación y dominio del capital y, 3) la jerarquización entre los que tienen el capital y los que desean tenerlo. Sin embargo, para aclarar lo anterior, será pertinente detenernos en algunas definiciones que nos ayuden a clarificar el concepto de *campo*. De esta forma primero desarrollaremos la noción de espacio social y más tarde detallaremos en las características del *campo* (Bourdieu, 1980).

Para comprender mejor la noción de *campo* será pertinente adentrarnos al significado de *espacio social*. El mismo es un sistema dado en función de posiciones sociales diferenciadas, es decir, un sistema jerárquico que se define por la relación de oposición entre agentes. Lo anterior se genera por diferenciación entre uno y otro agente, como podría ser la relación de jefe/subordinado, rico/podre, hombre/mujer etc. Se dice que es un sistema de posiciones jerárquico porque el valor que se genera dentro del espacio social se produce en función de la distancia social que existe entre los que ocupan posiciones superiores e inferiores, dichas posiciones deben de ser reconocidas tanto por el

agente dominante como por el dominado. Con ello también se genera un cierto orden social con base en jerarquizaciones. Igualmente, las relaciones objetivas con posiciones diferenciadas son definidas socialmente e independientes de los agentes. Con lo que se entiende que los espacios y dinámicas sociales que se construyen dentro de un *campo* no dependen de un agente en específico. Si un agente que ocupa una posición desaparece, el lugar que ocupaba continuará allí para que otro más lo ocupe (Giménez, 1997: 13).

Dentro de una sociedad se propician espacios sociales diferenciados y relativamente autónomos, aunque relacionados entre sí. Por ello “Un *campo* (...), es una esfera de la vida social que se ha ido autonomizando progresivamente a través de la historia en torno a ciertos tipo de relaciones sociales, de interés y de recursos propios, diferentes a los de otros *campos*” (Giménez, 1997, 14). Para que el *campo* se conjugue se necesita un espacio de juego social en donde se tengan jugadores y objetos por los que se desea jugar. Los últimos, tienen que ser valorizados por los participantes, de tal forma que los jugadores compitan por los objetos del juego debido a que se consideran objetos de valor, es decir, “vale la pena” competir por la obtención de los mismos. Al mismo tiempo, las relaciones de competencia que se generan en el juego del *campo* generan la estructura del *campo* en cuestión.

Los jugadores pueden jugar para aumentar o conservar su capital, sus fichas, es decir, en conformidad con las reglas tácitas del juego y con las necesidades de la reproducción del juego y de los intereses del juego; pero también pueden trabajar para transformar parcial o totalmente las reglas inmanentes del juego (1997: 14 citado por Giménez).

Como se mencionó, el *campo* se encuentra constituido principalmente por: 1) Un capital común para todos los miembros (conocimiento, habilidades, poder etc.), 2) la lucha por la apropiación y dominio del capital y, 3) la jerarquización entre los que tienen el capital y los que desean tenerlo. No obstante, será necesario detallar con mayor profundidad los últimos dos incisos para comprender cómo funcionan los elementos de un campo. Para comprender la lucha y apropiación de capital, es necesario mencionar que el

campo existe sólo en la medida en que afecta a los participantes de un *campo*. Por ello Bourdieu observa a las dinámicas generadas dentro del *campo* de manera ilusoria, ya que el *campo* obtiene poder en la medida en que los agentes acepten las reglas y normas que el mismo necesita para sustentarse. Así, el capital del *campo* se manifestará en dependencia a la relación que los agentes le otorguen al mismo. A la par, dicho *campo* sólo logra afectar a otros *campos* en la medida en que los agentes del segundo acepten los recursos o beneficio que ofrece el primero. Es decir, en la medida en que otros *campos* se interesen por los beneficios del capital de un determinado *campo* comenzarán a competir por el mismo. Por ello, el capital implica una lucha ya que se compete por el beneficio de los bienes de un *campo*. Lo anterior genera que la cantidad de *campos* en cuestión pueda ser indefinida, puesto que cualquier bien puede ser causa de competencia entre agentes. A esto es a lo que llamamos la lucha por la apropiación y dominio del capital.

Por otro lado, la jerarquización entre los que tienen el capital y los que desean tenerlo se puede comprender si se observa que la distribución del capital en un *campo* se distribuye en dependencia con la posición que cada agente ocupa dentro del espacio social. Generalmente, la distribución de los bienes o capital se da en función de la historia del capital mismo, lo que involucra la historia de la competencia por la apropiación del capital. La historia de la competencia del capital incluye necesariamente la lucha por el poder, en donde se pueden observar las relaciones de dominación generadas por la historia. Con ello, se comienza a jerarquizar la posición de los agentes como dominantes o dominados dependiendo de la obtención de capital que hayan logrado a lo largo de la historia. Asimismo los beneficios que otorga un *campo* deben de ser reconocidos por parte de los miembros del *campo*. Dentro de la dinámica de juego del *campo*, se generan relaciones de poder en torno al capital. Por ello, suelen existir agentes dominantes y dominados. Estos últimos para poder desarrollar su papel, deben de aceptar el poderío del dominante. Bourdieu llamó a este tipo de relación *violencia simbólica* y suele provocar relaciones legítimas dentro del *campo* que buscan beneficios para el sector dominante. De esta forma, dentro de un *campo* se dan distintos niveles de competencia para obtener capital. Entre mejor un agente logre utilizar los medios del *campo* para obtener capital, mayor provecho se obtendrá en la competencia (Giménez, 1997: 17).

No obstante, a pesar que el actuar del sujeto se encuentra fuertemente influenciado por el *campo* al que pertenece, cada agente tiene la libertad de, tanto aceptar las reglas del juego del *campo*, como de movilizarse de diversas formas dependiendo de su posición dentro del mismo. Bourdieu considera que el actuar condicionado de un *campo*, a pesar de ejercer una fuerte influencia, no define por completo al sujeto, ya que el mismo es libre de elección, movilidad y existencia. Generalmente los agentes de un *campo* no son completamente conscientes del juego de poder en el cual se encuentran y mucho menos del poder que tienen dentro del mismo. Es decir, el agente no es consciente de que su actuar perpetúa el juego de poder en el *campo* y que el mismo depende directamente de que el sujeto acepte las reglas del juego. Así, para el sujeto, las relaciones de poder y dominación en el *campo* son vistas como absolutas, sin ser consciente de que la consolidación de las mismas dependen directamente de su aceptación. No obstante, en la medida en que él mismo se da cuenta de lo anterior, es decir, que el *campo* depende directamente de su aceptación, puede generar *estrategias* de comportamiento que le ayuden tanto a perpetuar y dominar el capital, como ha modificar las reglas del juego (Wacquant, 1992: 50-51). Concluyentemente, para Bourdieu, los *campos* son espacios sociales en donde se dan dinámicas de juego directamente dependientes de la aceptación de jugadores o agentes que, al mismo tiempo que se acepta el juego, consolidan y reafirman al mismo al momento de ser partícipes. Habiendo detallado la noción de *campo*, será pertinente realizar lo mismo con el concepto de *habitus*. A continuación desarrollaremos el concepto de *habitus*.

Habitus

Los *habitus* son “sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructurantes predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes” (Bourdieu, 1980, p. 92). Con ello Bourdieu quiere decir sistemas que generan y organizan determinadas prácticas. Dichos *habitus* se propician gracias a condicionamientos generados por una forma particular de prácticas, es decir, condicionamientos que se encuentran asociados a determinadas condiciones de existencia. Estas prácticas no pretenden alcanzar

un fin, así como tampoco se encuentran regidas por reglas (Bourdieu, 1980, p. 92). No obstante, lo anterior no quiere decir que las respuestas que generen los *habitus* no contengan un “cálculo estratégico”, sino que dichas respuestas se encuentran en función de “potencialidades objetivas”, es decir, de estructuras ya dadas dentro del sistema en el cual se encuentran los sujetos. Con ello, Bourdieu hace referencia a un mundo pre-donado por estructuras objetivas a las que el sujeto se acota cuando las tiene interiorizadas, es decir, el *campo*. Sin embargo, ello no quiere decir que dicha práctica se observe como absolutamente objetiva, puesto que depende de que los agentes tengan interiorizadas las estructuras para que adquieran dicho valor. “Para la práctica, los estímulos no existen en su verdad objetiva de detonantes *condicionales y convencionales*; sólo actúan a condición de reencontrar a los agentes ya condicionados para reconocerlos” (Bourdieu, 1980, p. 93).

Lo anterior se puede comprender más claramente si se menciona que los *habitus* se encuentran constituidos por *disposiciones y esquemas*. Recordemos que el concepto de *habitus* es entendido como sistemas de disposiciones. Dicho sistema de disposiciones expresan principalmente el resultado o producto de acciones organizadoras. Suele compararse a éstas acciones organizadoras con la noción de “estructuras”, puesto que ordenan y limitan las acciones de los sujetos. Al mismo tiempo, estos sistemas de disposiciones propicia una determinada forma de ser, inclinación o propensión. Es decir, los sistemas de disposiciones son el resultado de acciones organizadoras que propician una determinada forma de ser, sentir, valorizar, pensar en los sujetos. Por ello se dice que organizan o estructuran las acciones o inclinaciones de los sujetos que se encuentran influenciados por ese particular *habitus*. (Giménez, 1997: 6)

Continuamente, el cálculo estratégico de los agentes se encuentra delimitado por las disposiciones que fueron inculcadas desde un principio por el *habitus*, es decir, el *habitus* impone una determinada forma de organizar la realidad que será la base de los cálculos de todos los agentes. Con lo anterior se pretende que las relaciones que propicia el *habitus* no sean modificadas y que los agentes se acoten a lo impuesto. Es decir, se procura que el *habitus* se convierta en un producto de la historia, puesto que las prácticas posteriores tendrán que realizarse conforme a los patrones ya dados de la historia que conforma al *habitus*, es decir, inculca la presencia de experiencias pasadas en los agentes como formas

de percepción, valorización, pensamiento y acción. A lo anterior se le conoce como la “interiorización de la exterioridad” por parte de los agentes, puesto que integran a sus esquemas de percepción las estructuras externas que el *habitus* incorpora del *campo*. De manera tal que, la relación que existe entre las llamadas “probabilidades objetivas” - como sería la adquisición de un bien- y las “esperanzas subjetivas” -como podrían ser las necesidades- no se encuentran regidas por el cálculo consciente de los sujetos que desean obtener el bien, sino que las posibilidades de los sujetos para obtener el bien dependen de las probabilidades objetivas. De esta forma, las estructuras objetivas que influyen en los *habitus* serán la base de los cálculos de los agentes. Por ello, Bourdieu afirma que las anticipaciones de los *habitus* son, “estructuras características de una clase determinada de condiciones de existencia” (Bourdieu, 1980, p. 94), en donde dicha estructura condicionará las experiencias posteriores adjudicando y proyectando un gran peso a la experiencia primera, es decir, las anticipaciones de los *habitus* estarán influenciadas por el espacio social generado por el *campo*, particularmente por las estructuras objetivas y compartidas por todos los agentes que el *campo* representa. Lo anterior generará que las anticipaciones del *habitus* en las experiencias posteriores se limiten a las condiciones de existencia que el *habitus* impuso desde un comienzo, es decir, que la estructura objetiva que influye a los *habitus* sea reimpuesta nuevamente por los agentes en experiencias futuras, manteniendo la reproducción de la influencia de las estructuras objetivas en la acción de los agentes representada por los *habitus*. Gracias a lo anterior, se ha inculcado en los agentes la historia y experiencias pasadas en forma de pensamientos, acciones y percepciones, se asegura la continuidad de la historia en las prácticas futuras, puesto que los agentes tenderán a actuar de forma parecida a como la historia dicta, es decir, como lo marcan las estructuras objetivas compartidas por todos los agentes. De esta forma, las disposiciones de los *habitus* se encontrarán en función de las estructuras objetivas del *campo*.

Por otro lado, cuando Bourdieu hace referencia a *esquemas* se refiere a que el *habitus* opera de manera sistemática, es decir, por medio de patrones que repiten los agentes. Debido a ello, las prácticas de los mismos logran coincidir en determinados aspectos que el esquema del *habitus* dirige. Como se comentó, dicho *habitus* es producto de la historia que comparten los sujetos propiciada gracias a estructuras objetivas, con lo que

se genera un sistema de disposiciones comunes para un grupo. No obstante, dichas disposiciones se encuentran enfrentándose continuamente con nuevas experiencias en la vida cotidiana. Por ello, las disposiciones no son estáticas, sino que mutan en función de su interacción con el medio en donde se desenvuelven, así, el esquema puede mutar y transponerse a distintos ámbitos de la práctica y *campos*. Gracias a lo anterior, se puede intuir la reacción de los agentes en distintos medios. Como se mencionó, lo anterior se debe a que cada sujeto interioriza el sistema de esquemas que promueve el *habitus*, con ello, se direcciona los tipos de pensamiento, acciones, percepciones y valorizaciones de una cultura y sólo de ella. Así, si el agente tiene interiorizado la sistematización de esquemas, su actuar en distintos medios será en función de los parámetros de su cultura. Como lo señala Giménez, es importante resaltar que el *esquema* del *habitus* sólo existe “en estado práctico; por lo tanto se lo interioriza de modo implícito, pre-reflexivo y pre-teórico” (Giménez, 1997, p. 6). De esta forma, la teoría de Bourdieu se sustenta en la práctica, lo cual no se delimita sólo al discurso y la consciencia.

Paralelamente, los *habitus* también tienen condiciones de producción o reproducción, mejor conocido como la *génesis del habitus*. Dicha génesis se desarrolla por medio de dos factores: *la inculcación* y *la incorporación*. La inculcación se refiere a la imposición de normas arbitrarias por medio de acciones y técnicas pedagógicas realizadas por instituciones. Ejemplo de lo anterior puede ser la escuela o la familia. Por incorporación se refiere a la incorporación por parte de los sujetos de las regularidades que se encuentran en el medio en donde habitan, es decir incorporación de los esquemas del *campo* en donde se encuentran. Explica Bourdieu que tanto la inculcación como la incorporación se encuentran en una relación de reciprocidad, de manera tal que entre estos dos factores se genera una articulación dialéctica, es decir, existe reciprocidad y dialéctica entre lo institucional y el mundo de la experiencia social (Giménez, 1997: 11).

Gracias a la inculcación e incorporación del *habitus* en los agentes, se genera la plena realización de la institución, puesto que debido a la inculcación e incorporación de las estructuras objetivas del *campo*, los agentes generan disposiciones duraderas y reproducibles del *habitus*. En la medida en que los sujetos participan en la reproducción de las estructuras objetivas de los *habitus* en las instituciones, las mismas podrán mantenerse

en funcionamiento. Por ello, es de gran importancia que los sujetos logren incorporar la historia que postula el *habitus*, es decir, es necesario que las instituciones no sólo objetivicen las estructuras en las cosas, sino también en los cuerpos, puesto que son los responsables de mantener las disposiciones duraderas de las estructuras. La institución depende directamente de la reproducción de los esquemas objetivos por parte del agente -es decir, de los esquemas objetivos del *campo*- puesto que es el mismo el único que puede consolidar y reproducir los mismos. Sin su participación y aceptación, los esquemas no pueden continuar operando, de ahí la importancia de la incorporación de la historia en los agentes.

Es en la medida, y sólo en esta medida, en que los *habitus* son la incorporación de la misma historia – o, más exactamente, de la misma historia objetivada en *habitus* y estructuras – que las prácticas por ellos engendradas son mutuamente comprensibles e inmediatamente ajustadas a las estructuras, objetivamente concertadas y dotadas de un sentido objetivo a la vez unitario y sistemático, trascendente a las intenciones subjetivas y a los proyectos conscientes, individuales o colectivos. Uno de los efectos fundamentales del acuerdo entre el sentido práctico y el sentido objetivado es la producción de un *mundo de sentido común*, cuya evidencia inmediata es redoblada por la *objetividad* que asegura el consenso sobre el sentido de las prácticas y del mundo, es decir, la armonización de las experiencias y el esfuerzo continuo que cada una de ellas recibe de la expresión individual o colectiva [...] improvisada o programada [...] de experiencias semejantes o idénticas (Bourdieu, 1980, p. 100).

En este sentido, la incorporación de la historia en los *habitus* es de suma importancia ya que se puede generar un “mundo de sentido común” para los sujetos, en donde se logre generar un consenso sobre las prácticas realizadas de manera tal que se obtenga cierta *armonización de las experiencias*, lo que podría asegurarnos semejanzas en las prácticas. Con ello, también podemos asegurar que las prácticas que realicemos serán entendidas por la comunidad, al mismo tiempo que aseguramos la comprensión de las prácticas realizadas por la comunidad hacia nosotros. No obstante, Bourdieu resalta que dicha *armonización de experiencias* no pretende la “reproducción” de las experiencias vividas por parte de los agentes, sólo pretende generar comprensión en las prácticas, una

estructura base por la cual los sujetos pueden operar en la realidad (Véase Bourdieu, 1980: 100). De esta forma, los *habitus* generan un código común por el cual los sujetos pueden ponerse de acuerdo en la realización de las prácticas y la comprensión de las mismas. Dicha homogeneidad objetiva es lo que genera que las prácticas logren estar concertadas objetivamente sin necesidad de que haya sido desarrollado un cálculo estratégico o por el seguimiento de reglas estrictas. El mundo de sentido común se construye gracias al acuerdo entre los sujetos que comparten la misma estructura histórica - de manera similar como se señala la intersubjetividad en la visión de Villoro. Ejemplo de lo anterior podrían ser las experiencias comunes de los agentes de una clase social. Los agentes de dicha clase practican los mismos tipos de *habitus*, por ello, existe mayor probabilidad de que las experiencias de los mismos sean compatibles entre sí, puesto que interiorizan la misma estructura histórica.

La interiorización de la historia en los *habitus* forman un mundo de sentido común de crucial importancia dentro del presente escrito, ya que representa el enlace entre la teoría epistémica de Luis Villoro con la sociológica de Pierre Bourdieu. Como fue mencionado en el segundo capítulo, Villoro vincula la relación entre los sujetos pertenecientes a una comunidad y la comunidad misma por medio de su noción denominada *marco conceptual*. Como fue explicado, los *marcos conceptuales* son los responsables de generar objetividad en las creencias debido a que le dan acceso a todos los sujetos pertinentes a las razones teóricas comunes⁹. Bourdieu comparte la idea acerca de las razones teóricas comunes pero él lo describe por medio de la incorporación de la historia de una comunidad en el *habitus* de la misma. Al incorporar a la historia en el *habitus* se está incorporando las estructuras objetivas del espacio social del *campo*, con lo cual se evitan la visión privada de la vida puesto que se tiene una base común para los agentes. Gracias a esto se generan códigos comunes entre los sujetos para realizar y comprender las prácticas sociales, de manera que

⁹ Por este medio se logran generar diálogos compatibles entre los miembros de dicha comunidad. Es decir, el *marco conceptual* le da las bases necesarias a los sujetos para que logren comprender una creencia; las herramientas necesarias para inferir su origen; que no se consoliden de forma privada y uno de los utensilios necesarios para poder convertirse en sujetos epistémicos pertinentes. Así, un *marco conceptual* es importante para la objetividad porque es el responsable de ofrecer las herramientas necesarias a los sujetos epistémicos para que se consoliden creencias que no dependan de juicios personales. De esta forma, el marco conceptual es pertinente porque ayuda a generar creencias colectivas (Olivé, 2000: 161).

se generaran acuerdos entre los sujetos que comparten la misma estructura histórica. Dicha estructura histórica es la que puede desarrollar y generar razones teóricas comunes, pero primero se debe de compartir y consolidar la estructura antes mencionada pues es la base para desarrollar las razones teóricas e intersubjetividad entre los agentes. Al mismo tiempo, la estructura histórica compartida es una dada de manera objetiva, por lo que se encuentra sostenida en bases empíricas del mundo social. Es decir, se consolida dicha estructura histórica gracias al actuar de los sujetos en un mundo social compartido por todos ellos. Así, a partir de la consolidación de dicha estructura histórica formada por los sujetos y su espacio social –*campo*- es que se pueden teorizar para generar razones teóricas comunes¹⁰ y desarrollar intersubjetividad en la consolidación de saberes.

Con lo anterior Bourdieu postula un mundo *pre-donado*, es decir, un mundo institucionalizado y con significaciones que le son impuestas al sujeto. Por ello en el mundo de la experiencia el agente, conforme a las respuestas tanto negativas como positivas que obtenga de las estructuras objetivas del mundo que le rodea, va moldeando y organizando sus experiencias en el mundo social. Así Bourdieu aboga por un mundo de significaciones objetivas e institucionalizadas por la experiencia misma del agente en el mundo social.

El mundo práctico que se constituye en la relación como sistema de estructuras cognitivas y motivadoras es un mundo de fines ya realizados, de recetas o de senderos que deben seguirse y de objetos dotados de ‘carácter teleológico permanente’ como diría Husserl, trátase de herramientas o de instituciones” (Bourdieu, 1980, p. 90).

A lo anterior es a lo que se le denomina *orden simbólico*, el mismo es el encargado de ordenar previamente el mundo de la experiencia. Así, las significaciones objetivas e

¹⁰ En este sentido es que se desea incorporar las nociones de la epistemología naturalizada ya que toma en cuenta bases empíricas para el estudio de la epistemología. No obstante, a diferencia de la epistemología naturalizada de Quine que se enfoca en la psicología, en el presente escrito se desean incorporar únicamente las bases empíricas que ofrece la sociología.

institucionalizadas generan cierto orden a la experiencia del mundo de manera simbólica, puesto que sólo adquieren sentido dentro de la cultura que crea cierto tipo de orden o de necesidades. Fuera de este contexto, dicho orden no adquiere sentido, por ello se le denomina *orden simbólico* y es el responsable de desarrollar un mundo “pre-donado”,

[...] el orden simbólico como universo de sentido implica siempre un sistema de diferencias constituidas por unidades discretas. [...] Por consiguiente, el orden objetivo de las condiciones de existencia sólo pueden ser un orden simbólico ‘pre-donado’, producto de las objetivaciones del *habitus* en una fase precedente. Por eso Bourdieu considera que las estructuras [sociales] de hoy no son más que las estructuras simbólicas de ayer” (Giménez, 1997, p. 12).

Gracias a este mundo pre-donado y al mundo simbólico, dentro de la génesis del *habitus* los sujetos pueden realizar lo que Bourdieu denomina la “incorporación de las estructuras objetivas”, lo cual hace que la experiencia de los agentes se vea estructurada por los factores comunes de su medio, es decir, el *campo*. Similar a los *campos*, las dinámicas generadas dentro de los *habitus* son explicadas por Bourdieu por medio de una metáfora de juego social. Por juego social Bourdieu se refiere a una serie de actividades que se encuentran estructuradas por reglas. Las mismas en ocasiones suelen ser explícitas y escritas, pero no en todos los casos. Al mismo tiempo, el juego se desarrolla gracias a que se propicia un espacio para el mismo. Dicho espacio se encuentra limitado por la lógica misma del juego o el *campo*. Gracias a esta lógica, los jugadores pueden crear jugadas adaptadas a las circunstancias particulares del juego en cuestión. Así, los agentes pueden dentro del juego generar improvisaciones e invenciones. Igualmente, en el juego el agente debe de saber medir los límites y probabilidades de cada jugada, es decir, sus jugadas deben de estar en dependencia a las posibilidades del juego, “[...] la ‘habilidad de jugar’ se actualiza en las diferentes ‘situaciones de juego’ que restringen el espacio social de las alternativas posibles a las solas alternativas probables en el momento considerado” (Giménez, 1997, p. 10), es decir el *campo*. De esta forma, el jugador debe de aprovechar y analizar las oportunidades que se le muestran e utilizarlas de la mejor manera posible. Debe

ser capaz de anticipar los posibles resultados, de modo tal que realice riegos planeados y premeditados. No obstante, en el juego social también se depende del capital que se tiene. En la medida en que se contenga mayor capital que utilizar en el juego, mayor número de posibles estrategias se podrán generar. Dependiendo de la cantidad de capital se considera las posibilidades dentro del juego social, sus estrategias, la posición que se ocupa en el juego y la fuerza que se tiene dentro del mismo.

El desarrollo y éxito de las prácticas depende del manejo que un agente o grupo social haga de su capital, “entendido bajo el punto de vista aquí considerado como instrumento de apropiación de las oportunidades teóricamente ofrecidas a todos” (Bourdieu, 1980, p. 109). El *habitus* racional es resultado de la posesión de una condición económica y cultural que genera que el uso del capital ofrecido a todos sea más propicio en unos agentes que en otros, es decir, los agentes que poseen cierta condición económica y cultural tenderán a escoger los momentos más “propicios” para utilizar su capital de forma benéfica. Dicha postura genera que algunos agentes tiendan con mayor facilidad al éxito que otros, no obstante, lo anterior se encuentra basado en condiciones sociales que debe de tener el agente, es decir, haberse desarrollado dentro determinado *campo* y tener las herramientas necesarias para lograr desenvolverse en el mismo. Con ello, los sujetos que se encuentren fuera de dicho marco deberán de aceptar su inadaptación y las consecuencias de su mala administración y estrategia, de manera tal que deberán de aceptar la condición desfavorecida en la que se encuentran. De alguna manera, con ello se legitima que el fracaso de los agentes desfavorecidos se debe a su poca capacidad para desenvolverse en el medio, mientras que los agentes que obtienen éxito lo desarrollaran gracias a los atributos que le generan pertenecer a determinado estatus social.

Es sólo en la experiencia imaginaria (la del cuento por ejemplo), que neutraliza el sentido de las realidades sociales, cuando lo social adopta la forma de un universo de cosas posibles igualmente posibles para cualquier sujeto posible. Los agentes se determinan en relación a unos *índices concretos* de lo accesible y lo inaccesible, del ‘es para nosotros’ y el ‘no es para nosotros’ (Bourdieu, 1980, p. 110).

De esta forma, la relación práctica que un agente desarrolla con su práctica en el presente y su porvenir se define en función de: 1) los *habitus* y, 2) los estados de posibilidades que le son otorgados objetivamente por el mundo social, es decir, su capital. “*La relación con las cosas posibles es una relación con los poderes*” (Bourdieu, 1980, p. 110). De esta forma, el *habitus* estructura qué es lo que le será dado a determinado agente y qué no se le será otorgado. Con lo que pretende mantener tal tipo de relación más que transformarlos, de esta manera genera respuestas adaptadas a las condiciones objetivas de su producción, con lo que asegurará la reproducción de las estructuras objetivas en el porvenir, “el *habitus* se determina en función de un porvenir probable que anticipa y contribuye a realizar, porque lo lee directamente en el presente del mundo presupuesto, el único que puede conocer” (Bourdieu, 1980, p. 110). A lo anterior se le denomina el “*habitus* de clase”, el cual se refiere a

[...] un sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, principios [...] comunes de percepción concepción y acción, que constituyen la condición de toda objetivación y de toda apreciación [...] es una relación de homología [...] la que une los *habitus* singulares de los diferentes miembros de una misma clase” (Bourdieu, 1980, p. 104).

De esta forma, la expresión personalizada del *habitus* por parte de un agente es una desviación del *habitus* de clase al cual el sujeto pertenece. Sólo muestra el estilo propio en que el agente ejecuta su *habitus*, de forma que la expresión personalizada del *habitus* es sólo una variante de la estructura general del *habitus* de clase. Lo que genera que cada individuo tenga una forma particular de expresar su *habitus*, es la trayectoria social que el mismo ha cursado, no obstante, los *habitus* de una clase convergen y se basan en la misma estructura objetiva.

Al mismo tiempo, el *habitus* puede desarrollar una gran diversidad de prácticas siempre y cuando las mismas se encuentren restringidas por las estructuras del *habitus*. Así, por ser el *habitus* el resultado de regularidades objetivas, el mismo puede desarrollar las conductas que se consideran razonables dentro de los límites que el mismo impone. De esta

forma, puede calificar de positivas a ciertas conductas porque se ajustan a las regularidades objetivas o como negativas si las mismas se encuentran fuera de la lógica establecida por el *habitus*. Igualmente, las prácticas del *habitus* sólo pueden ser explicadas si se comprenden las relaciones sociales que han construido al mismo y las condiciones sociales en donde dicho *habitus* se desenvuelven. Lo anterior no se puede realizar si sólo se observa las condiciones presentes o pasadas del *habitus*, es necesario observar las relaciones sociales. Lo que permite evadir lo anterior es el olvido de la historia. Lo anterior puede llegar a conducir cierta *independencia relativa* del *habitus*, donde se da por sentado su pasado haciendo creer que dicho *habitus* forma parte absoluta de la realidad de manera independiente. Sin embargo, de acuerdo con la visión de Bourdieu, “el *habitus* es la presencia activa de todo el pasado del que es producto” (Bourdieu, 1980, p. 98). Por más que se quiera eliminar u “olvidar” el origen de ciertas creencias y acciones, éstas provienen de sistema de estructura dado anteriormente. El *habitus* evita el cambio, intenta mantener las estructuras que ha incorporado, olvida a la historia de la que es producto para generar nueva historia en base a sus conveniencias. Con lo anterior desea que el posible cambio que genera el agente en su concepción de mundo no afecte la estructura ya dada por el *habitus*. De esta forma se observa que el *habitus* tiende a evitar la crítica o el cambio para mantener y defender su estabilidad. Por ello, hace fuerte énfasis en la experiencia primera puesto que reafirma la importancia de la permanencia. De esta manera, tiende a negar o rechazar la información que pueda poner en cuestión las virtudes del *habitus*, al mismo tiempo que procura evitar la interacción con este tipo de información. Para realizar lo anterior, la noción de *habitus* procura operar en el espacio en donde obtiene más fuerza, es decir, en los medios en donde sus estructuras contienen mayor validez de manera tal que su cuestionamiento o crítica sea menos probable (Véase Bourdieu, 1980, Libro1, cap. 3)

Finalmente, con el desarrollo de la noción de *habitus*, Bourdieu pretende romper con el problema dicotómico entre objetivismo y subjetivismo, ya que dicho *habitus* deja libre la generación de percepciones, acciones y pensamientos de los sujetos siempre y cuando los mismos se encuentren regulados específicamente por las condiciones particulares de su producción, de tal manera que se integra la práctica del sujeto y las estructuras objetivas que regulan el quehacer de los mismos, es decir, su *campo*.

Debido a que el *habitus* es una capacidad infinita de engendrar en total libertad (contralada) productos – pensamientos, percepciones, expresiones, acciones- que tienen siempre como límites las condiciones de su producción, histórica y socialmente situadas, la libertad condicionada y condicional que asegura están tan alejadas de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales (Bourdieu, 1980, p. 96).

Así, el *habitus* es un sistema de disposiciones en función de la práctica, gracias al mismo, se logra cierta regularidad en las conductas de los sujetos que pertenecen al mismo sistema. Debido a dicho *habitus*, se pueden presentir las prácticas de los sujetos, puesto que es el *habitus* el responsable de generar respuestas similares ante determinadas circunstancias en los agentes. Bourdieu entiende esta noción como una capaz de generar cierto tipo de prácticas con determinada intencionalidad pero al mismo tiempo, sin una intención final. Con ello lo que intenta es descartar modos de pensamientos dicotómicos en donde el sujeto se encuentra en completa dependencia al mundo exterior (objetivismo), ó explica la realidad sólo a partir de la consciencia de los sujetos inmersos (subjetivismo). Con esto se está buscando la complementariedad de puntos de vista, intentando incorporar los ámbitos más pertinentes de ambas perspectivas. Por ello, la noción de *habitus* de Bourdieu nos sirve en el presente texto para generar una mediación entre el sujeto que genera conocimiento y la comunidad a la que pertenece, ya que se intenta generar una mediación entre las extremas posiciones que perciben que el sujeto es el constructor de realidad o que la realidad determina al sujeto.

Reflexividad de Bourdieu

Para comprender claramente los supuestos antes explicados, será pertinente analizar la postura que Bourdieu promueve con respecto a la reflexividad epistémica, ya que aclara en muchos aspectos su teoría sociológica. Para el autor, una apropiada reflexividad epistémica

debe de incluir la teoría de la práctica para lograr constituir una teoría crítica de la sociedad. Algunas de las características principales de la reflexividad de Bourdieu son las siguientes: en primer lugar dicha reflexividad no pretende enfocarse en el análisis individual de los agentes que investigan la realidad social, sino el conjunto o la comunidad de sujetos que realizan esta tarea, lo que Wacquant llama el *inconsciente social e intelectual* fijado a unas herramientas y operaciones analíticas (Wacquant, 1992: 70). Lo anterior nos lleva a la segunda característica, la misma aboga por una empresa colectiva en vez de una enfocada en el académico individual. Por último, la tercera característica menciona que lo anterior desea robustecer la epistemicidad de la sociología afrontando los sesgos que presenta. Desde la perspectiva de Bourdieu, existen tres tipos de sesgos que obstruyen a la reflexividad epistémica de la sociología. En primer lugar menciona los orígenes y posición social que el investigador tiene, como su clase social, género, etnia entre otros. Según el autor, este sesgo es el más controlable ya que se puede controlar por medio de la autocrítica. El segundo tipo de sesgo se refiere a la posición que el investigador ocupa dentro de su gremio de estudio, es decir, en el mundo académico. El tercer tipo de sesgo es el más interesante dentro de la epistemología reflexiva de Bourdieu. El mismo habla del sesgo intelectualista que observa a la realidad social como un espectáculo que debe de describirse o decodificarse. Esto evita que el investigador logre visualizar el mundo social como uno con problemáticas que tienen potencial de ser resueltos mediante acciones prácticas. Dicho tipo de sesgo es para el autor el más problemático ya que puede llegar a transformar la lógica práctica en una teórica.

Para Bourdieu [...] la reflexividad [...] Implica [...] la explotación sistemática de las 'categorías impensadas del pensamiento que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento' (Bourdieu, 1982^a: p.10) [...] Lo que debe ser sometido a un continuo escrutinio, y *neutralizado, en el acto mismo de la construcción del objeto*, es el inconsciente científico colectivo fijado a las teorías, problemas y categorías (especialmente las nacionales) del juicio académico (Wacquant, 1992: 75).

De esta forma, lo que interesa analizar no es el propio inconsciente del investigador, sino su círculo de estudio, el medio que influencia sus decisiones y percepciones. Bourdieu afirma que las dificultades para desarrollar la reflexividad epistémica no se encuentran sustentadas tanto en aspectos epistémicos como sociales. La reflexividad sociológica rompe con las nociones míticas o santificadas del mundo académico, ubicando al investigador en el medio social en donde se encuentra, y no como entes alejados del área de conflicto¹¹. “La reflexividad epistémica invita a los intelectuales a reconocer y a trabajar para neutralizar los determinismos específicos a los cuales están sometidos sus pensamientos más íntimos, y conforma una concepción del oficio de la investigación destinada a fortificar su asidero epistemológico” (Wacquant, 1992: 83).

Explicadas las nociones más relevantes de Bourdieu para la presente investigación, podremos dar paso a la relación entre las ideas epistémicas de Luis Villoro y las sociológicas de Pierre Bourdieu. Particularmente, se explicará que la relación entre las “razones objetivamente suficientes para creer” de Villoro con las con los *habitus* y *campo* de Bourdieu se da gracias a la consolidación de una *realidad compartida socialmente* que estas dos nociones constituyen.

Razones objetivamente suficientes, *habitus* y *campos*

En el primer capítulo analizamos que el concepto de saber utilizado por la teoría de conocimiento moderna adolece de un fuerte individualismo. Lo anterior se debe a que concibe al sujeto de forma pasiva, de manera tal que la tarea del mismo sólo consiste en describir una realidad impuesta. Por ello, recurrimos a la definición de saber desarrollada por Villoro, puesto que la misma incluye al sujeto y las comunidades a la cual forma parte, es decir, comunidades epistémicas. Con lo anterior hemos mostrado cómo se justifica el saber por parte de la teoría de conocimiento moderna y en la teoría epistémica de Villoro. No obstante, a pesar de que Villoro desarrolla clara y detalladamente como un saber puede

¹¹ Situación que tiende a desagradar o alterar a los mismos.

estar sostenido por razones objetivamente suficientes, no profundiza sobre la forma por la cual el saber es construido por comunidades epistémicas. Es decir, no adentra sobre la problemática acerca de cómo se hace el conocimiento¹²: ¿Cómo se consolida el saber dentro de una comunidad epistémica? ¿De qué manera influye el mundo social en de la construcción de saber en una comunidad? ¿Qué papel ejercen las comunidades epistémicas en la construcción de saber?

Nuevamente recordaremos la tesis del presente capítulo, ya que la misma nos muestra por qué nos interesa analizar cómo una comunidad epistémica consolida saberes y qué relación tiene con los *habitus* y *campos* de Bourdieu. En este sentido, es importante recalcar que se desea generar un diálogo entre las ideas de Luis Villoro y Pierre Bourdieu, específicamente entre sus nociones de *marco conceptual* y *armonización de la experiencia*. Lo anterior se quiere realizar debido a que el presente texto sostiene que existe una mediación entre la creación de saber en los sujetos y las comunidades epistémicas a las cuales forman parte, por lo que no existe una separación tajante entre los saberes de los sujetos y dichas comunidades. Hemos desarrollado las ideas de Villoro acerca de la importancia de las comunidades epistémicas en la construcción de saber; sin embargo, no hemos explicado cómo este saber es conformado en estas comunidades. En este aspecto, la noción de *habitus* y *campos* de la propuesta de Bourdieu pueden considerarse como aquellas que permitan integrar al mundo social en la construcción de saber dentro de la visión de Villoro, es decir, tanto el *habitus* como el *campo* hacen que el saber pueda ser una construcción social. Lo anterior se desarrolla gracias a que las mismas consolidan una *realidad compartida socialmente* por la comunidad epistémica, mejor entendido como la construcción de *marco conceptual*–Villoro- o la *armonización de experiencias* –Bourdieu. Así, los *habitus* y *campo* son los responsables de crear una plataforma en la cual los *marcos conceptuales* y la *armonización de la experiencia* puedan desarrollarse. Dicha plataforma es denominada en el presente escrito como *realidad compartida socialmente* y es la

¹² La filosofía nos puede mostrar cómo se justifica el conocimiento, mientras que la sociología nos adentra en cómo se hace el conocimiento, cuál es el contexto de descubrimiento.

encargada de generar objetividad en una comunidad epistémica¹³. Gracias a dicha *realidad compartida socialmente*, las razones objetivamente suficientes para creer pueden desarrollarse. Las mismas son las responsables de integrar al mundo social en la definición de saber, puesto que definen el concepto de saber en función de las dinámicas sociales. De esta forma, los *habitus* y *campos* crean las condiciones necesarias para que las razones objetivamente suficientes se desarrollen y, con ello, se integra al mundo social en la consolidación de saber.

Para comprender la tesis anterior es importante recordar la propuesta de saber de Villoro:

“S sabe que *p* si y sólo si:

- 1) S cree que *p*
- 2) S tiene razones objetivamente suficientes para creer que *p*” (Villoro, 1982, p.175).

En el presente capítulo nos enfocaremos en la segunda premisa, pues, como se comentó en el segundo capítulo, es gracias a la misma que las comunidades epistémicas son integradas en la construcción de saber. Por ello, para lograr comprender cómo las mismas consolidan saber, debemos analizar cómo las razones objetivamente suficientes se compaginan con los *habitus* y *campos* de la comunidad epistémica, es decir: ¿De qué manera los *habitus* y *campos* consolidan las razones objetivamente suficientes?

Para lograr desarrollar lo anterior, es importante recordar que, Villoro, al mencionar que un sujeto “S debe tener razones objetivamente suficientes para consolidar un saber”, se refiere a que: 1) dicha creencia debe de garantizar éxito en la realidad, 2) debe de contener razones concluyentes, coherentes y completas, 3) sus razones deben de ser justificables, 4) dichas razones deben de ser suficientes para la comunidad a la que pertenece y, 5) las mismas no deben de tener razones suplementarias que las contradigan. Gracias al conjunto

¹³ Objetividad en el sentido de que propicia una intersubjetividad entre los sujetos pertenecientes a una comunidad epistémica.

de las ideas anteriores, las razones objetivamente suficientes logran ser formadas, pero ¿Cómo este enunciado genera la construcción de saber en una comunidad epistémica? ¿Qué relación tiene dicho enunciado con los *habitus* y *campos* de la comunidad epistémica? Como se mencionó, los *habitus* y *campos* propician el surgimiento de razones objetivamente suficientes debido a que construyen una *realidad compartida socialmente*, mejor entendida como *marco conceptual* o *armonización de las experiencias*. Gracias al desarrollo de esta realidad socialmente compartida, es posible desarrollar razones objetivamente suficientes y, con ello, integrar al mundo social en la consolidación de saber. Para desarrollar claramente la idea anterior, se colocará mayor énfasis en el primer enunciado de las razones objetivamente suficientes el cual afirma que: “la creencia debe de garantizar éxito en la realidad”. Este enunciado muestra a mayor detalle de qué manera los *habitus* y *campos* consolidan las razones objetivamente suficientes, por ello nos basaremos principalmente en el desarrollo del mismo para explicar cómo los *habitus* y *campos* consolidan razones objetivamente suficientes.

*1) Creencias que garantizan éxito en la realidad y su relación con los *habitus* y *campos* de Bourdieu*

La relación entre las creencias que garantizan éxito en la realidad y los *habitus* y *campos* es dada gracias a la realidad construida por estos dos conceptos. Tanto los *habitus* como los *campos* ayudan a construir la realidad compartida de una comunidad epistémica ó *realidad compartida socialmente*. Gracias a los mismos, los marcos conceptuales logran construirse y por ello se reafirma la existencia de sujetos epistémicos pertinentes. Debido a la realidad compartida, los sujetos tienen la misma información necesaria para poder considerar, analizar, juzgar y aceptar un saber dentro de la comunidad epistémica. Esto es lo que Villoro denomina *marco conceptual* y la *armonización de la experiencia* por parte de Bourdieu.

Para generar razones objetivamente suficientes es necesario que la creencia garantice éxito en la realidad. El hecho de que una idea esté basada en la realidad quiere decir que ésta debe de ser alcanzable para la mayoría de los sujetos que la conforman. Se dice que algo es verdadero en tanto puede ser percibido por los miembros de una comunidad. Así, si las razones para tener una creencia están basadas en argumentos al alcance de la mayoría de la comunidad, diremos que tal creencia es verdadera. Para que los argumentos de una creencia se encuentren al alcance de la mayoría, los sujetos epistémicos deben de ser pertinentes, es decir, compartir el mismo *marco conceptual* o *armonización de la experiencia* para poder juzgar a una creencia como verdadera o falsa. Tanto los marcos conceptuales como la incorporación de la historia en los agentes se encuentran construidos en base a la realidad compartida por la comunidad epistémica, es decir, la realidad que construyen conjuntamente y que los particulariza como una comunidad específica y no otra - lo que habíamos denominado como *realidad compartida socialmente*. De esta forma, para que los argumentos de una creencia logren estar al alcance de la mayoría, los mismos deben de estar basados en la *realidad compartida socialmente* por una comunidad epistémica, realidad que es construida por los *habitus* y los *campos*.

La realidad compartida por una comunidad es construida por los *habitus* de la comunidad y consolidada en un *campo*. En la sección referida a Bourdieu comentamos que, tanto los *habitus* como el *campo* se encuentran en una relación recíproca que los consolida. Particularmente, un *campo* se consolida en la medida en que genera un capital común, una lucha por el capital y la jerarquización social basada en la apropiación del capital. No obstante, debido a que en una comunidad epistémica pueden existir múltiples *campos* en donde se desarrollan saberes, de manera genérica no podríamos argumentar qué tipo de capital se encuentra en juego en cada *campo* de conocimiento. Por ello, en el presente capítulo nos enfocaremos únicamente en la consolidación de una realidad compartida por parte de *habitus* y *campos* para generar razones objetivamente suficientes en una comunidad epistémica. Lo anterior podrá explicar por qué en la visión de Villoro es difícil entender el saber fuera de las dinámicas sociales y cómo en dichas dinámica se define el conocimiento.

De esta forma, la relación entre las creencias que obtienen éxito en la realidad y los *habitus* y *campos* radica en que: a) tanto los *habitus* como los *campos* son los responsables de crear una *realidad compartida socialmente*¹⁴ por una comunidad epistémica, lo que se le conoce como *marco conceptual* por parte de Villoro o *armonización de la experiencia* en la visión de Bourdieu b) gracias a la misma, las comunidades epistémicas son integradas en la consolidación de saber en la visión de Villoro puesto que, en base a dicha realidad compartida las creencias se sostienen para diferenciarlas como verdaderas o falsas, es decir, dicha realidad es la base para poder juzgar una creencia con éxito en la realidad o sin éxito. A continuación explicaremos cada uno de los incisos.

a) Los habitus y campos construyen la realidad compartida de la comunidad epistémica

Tanto los *habitus* como el *campo* ayudan a construir la *realidad compartida socialmente* de una comunidad epistémica. Gracias a los mismos, los marcos conceptuales logran construirse y por ello se reafirma la existencia de sujetos epistémicos pertinentes. Debido a la realidad compartida, los sujetos tienen la misma información necesaria para poder considerar, analizar, juzgar y aceptar un saber dentro de la comunidad epistémica. Esto es lo que Villoro denomina *marco conceptual* o la *armonización de la experiencia* por parte de Bourdieu.

Los marcos conceptuales son los responsables de configurar una comunidad epistémica ya que los mismos definen la información necesaria para poder crear un sujeto epistémico perteneciente a una comunidad. Con ello, se define los sujetos epistémicos pertinentes para juzgar una creencia o saber dentro de una comunidad. Debido a que los marcos conceptuales generan las bases necesarias para informar a los sujetos epistémicos

¹⁴ Es importante recordar que por *realidad compartida socialmente* nos referimos también a una “realidad sabida”. Como fue mencionado dentro de la introducción, a las referencias de realidad que no expliciten que se trata de una realidad objetiva o absoluta, se las entenderá como realidad sabida, es decir, aquella realidad a la cual el sujeto puede aspirar y por ello también comprender, la realidad que sí incluye al sujeto. Así, en la mayoría de los casos cuando se mencione la realidad se está partiendo de la noción de realidad sabida.

pertinentes, la comunidad puede participar en la construcción de saberes, es decir, gracias a la distribución de la información necesaria para juzgar un saber dentro de una comunidad, los sujetos epistémicos pueden participar en la construcción de saberes. De esta forma, los mismos pueden juzgar la pertinencia de saberes por medio de razones suplementarias. De esta forma, los marcos conceptuales son de suma importancia ya que gracias a los mismos se definen los sujetos epistémicos pertinentes para juzgar un saber en una comunidad. No obstante, a pesar de su importancia, Villoro no desarrolla la forma mediante la cual dicho *marco conceptual* es generado y adquirido, es decir, ¿Cómo se genera un *marco conceptual* común en una comunidad epistémica? ¿De qué manera se forma dicho *marco conceptual*? Y ¿Cuáles son sus características? Para adentrar en estos cuestionamientos será de utilidad analizar las nociones de *habitus* y *campos* de Bourdieu.

Recordemos que los *habitus* son “sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructurantes predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes” (Bourdieu, 1980, p. 92). Con ello Bourdieu quiere decir sistemas que generan y organizan determinadas prácticas. Dichos *habitus* se generan gracias a condicionamientos generados por una forma particular de prácticas, es decir, condicionamientos que se encuentran asociados a determinadas condiciones socio-históricas. Los *habitus* son sistemas de disposiciones en función de la práctica, con ello, se logra cierta regularidad en las conductas de los sujetos que pertenecen al mismo sistema. Dicha regularidad se genera gracias a que los *habitus* incorporan la historia compartida por los agentes pertenecientes a una comunidad. Lo anterior es de suma importancia ya que se genera un “mundo de sentido común” para los sujetos, en donde se logra generar un consenso sobre las prácticas realizadas de manera tal que se desarrolla cierta *armonización de las experiencias*. Esto asegura semejanzas en las prácticas. Debido a lo anterior, los *habitus* generan un código común por el cual los sujetos pueden ponerse de acuerdo en la realización y comprensión de las prácticas de la comunidad. De esta forma, el *habitus* impone una determinada forma de organizar la realidad que será la base de los cálculos de todos los agentes. Con lo anterior, lo que pretende el *habitus* es que la estructura del mismo no sea modificada y que los agentes se acoten a lo impuesto. Es decir, se procura que el *habitus* se convierta en un producto de la historia, puesto que las prácticas posteriores

tendrán que realizarse conforme a los patrones ya dados de la historia que conforma al *habitus*, es decir, inculca la presencia de experiencias pasadas en los agentes como formas de percepción, valorización, pensamiento y acción. A lo anterior se le conoce como la “interiorización de la exterioridad” por parte de los agentes, puesto que integran a sus esquemas de percepción las estructuras externas dadas principalmente por el *campo*. De esta forma, la información necesaria para desarrollar el *marco conceptual* de Villoro es generado gracias a la incorporación de la historia de la experiencia primera del *habitus*, es decir, la historia común de los agentes. Dicha incorporación de la historia es la base necesaria para el entendimiento mutuo entre agentes puesto que genera marcos conceptuales. Dichos marcos son necesarios para consolidar sujetos epistémicos pertinentes en una comunidad.

Al mismo tiempo, dicha homogeneidad objetiva es lo que genera que las prácticas logren estar concertadas objetivamente sin necesidad de que haya sido desarrollado un cálculo estratégico o por restricción de reglas estrictas, es decir, sin que sea el sujeto el único responsable de las prácticas negando las estructuras objetivas y, sin que la libertad y voluntad de los sujetos se observe como determinadas por el mundo exterior y mecánico o interior e intelectual – subjetivismo y objetivismo. Así, el mundo de sentido común se construye gracias al acuerdo entre los sujetos que comparten la misma estructura histórica que conforma el *marco conceptual*. No obstante, el *marco conceptual* no puede consolidarse sólo por la incorporación de la historia en los agentes, puesto que los mismos son factores dispersos. Para consolidar sólidamente un esquema de percepción, es necesario materializar e institucionalizar el mismo, dicha función la realiza el *campo*.

Recordemos que el *campo* está constituido de espacios sociales construidos históricamente y formados gracias a sus propias leyes de funcionamiento e instituciones (Giménez, 1997: 13), es decir, un espacio social que configura estructuras objetivas que afectarán al sujeto¹⁵. Sin embargo, es importante tomar en cuenta que el actuar del sujeto es significativo para configurar el mundo social ya que con su actuar puede modificar las

¹⁵ Es importante recordar que Bourdieu coloca mayor peso epistémico a la objetividad de primer orden que a la de segundo orden.

reglas impuestas por el *campo*. Los *habitus* tienden a proyectar al exterior las estructuras que ya han interiorizado, con lo cual se refuerza el efecto de las estructuras objetivas en los sujetos y del *habitus*. Con ello se genera una reciprocidad en la relación entre el *habitus* y *campo*. A pesar de que Bourdieu le otorga un mayor peso epistémico a la objetividad de primer orden, el *campo* puede ser moldeado a partir de las *habitus* de los sujetos. Puede ser tanto reforzado como modificado, por lo que es importante tomar en cuenta ambos aspectos ya que los mismos configuran al mundo social. Se necesita comprender el espacio social del *campo* así como el actuar de los sujetos representado por el *habitus*. La manera de reforzar el *campo* a través del *habitus* es por medio de la institucionalización de los *habitus* que se han interiorizado en los sujetos. Las instituciones y la materialización del *habitus* consolidan el sistema de disposiciones en función de la práctica. Por ello, en la medida en que se logren materializar e institucionalizar la incorporación de la historia común de los agentes pertenecientes a una comunidad, es decir el *habitus*, se podrá desarrollar el *marco conceptual* o *armonización de la experiencia* basada en una *realidad compartida socialmente* necesaria para la comprensión de las prácticas entre los sujetos epistémicos pertinentes. Es así como se necesita de los *habitus* para incorporar e interiorizar la historia común de los agentes y la materialización e institucionalización del *campo* para conformar el *marco conceptual* y la *armonización de la experiencia* basados en la *realidad compartida socialmente* de una comunidad epistémica. Así, los *habitus* desarrollan cierto conocimiento en base a la estructura del *campo* y el mismo condiciona la generación de *habitus*.

Lo anterior puede ser equiparado con la noción de “creencia” de Villoro, la cual se encuentra en referencia a la disposición de actuar de los sujetos. Un persona tendrá la creencia de *p* siempre y cuando se comporte como si *p*. Al materializar e institucionalizar al *habitus*, es decir, al hacer palpables empíricamente las percepciones, valoraciones, pensamientos y acciones que enmarcan los *habitus* a manera de instituciones, se consolidan sistemas de disposiciones que los sujetos adquirirán en su práctica. Así, exteriorizar y materializar los *habitus* en el *campo*, consolida la forma por la cual un grupo de agentes definirá su actuar. Si partimos de la idea que las creencias son disposiciones a actuar, lo que genera la exteriorización del *habitus* es justamente las disposiciones por las cuales un grupo

definirá su actuar práctico, por ello la exteriorización del *habitus* es un paso previo para el desarrollo de creencias, pues dichos *habitus* enmarcan experiencias pasadas en un grupo de agentes a la manera de valorizaciones, percepciones, acciones y pensamientos. La exterioridad de la interiorización de la historia común de los sujetos hace que perciban y comprendan el mundo de manera similar. Así, el desarrollo de creencias también se ve influenciado por la exterioridad de la historia ya interiorizada por el *habitus*, pues materializa en el mundo concreto una historia común que será el referente de los agentes para definir su actuar en el mundo, es decir, sus disposiciones a actuar. De esta forma, el *habitus* y el *campo* construyen una realidad compartida en una comunidad. Gracias a dicha realidad compartida, los sujetos pueden juzgar la pertinencia de las creencias y saberes que se desarrollan en la misma, es decir, pueden generar razones objetivamente suficientes. De esta manera, la noción de saber en una comunidad epistémica se consolida en referencia a los juicios de los sujetos epistémicos pertinentes. Es decir, la noción de saber en la visión de Villoro se da en función de las comunidades epistémicas, puesto que son las mismas las que juzgan cuál será un saber pertinente dentro de la comunidad y cual no. De esta forma, una manera por la cual se puede entender la mediación entre los sujetos que construyen saberes y las comunidades a las cuales forman parte es por medio de los *habitus* y *campos*, los cuales son los responsables de consolidar la *realidad compartida socialmente*. Dicha realidad integra a la comunidad en la construcción de saber dentro de la visión de Villoro, es decir, gracias a las nociones de *habitus* y *campos*, el saber puede ser una construcción social debido a que, en las dinámicas sociales de las comunidades epistémicas se define el saber según la visión de Villoro. De esta manera, la relación entre las creencias que garantizan éxito en la realidad y los *habitus* y *campos* es dada gracias a la *realidad compartida socialmente* consolidada por ambos conceptos. Los *habitus* como los *campos* ayudan a construir la realidad compartida de una comunidad epistémica, con ello se consolida el *marco conceptual* y la *armonización de la experiencia* de la comunidad, elementos claves para poder incluir a las comunidades epistémicas en la construcción de saberes.

En suma, sólo cuando las estructuras sociales han sido interiorizadas por cada sujeto epistémico *-habitus-*, se conjugan realidades comunitarias que el *campo* delimita. En la

medida en que cada sujeto epistémico afirme la existencia de los quehaceres sociales, es decir, en la medida en que cada uno de los sujetos “crea verdadera” la realidad que ha sido construida por estructuras sociales históricamente consolidadas, dicha realidad es fortalecida. Si los sujetos epistémicos logran aceptar a la misma, ésta puede reproducirse, puesto que cada sujeto epistémico realizará las acciones necesarias para preservarla. Así, gracias al actuar de cada sujeto, dicha realidad puede continuar evolucionando y retroalimentándose. De esta manera, la relación entre las razones objetivamente suficientes para creer y las nociones de *habitus* y *campos* es dada gracias a que éstos son los responsables de consolidar la realidad compartida de una comunidad epistémica, factor imprescindible para desarrollar el primer enunciado de Villoro con respecto a las razones objetivamente suficientes: “la creencia debe de garantizar éxito en la realidad”. Concluyentemente, la relación entre el primer enunciado “una creencia debe de garantizar éxito en la realidad” y los *habitus* y *campos*, se da debido a que estos últimos construyen la *realidad compartida socialmente* en una comunidad; puesto que crean las bases necesarias para formar y delimitar a los sujetos epistémicos, los marcos conceptuales y las comunidades epistémicas. No obstante, a pesar de que se ha señalado la relación entre *habitus* y *campos* y el éxito de una creencia en la realidad, no se ha logrado detallar cómo esta relación se consolida y desarrolla. A continuación, mostraremos cómo la existencia de una *realidad compartida socialmente* creada por los *habitus* y *campos* afecta la existencia de creencias que generan éxito en la realidad.

b) Creencias que generan éxito en la realidad

La relación entre el éxito de una creencia y la realidad conjugada por *habitus* y *campos* se genera debido a que, para que una creencia obtenga éxito, la misma debe de estar basada en la realidad que comparten los sujetos epistémicos. Por ello, el éxito de una creencia es directamente proporcional a la validez de la misma en la realidad compartida en la comunidad, es decir, para tener éxito la creencia debe de estar basada en la *realidad compartida socialmente*. Lo anterior se debe a que, con base en la *realidad compartida*

socialmente, los sujetos epistémicos logran juzgar si una creencia es pertinente o no. Sin la existencia de dicha realidad compartida, los sujetos no tendrían posibilidad de juzgar como verdadera o falsa una creencia, ya que no tendrían la misma base de referencia para juzgar la validez de una creencia en una comunidad. De lo anterior se deduce que la tarea principal de la realidad compartida es, delimitar el *campo* de acción y generar una base de referencia a la comunidad. En base a ello, los sujetos pueden comprender y argumentar por qué consideran a una creencia pertinente o no, de lo contrario –sin la existencia de la realidad compartida como base–, ningún sujeto podría juzgar como verdadera una creencia ya que no sabría los parámetros de entendimiento que se consideraron para observar a la misma como verdadera. A lo anterior le hemos denominado *marco conceptual y armonización de la experiencia* y es la plataforma que define quién logra ser un sujeto epistémico pertinente.

En la perspectiva de Villoro, por *razón* se refiere a “todo aquello que justifica para un sujeto la verdad o la probabilidad de su creencia (o mejor dicho, lo que...) garantiza al sujeto el acierto de su acción en el mundo” (Villoro, 1982, p. 77-78). La razón es lo que hace que *S* sostenga la existencia de *p* y que lo considere parte de su realidad, puesto que la práctica que realiza la creencia *p* le generará éxito dentro de la misma. Igualmente, el hecho de que una idea esté basada en la realidad, quiere decir que ésta debe de ser alcanzable para la mayoría de los sujetos que la conforman. Se dice que algo es verdadero en tanto puede ser percibido por los miembros de una comunidad. Así, si las razones para tener una creencia están basadas en argumentos al alcance de la mayoría de la comunidad, diremos que tal creencia es verdadera.

Por tanto, podemos decir que una creencia es verdadera si forma parte de la *realidad compartida socialmente* por la comunidad. Dicha realidad es construida por los esquemas sociales interiorizados y exteriorizados históricamente por sujetos, es decir, los *habitus* y *campos*. Por ello, gracias a la interiorización de los *habitus* y la exteriorización de los *campos*, se genera una *realidad compartida socialmente*. Es en base a dicha realidad que se construyen comunidades epistémicas, por lo que, para consolidar creencias verdaderas, las mismas deben de estar basadas en la realidad compartida por la comunidad. De lo contrario, no habría posibilidad de que los sujetos epistémicos pudieran juzgar dicha creencia como verdadera o falsa.

En este sentido, es importante recordar el concepto de objetividad desarrollado por Villoro (1982), el cual es entendido como el opuesto a la visión privada de la vida. La creencia se define en función de la disposición a actuar del sujeto. Al realizar dicho actuar, el sujeto debe de aprehender un objeto para poder consolidar una creencia, ya que, sólo a través de la aprehensión de un objeto que puede ser observado por el resto de la comunidad epistémica, es decir, por los sujetos epistémicos pertinentes, podremos asegurar que nuestra creencia no es una visión privada de la vida. Con ello, se logra argumentar que dicha creencia es objetiva. De esta forma, una creencia puede ser considerada como tal, en la medida en que logre aprehender un objeto, en la medida en que haga referencia a una realidad concreta que *otros* sujetos epistémicos logren aprehender igualmente. Dicha realidad concreta pueda ser entendida como la realidad empírica que comparten socialmente, es decir, el mundo empírico alcanzable por todos los sujetos epistémicos.

En el momento en que los sujetos epistémicos aprehenden el objeto de una creencia, logran juzgar si la misma es pertinente o no. El juicio del *otro* es necesario para saber si nuestra creencia es pertinente, ya que tanto nosotros como el sujeto que juzga, compartimos la misma base de realidad por la cual guiamos nuestro actuar. Debido a que compartimos el mismo esquema de realidad, si las razones para tener una creencia están basadas en argumentos al alcance de la mayoría de la comunidad, diremos que tal creencia es verdadera, puesto que significa que si ejercemos dicha creencia, tanto el sujeto que juzga como *nosotros* obtendremos éxito en la realidad que compartimos. Por ello, de acuerdo con Villoro, se necesita el acierto del *otro* para realizar una acción exitosa en la realidad, ya que nuestro mundo es también el mundo de los *otros*. La opinión justificada del *otro* es esencial para poder desarrollar mi actuar en la realidad. De esta manera, gracias a la *realidad compartida socialmente* por los *habitus* y *campos*, las comunidades epistémicas logran consolidar una base de referencia que les ayuda a discernir entre una creencia verdadera y una falsa.

En suma, la relación entre el éxito de una creencia y la realidad conjugada por *habitus* y *campos* se genera debido a que, para que una creencia obtenga éxito, la misma debe de estar basada en la realidad que comparte con los sujetos epistémicos. Lo anterior se debe a que, en base a la *realidad compartida socialmente*, los sujetos epistémicos logran

juzgar si una creencia es pertinente o no, puesto que lo hacen con base en marcos conceptuales necesarios para generar aseveraciones alrededor de la validez de la creencia. Al mismo tiempo, tanto los *habitus* como los *campos* ayudan a construir la *realidad compartida socialmente*¹⁶ de una comunidad epistémica. Gracias a los mismos, los marcos conceptuales logran construirse y por ello se reafirma la existencia de sujetos epistémicos pertinentes. Debido a la realidad compartida, los sujetos tienen la misma información necesaria para poder considerar, analizar, juzgar y aceptar un saber dentro de la comunidad epistémica. Esto es lo que Villoro denomina *marco conceptual* o la *armonización de la experiencia* por parte de Bourdieu.

De esta forma, la relación entre las creencias que obtienen éxito en la realidad y los *habitus* y *campos* radica en que: a) tanto los *habitus* como los *campos* son los responsables de crear una *realidad compartida socialmente* en una comunidad epistémica, lo que se le conoce como *marco conceptual* por parte de Villoro o *armonización de la experiencia* de Bourdieu b) gracias a la misma, las comunidades epistémicas son integradas en la consolidación de saber en la visión de Villoro puesto que, en base a dicha realidad compartida las creencias se sostienen para diferenciarlas como verdaderas o falsas, es decir, dicha realidad es la base para poder juzgar una creencia con éxito en la realidad o sin éxito.

¹⁶ Recordando que se hace mención de la realidad como una realidad sabida.

CONCLUSIÓN

En el presente escrito se concluye que el saber es un fenómeno social, un fenómeno unitario entre la epistemología y la sociología, el mismo se constituye a partir del mundo social. Así, existe una complementación entre el análisis epistémico y el sociológico en tanto la comprensión del desarrollo de saber. Se necesita tomar en cuenta ambas posturas y argumentos para tener una mayor comprensión de la constitución de saberes en una comunidad epistémica. Lo anterior se sostiene debido a que existe una relación directamente proporcional entre la comprensión de la construcción y operación del saber con las repercusiones que tiene a nivel social. Ello se refiere a que, entre mayor comprensión logremos tener acerca de las maneras y formas por las cuales se construye y opera el saber, se podrá vislumbrar con más claridad el vínculo que existe entre las formas de saber que los humanos desarrollan con las repercusiones que tienen éstas en la vida cotidiana. En otras palabras, se puede comprender y mostrar las repercusiones que tienen las formas de saber de los sujetos en la vida social.

La propuesta que desea concluir el texto se enfoca en la importancia de la mediación entre los sujetos que crean saber y la comunidad a la cual forman parte, es decir, resaltar la importancia tanto del sujeto que crea saber como de la comunidad que lo acoge. Así, se propone una mediación entre lo particular, la circunstancia específica del sujeto, y lo general, la comunidad que lo enmarca. La manera por la cual fue representada dicha mediación –sujeto y comunidad o saber epistémico con el sociológico- fue por medio del diálogo entre dos autores: Luis Villoro y Pierre Bourdieu. No obstante, existen múltiples formas por las cuales dicha mediación puede ser representada, el presente texto sólo desea mostrar una posible forma de justificar esta mediación, la cual es retomando la teoría epistémica de Villoro y complementada con la sociológica de Bourdieu, particularmente con sus nociones de *habitus* y *campo*.

Se utilizó a la epistemología naturalizada como vínculo entre estas dos teorías, en particular su argumento acerca de la necesidad de integrar una base empírica en el análisis epistémico. De acuerdo con Quine, las críticas que genera la epistemología naturalizada a la tradicional resaltan la desvinculación de los análisis epistemológicos a una base empírica, es decir, considera que el estudio de la epistemología se encuentra desligado del mundo concreto y empírico. La epistemología naturalizada considera que en el análisis del saber los resultados empíricos no pueden ser evadidos, puesto que el saber generado por los sujetos tiene repercusiones en la vida social (Quine, 1974: 104).¹ De esta manera, retomando las críticas e ideas de la epistemología naturalizada, es posible desarrollar otra forma de epistemología en donde no se observe al sujeto como un agente aislado, sino en conjunto con el mundo empírico que le rodea. Dicha base empírica puede ser representada de distintas formas –psicología, historia entre otras- no obstante en el presente escrito se desea resaltar la base empírica que pueda aportar la sociología en el análisis del saber, en particular las aportadas tanto por el *habitus* como por el *campo* en la visión epistémica de Villoro.

De esta manera, el trabajo de investigación sostiene que una forma de complementar el desarrollo epistémico de Villoro es por medio de la introducción de las nociones de *habitus* y *campo* de Bourdieu, con ello se genera una mediación entre el análisis epistémico y el sociológico, en particular la relación entre el sujeto que desarrolla saber y la comunidad en la cual se conforma. Así, se genera un vínculo entre las acciones de los agentes y sus comunidades por medio de una base empírica, es decir, el mundo social y las relaciones que se dan dentro del mismo. En cierto sentido, se podría comentar que la introducción de nociones sociológicas al análisis epistémico de Villoro equivale a una naturalización de su epistemología. De esta forma, las nociones de *habitus* y *campo* de Bourdieu representan la base empírica por la cual se puede desarrollar la tesis de Villoro acerca de la incorporación de las comunidades epistémicas dentro de la definición de saber, representada por el

¹ Se había comentado previamente que existen múltiples críticas a la epistemología naturalizada. No obstante, el presente escrito sólo desea hacer uso de algunas de sus ideas para apoyar el argumento principal. No pretende adentrarse en el análisis de la epistemología naturalizada. Así, sólo se desea rescatar la necesidad de una base empírica en el análisis epistemológico, particularmente la base empírica aportada por la sociología.

enunciado “ S cuenta con razones objetivamente suficientes para creer que p ”, a lo cual le hemos denominado una posible manera de acercamiento por parte de la epistemología naturalizada a la teoría de Villoro².

Igualmente, tanto en la visión de Villoro como en la de Bourdieu, se observa al saber como una mediación entre el sujeto y la comunidad, es el saber el que genera dicha movilidad. En la perspectiva de Villoro la mediación entre sujeto y comunidad es generada gracias a las “razones objetivamente suficientes para creer”, ya que dicho enunciado incluye e involucra a las comunidades epistémicas, al *marco conceptual* y a los sujetos en la definición de saber – representados estos últimos por la letra S : “ S tiene razones objetivamente suficientes para creer que p ”. Por otro lado, en la visión de Bourdieu los *habitus* y los *campos* desarrollan la mediación entre el sujeto y la comunidad. El *campo* representa la estructura objetiva que comparten los agentes de un sistema social, son espacios sociales que se han construido por medio de una historia común en los sujetos, representados por instituciones y leyes. Así el *campo* es un espacio social concretizado históricamente. Dicho espacio social hace referencia a la estructura objetiva de una comunidad. Mientras tanto los *habitus* representan el actuar de los sujetos mediado por el espacio social en donde se encuentran, es decir, su comunidad. Igualmente representan la interiorización de la historia compartida de los sujetos. Existe una relación proporcional entre los *habitus* y el *campo*, tanto uno como otro se relacionan para formar una *armonización de la experiencia* de los sujetos. Con ello, los agentes sociales logran tener las mismas referencias para comunicarse, entender su realidad y compaginar saberes. Si no existiera un lazo entre el sujeto y la comunidad en la consolidación de saber, es decir, si no existiera un *marco conceptual* y una *armonización de la experiencia* entre los sujetos y las comunidades, la construcción de saber no podría desarrollarse apropiadamente debido a que no podría haber comunicación entre los sujetos pertenecientes a una comunidad, con ello se tiene el riesgo de generar creencias privadas y las mismas no pueden ser objetivas debido a que no logran ser intersubjetivas, es decir, más de una persona necesita juzgar la creencia

² Se comenta que es una posible manera de acercamiento a la naturalización de Villoro, más no afirmamos que sea absoluta, existen muchos otros caminos que no están contemplados dentro del trabajo de investigación.

de un sujeto para volverla certera, ya que compartimos la realidad con los *otros*. La realidad del *otro* es importante para mí porque también involucra mi realidad. Los sujetos aislados no logran desarrollar la consolidación de saber plenamente, son los agentes en conjunto los responsables de desarrollar, construir, justificar y validar el saber. De esta manera, el saber es un fenómeno unitario entre la epistemología y el mundo social, una manera por la cual se puede observar lo anterior, es decir, la mediación entre los sujetos que constituyen saber y la comunidad en donde se encuentran, es por medio de las “razones objetivamente suficientes para creer” de Villoro y los *habitus* y *campos* de Bourdieu. Particularmente la mediación entre dichas teorías se observa en la noción de *marco conceptual* de Villoro y *armonización de la experiencia* de Bourdieu.³

Por último, gracias a los anteriores argumentos, se puede resaltar que tanto Villoro como Bourdieu observan al saber como una actividad práctica, ya que se enfocan en la situación concreta. Villoro al afirmar que para desarrollar una creencia se necesita aprehender un objeto, está haciendo mención a un objeto que forme parte de la realidad compartida por *otros* sujetos, un objeto que tanto yo como *otros* puedan aprehender de igual manera. En cierta forma, se podría mencionar que Villoro hace mención a una realidad empírica y concreta a la cual todos los sujetos tienen acceso, puesto de lo contrario los *otros* no podrían comprender nuestras creencias. Recordemos que la realidad del *otro* es

³ En la introducción se señaló que era posible una conexión entre la noción de *sentencia de observación* de Quine con los conceptos de *marco conceptual* y *armonización de la experiencia* de Villoro y Bourdieu. Recordemos que una *sentencia de observación* es: [...] las sentencias de observación son sentencias que, en nuestro aprendizaje del lenguaje, están máximamente condicionadas por estimulación sensorial concurrente más bien que por información colateral almacenada [...] una sentencia es una sentencia de observación si todos los veredictos sobre ella dependen de estimulación sensorial presente y no de información almacenada que vaya más allá de lo suficiente para la comprensión de la sentencia [de esta forma] una sentencia de observación es aquella sobre la que todos los hablantes de una lengua dan el mismo veredicto cuando se da la misma estimulación concurrente [es decir] no es sensible a diferencias de experiencia pasadas dentro de la comunidad hablante (Quine, 1974: 113-114). De esta forma, tanto el *marco conceptual*, *la armonización de la experiencia* y *la sentencia de observación* son nociones que intentar dar cuenta de la intersubjetividad entre los sujetos. No obstante, a pesar de que lo anterior puede ser un puente entre el *marco conceptual* de Villoro y *la armonización de la experiencia* de Bourdieu, en el presente escrito sólo se desea retomar la idea acerca de la necesidad de base empírica del conocimiento dentro del análisis epistémico, haciendo alusión a la posibilidad de obtener una base sociológica empírica que nos haga entender cómo se desarrolla un saber dentro de una comunidad epistémica.

importante para mí porque también representa mi realidad. Las creencias de los *otros* me informan igualmente de mi mundo, por ello es de mi interés que *otros* logren aprehender los objetos de mis creencias puesto que de lo contrario se trataría de visiones privadas de la vida, las cuales no pueden ser juzgadas por *otros* y, por lo mismo, tampoco objetivas. Igualmente Bourdieu entiende al saber como una actividad práctica sostenida en una base empírica, “sostiene que todo acto de investigación es simultáneamente empírico (se confronta con el mundo de los fenómenos observables) y teórico (necesariamente conlleva hipótesis sobre la estructura subyacente de las relaciones que las observaciones están destinadas a captar)” (Wacquant, 1992:68). Con lo anterior desea criticar la metodología que separa la reflexión de los métodos de uso, de manera tal que se tiende a aplicar el método por el método mismo. Bourdieu observa que la forma de saber que ignora el mundo empírico y que se enfoca en la teorización una tendencia a separar el método del objeto, en donde se conforma un especie de *academicismo* separado de las problemáticas de la vida cotidiana y en donde se teoriza a partir de dicha abstracción y separación de los objetos de la cotidianidad, con lo cual, en la perspectiva de Bourdieu se genera una especie de miopía científica en donde se ignora el mundo concreto, empírico y social. Con lo anterior lo que quiere mostrar Bourdieu es que no se puede separar los objetos del instrumento utilizados para conformarlo, así como tampoco de las críticas de ambos (Wacquant, 1992:62). Lo anterior no quiere decir que Bourdieu no le interese ni de crédito al trabajo teórico, lo que le preocupa es generar trabajo teórico sin referente en la realidad social y empírica, es decir, trabajo teórico por el trabajo teórico.

Es en este sentido que se intenta relacionar la teoría sociológica de Bourdieu con la epistémica de Villoro por medio de la epistemología naturalizada, puesto que ambas ramas de saber abogan por un entendimiento de la realidad basado en la realidad empírica de los sujetos. No están interesados en generar una epistemología teórica alejada de la circunstancia real de los sujetos en su vida cotidiana, sino que se basan en esa misma realidad para generar nociones que nos expliquen el saber. Así, de forma similar a Quine, Bourdieu aboga por una base empírica en la cual se pueda sustentar análisis de la realidad social, se necesita teorías sustentadas en una práctica de investigación concreta. Con ello lo que busca Bourdieu es una fusión de la investigación teórica con la práctica. Al contrario de

muchos pensadores que desean generar una mayor conexión entre la teoría y la práctica, Bourdieu desea entremezclarlos por completo, puesto que considera que una investigación no sustentada en visiones dicotómicas logra dar cuenta con mayor precisión del mundo social. Por ello desarrolla las nociones de *habitus* y *campo*, puesto que las mismas dan cuenta tanto del mundo empírico –*campo*- como del actuar del sujeto dentro de este mundo –*habitus*.

De esta manera, se desea resaltar la pertinencia entre el análisis epistémico y sociológico en la consolidación de saber, ya que el mismo es un fenómeno unitario y social. Existe una mediación entre el sujeto que crea saber y la comunidad de la cual forma parte. Una de las maneras –entre muchas otras- por las cuales se puede señalar dicha mediación es por medio del análisis epistémico de Luis Villoro y el sociológico de Pierre Bourdieu, en particular compaginando el enunciado de Villoro acerca de “razones objetivamente suficientes para creer” y las nociones de *habitus* y *campo* de Bourdieu. Ambas teorías se concretizan y enlazan en el desarrollo de *marcos conceptuales* de Villoro y la *armonización de la experiencia* de Bourdieu, las cuales se encuentran basadas en el mundo empírico. Por ello se utiliza a la epistemología naturalizada a manera de lazo de comunicación entre una teoría y otra.

¿Qué relevancia tiene argumentar que el saber es una construcción social?

La relevancia de argumentar que el saber es una construcción social, radica en que, a partir del análisis y argumentación de esta premisa, se logra observar al sujeto como agente activo en la construcción de saber, al mismo tiempo se elimina la existencia de verdades absolutas en el saber. Con ello, el sujeto se convierte en partícipe de la construcción de saber y por tanto, también responsable del saber creado. Gracias al análisis epistemológico y sociológico del saber, se logra vislumbrar con mayor facilidad la conexión existente entre determinadas formas de pensamiento o creencias y la realidad en la cual dichos pensamientos o creencias son afirmados. Al realizar esto, también se pueden

generar deducciones y conexiones entre las creencias argumentadas y las repercusiones que las mismas generan en las formas de vida de una realidad.

Generar una conexión entre las formas de saber que el sujeto defiende y la realidad en la cual dicho saber es llevado a cabo es de importancia debido a que, como se ha mencionado, el concepto de saber tradicional observa a los sujetos partícipes de forma pasiva. Lo anterior parte de la idea de la existencia de una realidad objetiva y absoluta que tiene el saber verdadero, de tal forma que el sujeto sólo debe describir el saber que se encuentra inmerso en dicha realidad, puesto que la misma es independiente del quehacer del sujeto. No obstante, si se parte de la noción del sujeto como agente pasivo, el mismo no interviene en la construcción de la realidad. Su única intervención es ser recopilador del saber que la realidad objetiva le impone. Al generar lo anterior, el sujeto no adquiere responsabilidad por el saber recopilado de la realidad, puesto que el mismo es verdadero en sí y por sí mismo independiente del sujeto. De lo anterior se sigue que el saber es independiente del sujeto y por ello el mismo se encuentra exento de las consecuencias que dicho saber genera en la realidad. Sin embargo, si se parte de la idea de que el saber es una construcción social, se está observando al sujeto como agente activo en la construcción del mismo. Con ello, el sujeto, junto con sus comunidades, contribuyen a la construcción de saber, por lo que es posible adquirir responsabilidad de las formas de saber generadas. Gracias a lo anterior, también se parte del supuesto de que el sujeto sí puede intervenir en la realidad en la que vive, es decir, es posible que el sujeto pueda interferir en la realidad en la que convive por medio de sus acciones, creencias y pensamientos. Por tanto, es observado como un agente activo, creativo y contribuyente tanto en la noción de saber como en su misma realidad. Por lo mismo, es posible hacerlo partícipe y responsable de la realidad en la que se encuentra.

Al mismo tiempo, al dar oportunidad al sujeto de ser partícipe en la construcción de saber, la posibilidad de obtener verdades absolutas es erradicada. Dichas verdades se sustentan en la existencia de una realidad objetiva que contiene el saber verdadero. El quehacer del sujeto no interfiere en la consolidación de este saber debido a que la realidad es independiente del mismo, por lo que se le niega cualquier tipo de responsabilidad al sujeto por el saber defendido. No obstante, al observar al sujeto de forma activa en la

construcción de saber, este no puede ser observado de forma absoluta, pues el saber muta y transforma dependiendo de las circunstancias en las que el sujeto se encuentre.

Así, si se parte de la premisa del sujeto como agente activo, el saber no puede ser observado de forma absoluta porque depende del sujeto. El mismo, no puede adquirir verdades absolutas por sí mismo, ya que la percepción de su realidad parte de su visión del mundo la cual es particular. Ésta logra ser objetivizada en el momento en que más de un sujeto logra observar a la realidad de la misma forma; sin embargo, de lo anterior no se sigue que la realidad sea absolutamente de esa manera, ya que continúa siendo la percepción de uno o varios sujetos, que no es necesariamente la realidad en sí misma. El sujeto adentra en su percepción sus formas de vida, sus necesidades y deseos, por lo que continuamente tiene una red conceptual a través de la cual observa a la realidad. Por lo mismo, las observaciones del sujeto siempre serán juicios realizados a través de sus formas de vida, las cuales son particulares y en dependencia con sus circunstancias y necesidades. Por ello, se sostiene que las percepciones y juicios del sujeto no son completamente objetivas. De esta manera, la percepción del sujeto tiende a ser subjetiva y se logra objetivizar gracias al apoyo de más sujetos con respecto a ese saber o saber. No obstante, ello no quiere decir que tal saber sea en sí mismo absoluto debido a que parte de la visión particular del sujeto o comunidad, la cual puede mutar y transformarse dependiendo de sus circunstancias y necesidades. Por ello, la posibilidad de obtener verdades absolutas es nula si se observa al sujeto como agente activo en la construcción de saber.

De esta forma, gracias a que se observa al sujeto de manera activa en la consolidación de saber, la posibilidad de obtener verdades absolutas es eliminada. Dichas verdades absolutas sólo son posibles si se parte de la idea de que el sujeto es pasivo en la construcción de saberes. Dicho saber se encuentra en base a una realidad objetiva que el sujeto sólo necesita describir para obtener verdades absolutas. No obstante, las verdades absolutas no son negativas en sí mismas, sino en dependencia de las formas cómo se observen. Si se parte de la existencia de verdades absolutas sin justificar su existencia, las mismas pueden ser utilizadas como forma de monopolio de saber. Es decir, si no existe una razón clara y sin razones suplementarias por la cual una verdad absoluta deba de concebirse como tal, la misma puede ser excusa para beneficio de determinados sectores de sujetos en

una comunidad. Como lo menciona Bourdieu (1980), para beneficio de los agentes dominantes de un campo por la competencia por el capital. De esta forma, sin razones objetivamente suficientes para justificar la existencia de verdades absolutas, se puede pensar que las mismas son utilizadas para la obtención de poder, bienes y beneficio para un sector particular de una comunidad. Es decir, como una táctica de manipulación de capital en la competencia por el mismo dentro de una comunidad. Por ello, es importante hacer notar que la defensa de verdades absolutas puede ser utilizada como utensilio para la adquisición de poder sino contienen razones objetivamente suficientes para creer lo anterior. Al mismo tiempo, si se parte de la noción de verdades absolutas, el saber no podría evolucionar, puesto que el mismo sería permanente en toda circunstancia, por lo que la crítica al mismo no sería pertinente y, por ello, tampoco la crítica presente.

Por todas estas razones se afirma que la relevancia de la justificación del saber como una construcción social radica en que, se logra observar al sujeto como agente activo en la construcción de saber y se elimina la posibilidad de la existencia de verdades absolutas dependientes del sujeto. Con ello, el sujeto se convierte en partícipe de la construcción de saber y por tanto, también responsable del saber creado.

¿Qué aportes ofrece la defensa de la presente tesis a nivel sociológico?

El tema presentado es pertinente para el estudio sociológico debido a que ayuda a la sociología a reafirmar su papel como reflexión de la realidad social. Gracias al análisis de las necesidades sociales y las estructuras históricas, se logra dar cuenta de los orígenes de ciertas creencias y problemáticas. Al mostrar lo anterior, se puede comprender muchas de las dinámicas existentes en la vida cotidiana, sus repercusiones y la orientación que pretenden manifestar. De esta forma, la importancia del tema presentado radica en que la sociología da cuenta de aspectos relevantes de las dinámicas que se desarrollan en la teoría de conocimiento y, al comprender sus orígenes y objetivos, se puede realizar una crítica pertinente a la misma.

Uno de los aportes que se pueden generar gracias al estudio del saber desde un aspecto tanto epistemológico como sociológico, radican en la globalidad del análisis del concepto de saber realizados tanto por la visión epistemológica como la sociológica. En otras palabras, se logra observar con mayor facilidad la conexión existente entre determinadas formas de pensamiento y la realidad en la cual dichos pensamientos o creencias son afirmados, con ello también se muestra la relación entre la teoría y la práctica. Al realizar esto, también se pueden generar deducciones y conexiones entre creencias y formas de vida en la realidad. Lo anterior es de importancia sociológica debido a que la construcción de saber en la realidad se encuentra directamente vinculada con las formas de vida de una comunidad. Gracias al saber que es defendido en una comunidad, en la misma se generan maneras y formas de hacer, pensar y actuar. Los saberes defendidos por una comunidad señalarán las nociones aceptadas por la misma. Dicho saber obtiene gran fuerza puesto que menciona las formas pertinentes de comportamiento, pensamiento y acción dentro de la comunidad. Señala lo prudente y lo no prudente, lo certero y lo no certero y, en general, lo que será considerado como verdadero o no verdadero. Por estas razones, el papel de saber dentro de una comunidad adquiere gran fuerza.

Por ello, a pesar de ser la crítica del saber un análisis conceptual, el mismo no se encuentra completamente desligado de las formas de vida concretas y palpables de una comunidad. Así, si analizamos de fondo los orígenes, repercusiones y orientaciones del saber en una comunidad, también estamos analizando las formas de vida que dicha comunidad impulsará. Por ello es pertinente analizar de fondo los orígenes conceptuales del saber para comprender las posibles repercusiones que dicho saber obtendrá en la vida social. Ejemplo de lo anterior es el concepto de saber individualista que tiene la teoría de conocimiento moderna⁴. La misma sostiene dicha premisa debido a que parte de una realidad objetiva para la consolidación de saber. Al realizar lo anterior, observa al sujeto de forma pasiva y exento de responsabilidad del saber que defiende, puesto que se sustenta en base a una realidad que contiene verdades absolutas independientes del sujeto. Por ello, las construcción de saber a nivel social es ignorado debido que no es pertinente dentro de este

⁴ Argumento principal debatido a lo largo de la tesis presente.

contexto. Por estas razones, se afirma que existe una fuerte conexión entre el uso, origen y orientaciones conceptuales del saber de una comunidad con respecto a las formas de vida que la misma sostiene.

Al mismo tiempo, las razones por las cuales se considera pertinente remarcar aspectos sociológicos dentro de la teoría de saber moderna, en particular sobre el individualismo en las nociones de saber de la anterior teoría, se sustentan en que la noción de saber desarrolla por dicha teoría, puede llegar a configurar construcciones de realidad basadas en visiones privadas de la vida. Es decir, a partir de las interpretaciones realizadas por un sujeto individual se considera posible generar saber. Si se parte de la creencia de que el sujeto individual puede configurar saber por sí mismo, se niega la posible participación e influencia del mundo social y estructuras históricas en la construcción de saber. Al negar los anteriores factores, se ignora la posible influencia que el sujeto tiene con respecto a la realidad generadas por la comunidad a la que pertenece y su historia.

Lo anterior se considera de importancia ya que, al no tomar en cuenta las circunstancias sociales y las estructuras históricas, se puede llegar a olvidar de dónde surgen y cómo fueron formados ciertos parámetros, estructuras, comportamientos o creencias dentro de una sociedad. Si se parte de la idea de que el sujeto individual tiene la posibilidad de generar saber independiente de su estructura histórica y marco social, el saber que genere el mismo será verdadero en sí mismo, es decir, cierto independiente de cualquier circunstancia. Si sucede lo anterior, fácilmente se puede llegar a observar los usos y costumbres o creencias como verdaderas en sí y por sí mismas, independientes de cualquier circunstancia social o histórica, lo que las convertiría en creencias o percepciones verdaderas y absolutas. Tales visiones de realidad, al no ser cuestionadas, pueden llegar a caer en absolutismo debido a que desde un principio se parte de la idea que es posible que sean ideas verdaderas independientes de su medio. Con la adquisición de ideas absolutas y verdaderas, el cuestionamiento acerca de las mismas es considerado innecesario y absurdo, ya que podrían modificar las creencias en sí mismas.

En este sentido, es oportuno mencionar la relación entre el análisis conceptual de saber y el posible beneficio que el mismo puede otorgarle a la vida comunitaria. Relacionar un análisis conceptual de saber con el beneficio de la vida del hombre, en particular con la

vida comunitaria, puede llegar a ser un tema un tanto complicado y amplio. No obstante, se podría argumentar que, debido a que la sociología remarca la conexión entre formas de pensamiento y creencias de una comunidad y las repercusiones que dichas creencias generan en la realidad comunitaria, el análisis sociológico de los orígenes, repercusiones y orientaciones del concepto de saber, pueden ser pertinentes debido a que los mismos repercuten directamente en la vida social. Por ello, si se genera un análisis pertinente, se pueden llegar a generar críticas oportunas para ciertas nociones de saber que pueden afectar la vida comunitaria, como es el caso de la noción de saber individualista.

Pese a todo, lo anterior no se puede llevar a cabo si la misma comunidad en la que se consolida las creencias no lo acepta. Es el acuerdo general de la misma la que le otorga validez o invalidez a una creencia. Por lo mismo, es pertinente analizar hasta donde logra adentrarse las dinámicas sociales en la construcción de saber, puesto que en muchas ocasiones pueden estar influenciadas por mayor peso social que por objetividad en el estudio de la realidad. En este sentido es importante señalar que, de acuerdo con Villoro (1982), las creencias se consideran verdaderas en la medida en que generan éxito en la realidad. Como se ha señalado, dicha realidad se encuentra conformada por la comunidad de la cual se forma parte. El hecho de que una creencia obtenga éxito en la realidad, quiere decir que genera algún beneficio para la vida del hombre, es decir, que mejora la calidad y sobre vivencia del humano en el mundo. No obstante dicho beneficio puede llegar a estar direccionado hacia sólo cierto ámbito. Por ello, es pertinente analizar los objetivos y repercusiones sociales a las que se desea llegar al generar y soportar saber dentro de una comunidad. Es decir, a qué se quiere llegar con la consolidación de cierto saber y cuáles son los resultados que se buscan al defender la existencia de tal tipo de saber.

Así, la importancia del tema presentado para la sociología radica en que dicha disciplina muestra aspectos relevantes de las dinámicas que se desarrollan en la teoría del conocimiento moderna. Al comprender sus orígenes y objetivos, se puede realizar una crítica pertinente a la misma. Con lo anterior se reafirma el papel de la sociología como reflexión de la realidad social. Gracias al análisis de las necesidades sociales y las estructuras históricas, se logra dar cuenta de los orígenes de ciertas creencias y problemáticas. Al mostrar lo anterior, se puede comprender muchas de las dinámicas existentes en la vida cotidiana, sus repercusiones y la orientación que pretenden manifestar.

Orientaciones para trabajos posteriores

Se ha mencionado que la pertinencia en relacionar la sociología con un análisis conceptual de saber radica en que la primera logra resaltar la conexión entre las formas de pensamiento y creencias de una sociedad y sus formas de vida. Por ello se considera pertinente enlazar al análisis sociológico-epistemológico con el mejoramiento en las formas de vida del hombre, puesto que observa sus orígenes, repercusiones y orientaciones. No obstante, el análisis presentado no es suficiente para lograr consolidar dicho objetivo. En primera instancia, se trata de un inicio de trabajo que tiene pretensiones modestas, pues es consciente de la bastedad de información e investigaciones que se han generado al respecto y la poca información y preparación del ponente para debatir tales ideas. Por ello, el presente trabajo sólo pretende comenzar a dar pauta en la relación existente entre la concepción epistemológica que una sociedad tiene con las formas de vida que sostiene. En este sentido, podríamos proponer bastos cuestionamientos al respecto que nos podrían ayudar a orientar posibles trabajos futuros para el desarrollo del objetivo principal: ¿Qué pertinencia tiene que el sujeto adquiera responsabilidad de su saber en su circunstancia social? ¿Es oportuno generar en el sujeto responsabilidad acerca del saber que construye? ¿Qué diferencia generaría a nivel social? ¿Realmente generaría un cambio en sus formas de vida dentro de una comunidad? ¿Se podría argumentar que dicha responsabilidad podría mejorar la vida comunitaria?

Al mismo tiempo, dentro de las limitaciones presentadas en el presente apartado de conclusiones, se menciona que el presente escrito no pretende debatir la existencia de una realidad objetiva o una realidad construida socialmente. Lo anterior se debe a la poca formación del ponente con respecto a dicho tema. Sin embargo, para debatir la construcción de saber a nivel social, es pertinente considerar de qué supuestos se parte, es decir, si se considera la existencia de una realidad objetiva y otra creada socialmente, puesto que las mismas modificarían en gran medida las nociones de saber de una comunidad. Es decir, en dependencia a la postura que adquiera una comunidad con respecto a su realidad – si esta es una objetiva a la cual debemos de acercarnos lo más posible ó una realidad que construimos

socialmente como comunidad- serán las formas de saber que la misma impulsará. Por ello se considera apropiado, para un estudio futuro, realizar un análisis acerca de las formas de realidad existentes que una comunidad puede utilizar y las repercusiones que dicha posturas inculcarían a nivel social. Por ello, debido a las razones mostradas podemos considerar los siguientes cuestionamientos: ¿Qué influencia tiene nuestras percepciones en la forma de vida de tenemos? ¿Existe alguna relación entre nuestras percepciones y la realidad en donde vivimos? ¿Es el sujeto agente activo o pasivo de la realidad en la que se encuentra? ¿Qué tanto influye el actuar del sujeto en la consolidación de formas de vida en su realidad? ¿Es pertinente analizar las formas de existencia de la realidad? ¿Existe una realidad a priori? ¿Nos afecta su existencia? ¿Qué relación tiene con la construcción de saber del hombre? ¿Con las formas de vida del mismo?

Por último quisiera mencionar una de las preguntas más inquietantes al respecto: ¿Puede generar el hombre su propia realidad? ¿Es responsable de su realidad y su propia vida? ¿Tienen alguna relación las formas de percepción de realidad con las ideas conceptuales que el mismo sujeto sostiene? ¿Puede de alguna forma el sujeto mejorar su realidad modificando sus formas de percepción y pensamiento? ¿Es realmente posible generar un cambio en las formas de vida por parte del sujeto? ¿Es plausible un mejoramiento de las formas de vida a través del análisis conceptual? Es decir, ¿Podemos realmente mejorar la vida del hombre a través de estos cuestionamientos?

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre (1980). *El sentido práctico*. Trad. Álvaro Pazos. Taurus Humanidades. España.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant Loïc. (1992). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Trad. Ariel Dilon. Siglo Veintiuno: México.
- Bunge, Mario (1999). *Diccionario de filosofía*. Siglo XXI: México.
- Cornford, Francis M. (2007). *La teoría platónica del conocimiento*. Trad. Cordero, Luis y Liggato, María. Paidós: Barcelona.
- Dancy, Jonathan (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Trad. Prades, Celma José María. Letrae: Madrid.
- Durkheim, Emile (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Trad. Ramó Ramos. Alianza: Madrid.
- Feldman, Richard (2001). *Naturalized Epistemology*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [<http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-naturalized/>, consultado en 30/abril/09]
- Giménez, Gilberto (1997). *La sociología de Pierre Bourdieu*. IIS/UNAM [<http://www.paginasprodigy.com/peimber/BOURDIEU.pdf>, consultado en 11/mayo/09.]
- Mardones J M., Ursua N. (2003). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Ediciones Coyoacán: México.
- Olivé, León (2000). *El bien, el mal y la razón*. Paidós: México.
- _____(1994). *La explicación social del conocimiento*. Universidad Nacional Autónoma de México: México.
- _____(1988). *Racionalidad: ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. Siglo Veintiuno editores: México.
- Quine W.V. (1974). *La realidad ontológica y otros ensayos*. Trad. Manuel Garrido y Josep Ll. Blasco. Editorial Tecnos: España.
- Reale Giovanni, Antiseri Dario (1983). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Trad. Iglesias Andrés. Tomo I. Herder: España.
- Reale Giovanni, Antiseri Dario (1983). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Trad. Iglesias, Andrés. Tomo II. Herder: España.
- Robinson Dave, Groves Judy (2006). *Platón para todos*. Trad. Hermida Lazcano, Pablo. Paidós: Barcelona.
- Villoro, Luis (1982). *Crear, saber y conocer*. Siglo XXI: México.