

Crisis, *habitus* y trayectoria intelectual*

Alexander T. Riley¹

¿CÓMO Y QUÉ TANTO DEBERÍAN pesar los eventos biográficos y los detalles de la vida de un pensador para entender su trabajo intelectual? La pregunta es añeja, pero a pesar de los esfuerzos de muchos todavía no tenemos respuestas satisfactorias. Algunos autores dan argumentos en favor de las lecturas puramente internalistas de los proyectos intelectuales. Es decir, lecturas alejadas [*unspoiled*] de la información existente acerca de la historia y la posición en la sociedad del pensador en cuestión. Ello a pesar de que hoy en día muchos aceptan, junto con Karl Mannheim, la necesidad de reconocer que el trabajo intelectual y por supuesto la totalidad de la obra [*oeuvre*] de un intelectual está enraizada en los campos sociológicos, así como en los campos “epistemológicos y noológicos” (Mannheim, 1936: 287). Sin embargo, una vez que se avanza más



* Artículo publicado en la *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XLII, núm. 129, 2004, pp. 307-314. Traducción de Adriana García Andrade.

¹ Profesor de sociología en Bucknell University, Lewisburg, Pennsylvania. Correo electrónico ariley@bucknell.edu

allá de este primer nivel de análisis no se cuenta con herramientas teóricas más refinadas para examinar la trayectoria intelectual de un pensador.

Philippe Bernard, en una de sus numerosas e intrigantes contribuciones que ha realizado para descifrar el trabajo de Emile Durkheim, propone que al indagar en la biografía personal e intelectual de este autor aparece algo que no es del todo evidente en su trayectoria de trabajo si ésta se observa desde una mirada puramente internalista. Que Durkheim sea visto como “el sociólogo de la anomia” es aceptado de forma acrítica por muchos de sus comentaristas que señalan la importancia de *Le Suicide* tanto para la trayectoria del autor como para el establecimiento de una metodología propiamente sociológica, insinuando que toda su obra (*oeuvre*) debe leerse como el tratamiento de las condiciones anómicas de la modernidad (Besnard, 1982: 46-47).

Besnard reconoce que tal lectura tiene sentido si la anomia se entiende como una crisis general del “consenso en las sociedades modernas”, pero sugiere que esta acepción implica un uso erróneo de un concepto que Durkheim utilizó de manera más precisa. En *Le Suicide* y otros textos (más específicamente en *L'Education morale*) categorizó a la moral como una cuestión que incluye dos elementos distintos. Uno referido a la integración al grupo, y el segundo que involucra la disciplina o la regulación moral de los deseos. Tanto en las lecciones sobre educación como en *Formes élémentaires [de la vie religieuse]*, Durkheim apunta la necesidad de estudiar la integración —cuya falta genera egoísmo, no anomia—, y no la regulación como la tarea primordial para aquellos que quisieran fortalecer moralmente a la sociedad moderna. La atención hacia la anomia en la agenda teórica de Durkheim es, en realidad, de poca duración, y abarca fundamentalmente el último periodo de su trabajo en *Le Suicide*. Por otro lado, Besnard demuestra de forma convincente que el tema del egoísmo ocupa más páginas en el libro y sugiere que éste fue “concebido y redactado en dos

tiempos". Uno abarca desde el inicio de la carrera académica de Durkheim, y el otro (en donde la anomia se vuelve más importante) se puede relacionar con el verano y otoño de 1896 y el invierno de 1896-1897 (Besnard, 1982: 48-49).

¿Cómo se explica la aparente desaparición de la anomia como una preocupación en el proyecto de Durkheim una vez que el trabajo acerca del suicidio se publicó? Ante ello, la sugerencia de Besnard es muy instructiva. Se debe tener en cuenta que los acontecimientos de 1896 en la propia vida de Durkheim indican un periodo de muy profunda anomia (provocada por las muertes de su cuñado, el padre de Marcel Mauss y la de su propio padre; el nombramiento de Durkheim en la cátedra de "ciencias sociales" en Bordeaux; la aparición de fuertes críticas a su agenda intelectual por parte de sus colegas), que ocurre en el mismo momento de su carrera intelectual en el que se ocupa de manera más directa del concepto de anomia (Besnard, 1982: 51). Al inicio del año siguiente publica *Le Suicide* y entonces, de manera muy rápida, adopta la posición intelectual de que, en sus propias palabras, "en el principio todo es religioso". Desde ese momento su vida personal se vuelve una monotonía estable, la religión se convierte en el centro de su investigación y la anomia, efectivamente, desaparece (Besnard, 1982: 52).

La intervención de Besnard pretende ser sólo una modesta contribución a la lectura del proyecto teórico de Durkheim y no se refiere a la generación de un programa de investigación para una sociología de la trayectoria y la producción intelectual. Sin embargo, en su análisis encontramos fundamentos interesantes para la construcción de un proyecto más amplio. Aparecen, por lo menos, dos grandes interrogantes después de analizar el esfuerzo sociobiográfico-exegético de Besnard: ¿Qué tanto las experiencias de crisis en la vida de un intelectual se reflejan en el significado y trayectoria de su trabajo?, y ¿existe alguna forma de pensar de manera más sistemática, esto es, menos individualizante, acerca del fenómeno de crisis como un factor condicionante en la vida y el trabajo intelectual? La pri-

mera pregunta es retomada en algunas ocasiones en las biografías intelectuales, pero pocas han tratado de pensar en las crisis como algo que afecta el trabajo intelectual en formas que pueden ser entendidas y clasificadas con referencia a otros aspectos de la historia social del individuo, además de que pueden ser exploradas como una categoría general de la sociología de la producción intelectual de la misma manera en que estudiamos, por ejemplo, la formación en instituciones educativas. Es por esta razón que continúa, hasta el momento, como un concepto limitado a los modelos psicológicos de comprensión aparentemente distanciados de una aplicación sociológica. El análisis de Besnard sugiere especialmente que las piezas centrales de la agenda y la evolución intelectual de Durkheim no son totalmente comprensibles sin la categoría de crisis como un elemento en la historia social que constituye a este autor como intelectual. En lo que sigue realizaré algunas sugerencias acerca de cómo extender estas útiles observaciones acerca de Durkheim a la sociología de la producción intelectual concebida de una manera más amplia.

Podría decirse que el esfuerzo más reciente e importante para examinar el trabajo y las trayectorias intelectuales más allá de las dimensiones internalista y psicologista es el realizado por Pierre Bourdieu. Su categoría de *habitus* es un intento por matizar la rigidez de la distinción entre reproducción social y capacidad de actuación (agencia) individual, y presenta potenciales ganancias masivas para el proyecto de dar sentido sociológico a las tendencias intelectuales. El *habitus* es, en la reelaboración de Bourdieu de las categorías sociológicas convencionales de agencia y estructura, el sustituto de la primera de estas dos nociones, mientras que la estructura se convierte en la noción de *campo* en su modelo. La diferencia más importante entre sus categorías y aquellas con las que las reemplaza es que tanto *habitus* como *campo* son categorías fundamentalmente *relacionales*. El *habitus*² es un

² Cabe destacar que esta categoría es completamente nueva en el uso que le da Bourdieu. Marcel Mauss utilizó este término latino en su ensayo "Noción de la

[...] principio generativo instalado y durable de improvisaciones reguladas [...]; un sentido práctico que reactiva el sentido de las instituciones objetivadas [como la] ley inmanente, *lex insita*, inscrita en los cuerpos por historias idénticas, que es la precondition no sólo para la coordinación de prácticas sino también para las prácticas de coordinación (Bourdieu, 1990: 57 y 59).

El *habitus* actúa como un conjunto de predisposiciones a la acción por parte de los individuos socializados en lo que Bourdieu llama condiciones sociales objetivamente idénticas que hacen inevitables ciertas trayectorias para los actores cuando están combinadas con las estructuras institucionales específicas cuya lógica esta codificada en ellas. El *habitus*, en suma, permite al sociólogo escapar completamente del lenguaje del individuo radicalmente a-social [*unsocial*] y leer aquello que los recuentos más convencionales describen con el vago lenguaje de la voluntad o del capricho individual, como algo fundamentalmente social.

Ahora bien, existe cierta predisposición de la categoría misma, como Bourdieu la emplea, a un determinismo sociológico que minimiza los matices situacional y experiencial en la producción cultural, y tiende a reducir tal producción a un cálculo reificado en donde la estructura crea *habitus*, determina prácticas, que a su vez reproducen las mismas estructuras. Aunque Bourdieu generalmente rechazó tal lectura de su teoría, en ocasiones su respuesta fue poco convincente³ y la totalidad de su trabajo empírico tiende claramente hacia esta dirección determinista. Parte del problema radica en el hecho de que, en una significativa porción de ese trabajo, y más notablemente en su único estudio, que tiene la extensión de un libro, acerca de la producción intelectual (Bourdieu, 1988a), este autor pare-

técnica corporal” para identificar la misma clase de conjunto de “hábitos” socialmente determinados que predisponen a los individuos de ciertas maneras, aunque en el contexto del artículo de Mauss las predisposiciones consisten específicamente en técnicas y posiciones corporales (Mauss, 1950: 368-369).

³ Véase, por ejemplo, Bourdieu y Wacquant (1992: 135-136), donde Bourdieu al mismo tiempo rechaza los “modelos mecánicos” de este tipo y se refiere a sí mismo como un “hiperdeterminista”.

ce entender a la sociología de la producción intelectual como una herramienta para leer las tomas de posición *políticas* de los intelectuales, en lugar de verla como un método para entender la totalidad de la trayectoria intelectual vivida de los individuos.⁴ En otros sitios, cuando trata de analizar sociológicamente la producción de intelectuales específicos (Bourdieu, 1988b, 1993), tales proyectos son leídos como el resultado *inevitable* de la posición social marginal ocupada por sus autores.

Sin embargo, es posible proponer una definición modificada de *habitus* que pueda evitar este determinismo sin removerla del ámbito de la sociología, lo cual involucra retener la noción de *habitus* como un conjunto de predisposiciones generado de forma relacional, un conjunto que no está determinado y definido de manera a-problemática [*uncomplicated*] por las estáticas rejillas [*grids*] macrosociales, como lo sugiere Bourdieu, precisamente porque los acontecimientos no contemplados por tales rejillas, incluyendo las crisis, contribuyen de manera importante a su construcción. Se puede discernir y definir un *habitus* para un intelectual o grupo de intelectuales y utilizarlo para entender las trayectorias seguidas en el trabajo y en las vidas de estos intelectuales, y al mismo tiempo rehusarse a hacer del *habitus* un producto del conjunto de instituciones y macroestructuras fácilmente definidas. No se puede asumir desde las categorías “normales” de la sociología convencional (como la clase social y la generación) que los individuos que son parte de éstas u otras categorías comparten, por tanto, el mismo *habitus* objetivo. La noción de *habitus* debe diversificarse y complejizarse, entendiendo que las experiencias formativas de los individuos, aunque son siempre sociales, son sólo raramente idénticas y quizá nunca lo sean objetivamente. Y es cierto que las crisis o los cambios radi-

⁴ Bourdieu ha resumido el proyecto de *Homo Academicus* como un esfuerzo “por dar un recuento, de la forma más completa posible, de la crisis de mayo del 68 y, al mismo tiempo, proponer algunos de los elementos de un modelo invariable acerca de las crisis o las revoluciones”, cuestión que no es tan diferente del esfuerzo por mapear la producción intelectual misma de forma sociológica (Bourdieu y Wacquant, 1992: 89).

cales en la vida de un individuo, como aquellos que relata Besnard y que rodean el tratamiento de la anomia por Durkheim, deben ser teorizados como parte constitutiva de un *habitus*. Entonces, sin duda, Bourdieu tiene razón cuando afirma que las instituciones universitarias y las facultades intentan producir y reclutar estudiantes con un *habitus* específico, mismos que se han convertido en actores sociales generalizados, moldeados para encajar en una red social particular. No obstante, habría que añadir que tales universidades seguramente *nunca* logran realizar esta tarea en su totalidad, ya que el *habitus* de los individuos específicos está conformado por redes sociales y experiencias que van más allá de la institución (Bourdieu, 1988: 56-57). Para hacer un amplio mapeo de las posiciones intelectuales bajo los ejes de la toma de posición política pública, como los que hace Bourdieu, se pueden obviar los matices y reducir las diferencias para que encajen en el modelo. Sin embargo, si se está centrado en la producción intelectual misma y en su relación siempre compleja con la trayectoria existencial vivida por su productor, se requiere estar más atento a dichas diferencias.

En este punto, resulta ilustrativa la crítica existencialista de Jean-Paul Sartre a los intentos del marxismo vulgar por entender la producción intelectual. Al procurar integrar dialécticamente los principios sociológicos marxistas al análisis existencialista Sartre rechaza vehementemente el “marxismo flojo” que, por ejemplo, reduciría al poeta Paul Valéry a su pertenencia a la clase socioeconómica de la que proviene:

Vemos la ideología de Valéry como el único producto concreto de un ser existente [*existent*], que se caracteriza *en parte* por sus *relaciones con* el idealismo, pero que debe ser interpretado en su particularidad y, en primer lugar, en términos del grupo concreto del que proviene. Esto no quiere decir que sus relaciones no incluyen aquéllas de su entorno, de su clase, etcétera, sino que sólo las captamos *a posteriori* por observación y en nuestro intento por totalizar la suma del conocimiento posible sobre esta cuestión. Valéry es un intelectual pequeño burgués, no hay duda, pero no todo pequeño burgués es Valéry [...]. Al marxismo le falta una jerarquización de mediaciones que pudiera permitir entender el pro-

ceso que produce la persona y su producto dentro de una clase y en una sociedad dada en un momento histórico dado [...]. El existencialismo [...] intenta [...] encontrar mediaciones que permitan hacer emerger al individuo concreto –la vida particular, el conflicto real y con fecha, la persona– del fondo de las contradicciones *generales* de las fuerzas productivas y las relaciones de producción (Sartre, 1963c: 55-57).

Las historias, aunque siempre son sociales, también son lo suficientemente distintas para ameritar una atención más cercana a los detalles que contribuyen a generar diferencias significativas en tales predisposiciones, especialmente en los casos en que el producto analizado (el trabajo intelectual) es definido desde el inicio por matices y distinciones sutiles.

Los tres intentos de Sartre por entender cuerpos particulares de producción intelectual (sus estudios de Baudelaire, Genet y Flaubert) ofrecen correctivos útiles a las limitaciones de los modelos reduccionistas del *habitus*. En dichos estudios, que en muchas formas desafían las categorizaciones disciplinares al incorporar elementos de sociología, historia intelectual, psicoanálisis y biografía convencional, Sartre argumenta que “un hombre nunca es un individuo” sino que es, por el contrario, un “universal singular”, esto es, “[u]niversal por la universalidad singular de la historia humana, singular por la singularidad universalizadora de sus proyectos” (Sartre, 1981: ix). Al tener en cuenta esta relación dialéctica entre lo universal y lo singular en el proyecto, Sartre se coloca en la posibilidad de explorar el efecto que las condiciones concretas históricas y sociales producen en la formación de la personalidad intelectual y, al mismo tiempo, de reconocer una cierta libertad del intelectual para seleccionar entre varias trayectorias posibles, selección que siempre está afectada por relaciones o acontecimientos que son eminentemente sociales, pero no reductibles a la determinación dada por dichas relaciones. En su análisis de Baudelaire (Sartre, 1963a), por ejemplo, pone el énfasis en la importancia de diversas interacciones familiares y de redes, pero no argumenta que éstas inevitablemente llevaron a resultados específicos en su trabajo,

sugiriendo, en su lugar, las posibilidades que estas interacciones presentaban y que podían ser seguidas o no por el individuo.

Sin embargo, la aproximación de Sartre al estudio de la producción intelectual analiza la crisis básicamente desde un marco psicoanalítico, es decir, como algo que ocurre en la niñez. Así, por ejemplo, toda la experiencia de crisis que hace de Jean Genet el tipo particular de escritor que es se da en su niñez y en su adolescencia temprana, “entre las edades de diez y quince años”. Toda su vida posterior es esencialmente la realización de los efectos de esta experiencia primordial de crisis (Sartre, 1963b: 61). De igual forma, pone el énfasis en las dificultades con el lenguaje y otras crisis tempranas de la niñez de Flaubert, mientras que su vida adulta consiste, en gran parte, en una elaboración de las consecuencias de las crisis anteriores. Adicionalmente, Sartre no hace un esfuerzo real para establecer un marco de categorías amplias de crisis, contentándose con las crisis particulares relevantes en las vidas de los individuos que estudia. La noción de crisis en las trayectorias intelectuales debe definirse de manera más amplia que ésta y hay que tener en cuenta las crisis experimentadas a lo largo del proceso vital en tanto que afecten la trayectoria intelectual. La aproximación de Arpad Szakolczai a la lectura de *corpus* de la labor sociológica y filosófica considera el trabajo y la vida como inseparables. Argumenta que necesitamos herramientas metodológicas para explicar de forma adecuada el significado que ambos producen. Apunta hacia la noción de “vida-trabajo” como un proyecto que es tanto un problema de investigación como algo que se documenta en el trabajo intelectual, como una relación vital (*lived engagement*), con preguntas existenciales que se extienden desde el problema de investigación y que al mismo tiempo son inseparables de él. Entiende la producción intelectual como algo centrado en la fabricación ritualizada y la internalización de símbolos. El concepto clave que utiliza para comprender cómo los intelectuales se comprometen con estos procesos ritualísticos es el de experiencia, que Szakolczai de-

fine, siguiendo a Victor Turner vía Wilhelm Dilthey, en el sentido de su etimología latina, como “ensayo, prueba, experimento, peligro, riesgo y comprobación”⁵ (Szakolczai, 1998: 22). Las experiencias por las que pasan los intelectuales son de varios tipos (por ejemplo, las vividas durante la niñez, las lecturas o las reflexivas), pero todas comparten el estatus de ritos de paso, es decir, momentos de realidad vivida en que un individuo se mueve a través de una fase liminal de transformación con la ayuda de una red social de “maestros de ceremonias” que supone al final un cambio en la forma de ser del individuo (Szakolczai, 1998: 23-33).

Al retomar las herramientas analíticas que Turner había formulado como una respuesta al estrangulamiento estructural funcionalista en la disciplina de la antropología, Szakolczai ofrece a la sociología de la producción intelectual un poderoso medio para responder a los métodos estructuralistas reduccionistas. Esta noción de experiencia como una suerte de rito de paso moderno⁶ nos ofrece otra herramienta útil para leer la producción y la trayectoria intelectual. De hecho, muestra una manera cuidadosa para discutir sociológicamente la producción del conocimiento y los proyectos intelectuales de una forma que está atenta tanto a factores existenciales como a las situaciones micro y a los factores estructurales. La experiencia de lectura es, en su perspectiva, una de las más importantes y sistemáticas en la que deberían concentrarse los intérpretes de la trayectoria intelectual. Se trata de una singularidad, de una crisis en la vida y pensamiento de la persona que afecta tanto su dirección intelectual como la vital en formas relativamente distintas que pueden trazarse. Esta experiencia de lectura pue-

⁵ En inglés aparece como *trial, proof, experiment, peril, danger and testing* (nota de la traductora).

⁶ Szakolczai (1998: 24-25, 29) señala que Turner reconocía que los verdaderos ritos de paso y las experiencias liminales quizá sólo existen en su forma pura en las sociedades sin lenguaje escrito, no modernas. Aunque esto lo lleva a tener precaución y a no leer tan literalmente el sentido antropológico de los términos, de ninguna manera niega su potencial para incrementar el entendimiento de la producción intelectual.

de ser, a pesar de la aparente especificidad del término, tanto un encuentro con un individuo o una situación particular o un acontecimiento, como un libro. La evidencia de los efectos de las experiencias de lectura es fácilmente discernible en tres momentos: actos de “revelación” (ritos de paso en los que el individuo se presenta a sí mismo y a su trabajo al escrutinio público en ocasiones como defensas de tesis, clases [*lectures*], conferencias [*addresses*]; actos de “reflexión” [que pueden aparecer en escritos acerca del propio proyecto como biografías, introducciones a libros importantes, clases introductorias, etcétera; y en forma de comentarios acerca del propio trabajo que se encuentran en su correspondencia, entrevistas e intercambios críticos]; y actos de “reconocimiento” [de gente cercana o de colegas acerca de experiencias cruciales o de acontecimientos en el trabajo –*lifework*– del pensador] (Szakolczai, 1998: 33).

Sin embargo, Szakolczai sólo nos lleva un trecho en el camino hacia la crisis como categoría para la sociología de la producción intelectual. Las crisis son, por supuesto, formas de experiencia, pero ¿son crisis todas las experiencias? Esto no es evidente. Una crisis es, por lo menos potencialmente, la forma de experiencia más profunda, seria e impredecible por sus efectos tanto en el trabajo del pensador como en su vida. La crisis anómica de Durkheim y su efecto en su *lifework* es claramente distinta de, por ejemplo, su experiencia de lectura de Wilhelm Wundt o de W. Robertson Smith. Esto es así porque lo golpea, en un cierto sentido, *por debajo de la superficie* de su vida intelectual y afecta su trayectoria de manera más subterránea, sísmica, que el encuentro de una nueva influencia intelectual. Por esta razón, los efectos de tal tipo de crisis en el trabajo intelectual, si existen (y debemos reconocer que no todas las crisis *inevitablemente* generan efectos discernibles en la trayectoria intelectual), son más difíciles de trazar. Por ejemplo, no hay notas a pie de página en los trabajos de Durkheim durante el periodo de la crisis para poder documentar directamente su

impacto. Y, por supuesto, él mismo no necesariamente estuvo por completo consciente de su efecto en su trayectoria, tal y como lo resalta Besnard. La excavación de sus efectos requiere sensibilidad metodológica y un apetito omnívoro por las fuentes, pues uno debe estar preparado para encontrar evidencia de las consecuencias de esas experiencias de crisis en los lugares más inesperados.

Podríamos categorizar ciertas variedades de crisis más o menos típicas que afectan la trayectoria intelectual de un pensador y utilizarlas como medios para marcar las similitudes que se podrían encontrar en las experiencias de crisis y las subsecuentes trayectorias de trabajo de distintos individuos. Una colección preliminar, no exhaustiva, de categorías de crisis incluiría las siguientes:

- Crisis que emergen por la lucha política (por ejemplo, Durkheim y su involucramiento en el caso Dreyfus; el activismo de Foucault respecto de las prisiones).⁷
- Crisis de fundación de una nueva “escuela” o disciplina (por ejemplo, los esfuerzos de Durkheim para establecer la sociología como una disciplina universitaria; el establecimiento de la etnometodología en la sociología norteamericana por parte de Garfinkel).
- Crisis de identidad religiosa (por ejemplo, la conversión de Maritain al catolicismo; la pérdida de fe en el catolicismo de Althusser; la conversión de Garaudy al islam).
- Crisis familiares, es decir, la muerte de parientes o amigos-colegas cercanos (por ejemplo, la muerte de Émile Durkheim como efecto en la trayectoria de Marcel Mauss).
- Crisis relacionadas con enfermedades serias (por ejemplo, la crisis nerviosa de Max Weber; los periodos de enfermedad de Nietzsche).

⁷ A principios de los setenta, Foucault ayudó a fundar el *Groupe d'Information sur les Prisons* en Francia, cuyo objetivo era ayudar a que los prisioneros expresaran sus preocupaciones (nota de la traductora).

Estas categorías podrían también, en algún momento, convertirse en un medio para integrar lo que parece una focalización en la discontinuidad (en tanto la crisis como categoría parece sugerir ruptura e irregularidad) y un rechazo concomitante a la idea de trayectoria intelectual como un desarrollo racional, progresivo, y hacia un entendimiento más comprensivo de las formas *sistemáticas* a que la crisis contribuye o afecta en la trayectoria intelectual. Michel Foucault respondía frecuentemente a sus críticos, que veían su trabajo estructuralista en la historia del conocimiento como algo que promovía una “filosofía de la discontinuidad”, que sus esfuerzos en el tema mostraban cómo las profundas transformaciones en los sistemas de conocimiento “disuelven” la aparente discontinuidad (véase, por ejemplo, Foucault, 1988: 100). De esa misma manera esperamos, a través de esta interrogación acerca de la crisis, develar una lógica o unas lógicas que están por debajo de esa turbulenta y aparentemente caótica superficie. La irregularidad aparente de la crisis es algo que debe tomarse en serio, pero tal compromiso no nos priva de herramientas sociológicas para la integración de las crisis en el proceso de la reconstrucción teórica del *habitus*. ¿Existen, por ejemplo, maneras sistemáticas en que las crisis de identidad religiosa mueven las trayectorias intelectuales? Esta clase particular de crisis, ¿tiene efectos ampliamente generalizables en, por ejemplo, la posición política de un intelectual dentro del ámbito de la academia?; ¿lleva todo esto a una mayor o menor propensión a comprometerse con cuestiones religiosas como una parte explícita de un programa escolar y quizás desde un marco de entendimiento restringido y discernible? Son estas algunas de las preguntas que podrían ser retomadas empíricamente una vez que reconozcamos un cierto número de casos y los exploremos como ejemplos de esta clase de experiencia.

BIBLIOGRAFÍA

BESNARD, PHILIPPE

- 1982 "L'anomie dans la biographie intellectuelle de Durkheim", *Sociologie et sociétés*, vol. 14, núm. 2, pp. 45-53.

BOURDIEU, PIERRE

- 1993 *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, editado por Randal Johnson, Polity Press, Cambridge.
- 1990 *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford.
- 1988a *Homo Academicus*, primera edición, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- 1988b *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Éditions de Minuit, París.

BOURDIEU, PIERRE y LOIC WACQUANT

- 1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago. [*Una invitación a la sociología reflexiva*, primera edición, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005].

FOUCAULT, MICHEL

- 1988 *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, editado por Lawrence Kritzman, Routledge, Londres.

MANNHEIM, KARL

- 1936 *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harcourt, Brace and World, Inc., Nueva York.

MAUSS, MARCEL

- 1950 *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de Francia, París.

SARTRE, JEAN-PAUL

- 1981 *The Family Idiot: Gustave Flaubert (1821-1857)*, vol. 1, University of Chicago Press, Chicago.
- 1963a *Baudelaire*, Gallimard, París.

1963b *Saint Genet*, Mentor, Nueva York.

1963c *Search for a Method*, Alfred A. Knopf, Nueva York.

SZAKOLCZAI, ÁRPAD

1998 *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Lifeworks*,
Routledge, Londres.