

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES



**La lucha por el capital simbólico.**  
*Breve apología de la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu.*

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA  
PRESENTA  
**MARÍA DEL ROCÍO FONSECA SASIÁN**

ASESORA: ADRIANA MURGUÍA LORES



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.

*A mi madre por su infinito amor, confianza y apoyo.*

## Agradecimientos

Agradezco a la Dra. Adriana Murguía su acertada asesoría e inagotable dedicación durante la realización de esta tesis. Gracias por todo el tiempo y el esfuerzo depositados en mí.

También agradezco a la Dra. Mónica Guitián, al Mtro. Arturo Chávez y al Dr. Héctor Vera el apoyo brindado para hacer posible la conclusión de este trabajo.

# Índice

<b>Introducción</b>	6.
<i>Sobre Bourdieu y su teoría de la práctica</i>	8.
<i>Dos posturas críticas a la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu</i>	12.
<i>Las respuestas a las críticas</i>	19.
<b>I. La necesidad de reconocimiento social: <i>La filosofía antropológica de Pierre Bourdieu</i></b>	24.
I.1. “La sociedad es Dios”. <i>Leyendo a Blaise Pascal y a Emile Durkheim con Bourdieu</i>	24.
I.2 El reconocimiento de deuda	30.
I.3 La paradoja del interés por el desinterés	32.
<b>II. La teoría de la práctica de Pierre Bourdieu</b>	40.
I.1. El sentido práctico y el intento de Bourdieu por superar las dicotomías conceptuales clásicas de la sociología.	40.
II.2 <i>Habitus</i> y campo, conceptos producto del pensamiento estructural relacional	42.
II.2.i <i>El habitus</i>	45.
II.2 ii <i>El campo y la agencia</i>	52.
II.3 El <i>nómos</i> o principio de distribución del campo	55.
II.4 La génesis social de los esquemas de clasificación	56.
<i>Balance provisorio</i>	62.

II.5 Encuadre y desencuadre entre las estructuras externas e internas. <i>La complicitad ontológica entre habitus y campo</i>	63.
II.6 La estrategia como <i>conatus</i> y auto-preservación	65.
<b>III. El capital simbólico como reconocimiento social relacional</b>	68.
III.1 La distinción relacional como el principio de posibilidad del reconocimiento	68.
III.2 Evolución del concepto de capital simbólico en la obra de Pierre Bourdieu	72.
III.3 Dominación simbólica y violencia simbólica	75.
<i>III.3 i La objetivación del capital simbólico o el reconocimiento institucional</i>	72.
<i>III.3 ii El Estado: El reconocimiento oficial y la violencia simbólica</i>	82.
III.4 La pluralidad en el espacio social	86.
<b>Conclusiones</b>	90.

## Introducción

El propósito de la presente investigación es el de realizar una revisión conceptual que pueda aportar material para una relectura sobre la teoría de la práctica elaborada por el renombrado sociólogo francés, Pierre Bourdieu. Este esfuerzo, pretende funcionar como una respuesta más a los críticos que han considerado la teoría de la acción de Bourdieu como un planteamiento que recae, en última instancia, en un determinismo utilitarista. El cual, sostiene, imita o se asimila a los modelos teóricos elaborados por la teoría de la elección racional (en adelante TER).

De entre las varias críticas a la teoría de la práctica de Bourdieu, esta investigación destaca aquellas elaboradas por Alain Caillé<sup>1</sup> y Axel Honneth<sup>2</sup>. Ambas, reacciones producidas inmediatamente después a la publicación de una de las obras más leídas y controversiales de Bourdieu, *La distinción*.

La razón para seleccionar a estos dos pensadores se encuentra en la similitud de sus argumentos, y, a la vez, en la fuerte influencia que éstos han ejercido en la crítica contemporánea al trabajo de Bourdieu<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Caillé, Alain, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte, París, 1994.

<sup>2</sup> Honneth, Axel, "The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", en *The Fragmented World of the Social*, p. 187.

<sup>3</sup> Vid. Swartz, David, *Culture and Power: Sociology of Pierre Bourdieu*, 1997, Lane, Jeremy, *Bourdieu's Politics: Problems and Possibilities*, 2012. Sintomer, Yves, *Intellectual Critique and the Public Sphere: Between the Corporatism of the Universal and the Realpolitik of Reason*, 2011, Bennett, Tony, *The Historical Universal: The Role of Cultural Value in the Historical Sociology of Pierre Bourdieu*, 2005.

El aporte original de esta tesis consiste en la interpretación del concepto de capital simbólico como reconocimiento social relacional. Esta definición, adquiere su sustento más elaborado dentro del texto de Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*. En este libro, Bourdieu fundamenta, su hasta entonces desarrollada teoría de la práctica, en una antropología-filosófica apoyada en la metafísica del filósofo Blaise Pascal y ejemplificada a través del trabajo empírico de Emile Durkheim.

Asimismo, la investigación sustenta que el capital simbólico, en la teoría de Bourdieu, no debe interpretarse como una forma más de capital, sino como una especie de fuerza y energía social que permea al resto de los capitales que se pueden analizar a partir del marco teórico que ofrece Bourdieu.

Esta interpretación permite comprender la acción en la teoría de Bourdieu como orientada en última instancia hacia la acumulación de capital simbólico, el cual, si se interpreta como reconocimiento social, nos permitirá debatir los límites y alcances de las críticas formuladas por Honneth y Caillé.

Se concluye de este trabajo que es posible que Bourdieu haya matizado y complejizado su propia teoría a través, tanto del diálogo crítico con Honneth, como mediante el empleo empírico de sus herramientas conceptuales en sus investigaciones posteriores a *La distinción*. Esto con el propósito de explicitar el móvil último de los agentes o la motivación primaria que hace imposible que los sujetos no estén interesados inmanentemente en los envites de los campos.

---

Gartman, David, *Culture as Class Symbolization or Mass Reification? A Critique of Bourdieu's Distinction*, 1991.

Resulta importante remarcar que a pesar de estos “ajustes” o aclaraciones elaboradas por Bourdieu en su obra tardía, no se observa a lo largo de su trayectoria intelectual un corte o viraje radical, simplemente se trata de una constante complejización de la teoría que regresa sobre sí misma para enriquecerse. De esta forma, sería erróneo hablar de un Bourdieu de antes y después de alguna de sus obras<sup>4</sup>. Las ideas que Bourdieu ofrece en *Meditaciones pascalianas* pueden ya observarse en gestación desde *Razones prácticas* y no caen en contradicción con ninguno de los planteamientos o ideas centrales de sus investigaciones primarias.

#### *Sobre Bourdieu y su teoría de la práctica*

Pierre Bourdieu fue uno de los sociólogos más relevantes de la segunda mitad del siglo XX. Con miedo a caer en la simplificación, se puede describir *grosso modo* que el motor del pensamiento de Bourdieu estuvo dividido en dos cuestiones fundamentales, (íntimamente relacionadas entre ellas):

La primera se refiere al trabajo crítico necesario para develar las diferencias allí donde el discurso apela a la igualdad o a la universalidad<sup>5</sup>. La segunda, consiste en comprender cómo dichos discursos de carácter “universal”, al presentarse solamente en forma, esto quiere decir, sin ir acompañados de la acción necesaria para la universalización

---

<sup>4</sup> Contrario a lo que Gartman afirma en, *Bourdieu and Adorno: Converging Theories of Culture and Inequality*, Bourdieu no emprende un viraje teórico a partir de su plena concepción del concepto de campo en su investigación sobre el campo de la literatura francesa del siglo XIX, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*.

<sup>5</sup> Vid. Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 24.

de las condiciones sociales necesarias para el de acceso a lo universal, ejercen una violencia simbólica que fomenta la reproducción legítima de la exclusión y las desigualdades sociales<sup>6</sup>.

Para ilustrar estas dos ideas fundamentales del pensamiento de Pierre Bourdieu, se puede tomar, por ejemplo, sus emblemáticas investigaciones dedicadas a la crítica de la cultura, en especial, sus trabajos más leídos: *Los herederos*, *La reproducción* y *La distinción*. En éstas, el trabajo empírico revela las diferencias estructurales a las que los agentes se enfrentan cuando compiten dentro del campo cultural. Estas diferencias no son objetivas en un sentido material, sino que se pueden aprender únicamente como capitales adquiridos y portados en el *habitus* de los agentes.

Bourdieu desarrolla una teoría de la práctica que busca explicar dichas diferencias, producto tanto de la percepción social, como del orden social objetivo, así como sus formas de producción y reproducción. Para lograrlo, plantea la necesidad de concebir una teoría de la práctica “integral”. Esto quiere decir, una teoría que busque superar los extremos que dividen a la teoría social. Éstos están representados por un lado, por el estructuralismo, liderado en su momento por el pensamiento de Emilio Durkheim, Levi-Strauss y Ferdinand de Saussure, y por el otro, el subjetivismo ilustrado por la fenomenología de Alfred Schütz, el interaccionismo simbólico de Herbert Blumer y la etnometodología de Harold Garfinkel.

La propuesta de Bourdieu para la construcción de una teoría de la acción capaz de superar estas dicotomías, se basa en lo que el sociólogo francés denomina, el “sentido práctico”. Esta noción se comprende a partir del desarrollo de los conceptos centrales a su teoría: *habitus*, campo y capital.

---

<sup>6</sup> *Loc. cit.*

Dichos conceptos, productos de un pensamiento relacional, solo se pueden concebir en su relación dialéctica, por lo que permiten ser herramientas empíricas para aprehender el “doble sentido entre las estructuras objetivas (los campos) y las estructuras incorporadas en el cuerpo (*habitus*)”<sup>7</sup>.

El *habitus* es un principio disposicional que plantea el cuerpo humano como el punto en el que se inscriben las potencialidades de los agentes para actuar. Éste es adquirido a través de la práctica y se configura como la interiorización de las estructuras objetivas en las que el agente interfiere. Debido a que se aprende por *mimesis*, no pasa por un proceso reflexivo de la conciencia, se inserta en el cuerpo y funciona como una guía para el actuar, formada de experiencias pasadas y guiada a base de proyecciones aprendidas.

De esta manera, el sentido práctico no se puede reducir a un acto plenamente consciente del agente, así como tampoco se puede pensar como una reacción inconsciente a las constricciones de una estructura. En particular lo que intenta remarcar Bourdieu es que este concepto no implica la concepción de un sujeto trascendental, sino la comprensión de un “cuerpo socializado”<sup>8</sup>.

La teoría de la práctica de Bourdieu, parte de una necesidad por ofrecer una herramienta analítica que pueda dar cuenta de los factores sociales –principalmente simbólicos– que juegan un papel crucial en el análisis y la comprensión de la práctica. Para llevar a cabo dichas pretensiones, Bourdieu retoma el pensamiento de Marx y al mismo tiempo rompe con éste. Por una parte, busca, al igual que el filósofo alemán, dar cuenta de las condiciones objetivas y subjetivas producto de la historia, que condicionan o facultan el

---

<sup>7</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 8.

<sup>8</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p.164.

actuar –dependiendo del caso– de un grupo de agentes sobre otro. Pero, más allá de Marx, Bourdieu pretende develar cómo estas condiciones no están determinadas exclusivamente por aspectos materiales. Es a partir de esta idea que el francés concibe su concepto de capital, haciendo referencia a Marx y al mismo tiempo separándose de él.

El capital, en Bourdieu puede ser cualquier recurso o capacidad creada socialmente, la cual adquiere su valor o esencia a partir de su escasez. En la sociedad, cualquier bien que en un momento determinado sea percibido como escaso y deseable se convierte en una forma de capital. Este concepto está íntimamente ligado a la noción de campo en Bourdieu, pues es en los campos en los que se definen los capitales y los juegos a partir de los cuales se pueden acumular o perder. En otras palabras, es en los campos en donde se construye –a través de la acción de varios agentes con *habitus* similares– patrones o esquemas de percepción capaces de juzgar lo que es deseable y lo que no, lo que se conoce y lo que se desconoce, por lo tanto lo que se reconoce. Se trata de esquemas de visión y de división del mundo que permiten a los agentes conocer y aprender su entorno, juzgarlo y valorarlo, así como juzgarse y valorarse entre sí.

Ahora bien, un campo se define como un espacio de posiciones relacionales en constante tensión, la cual, genera una fuerza dinámica que produce una lucha inmanente hacia adentro del campo. Las posiciones del campo están definidas de acuerdo a la cantidad y al tipo de capital que los agentes que lo constituyen poseen. Bourdieu elabora un símil con un campo magnético, donde cada posición ejerce una fuerza o contiene en sí un peso que marca su posición dentro del campo con relación al peso o la fuerza que ejercen las demás posiciones en el campo. El cambio en la masa de una de estas fuerzas implica la modificación de todas las posiciones y su peso en el campo. A su vez, a mayor capital, mayor fuerza o peso dentro del campo. Dentro de la teoría de Bourdieu pueden existir tantos tipos de capitales

como campos, y la sociedad se puede concebir como un espacio social constituido por una multiplicidad de campos relativamente autónomos entre ellos.

La teoría de la acción de Bourdieu apunta que el actuar de los agentes se puede estudiar a partir de la posición que éstos ocupan en los campos, la cual está dada de acuerdo al tipo y cantidad de capital que posean. A través de estrategias concebidas desde el *habitus* –el cual puede pensarse como una fusión de varios tipos de capitales– los actores buscan injerir en el campo para poder acumular más capital, conservar su posición dentro del campo, o modificar las reglas internas del campo para definir lo que se percibe y juzga como valioso dentro de éste con miras a mantener su peso relacional en el campo o a aumentarlo.

#### *Dos posturas críticas a la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu*

Alain Caillé, uno de los miembros y líderes del *Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*<sup>9</sup> y Axel Honneth, el representante de la “tercera generación” de la Escuela de Fráncfort, elaboran dos de las críticas a la teoría de la práctica de Bourdieu, en las cuales se critica ésta como últimamente utilitarista, orientada hacia la maximización del beneficio individual.

Caillé señala como el hecho de asumir que los individuos están inmanentemente interesados en los juegos propuestos por los campos, esto es, el juego a la acumulación o mantenimiento de una especie de capital particular, implica que Bourdieu imita el modelo

---

<sup>9</sup> Vid. Caillé, Alain, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte, París, 1994.

de la teoría de la acción elaborado por la TER y simplemente lo transfiere a diferentes aspectos de la realidad social.

Caillé sustenta este argumento tomando como ejemplo las estrategias matrimoniales que Bourdieu estudia en sus trabajos etnográficos<sup>10</sup>. En éstos, Bourdieu sostiene que las decisiones de los agentes en relación a la elección de una pareja se basan en los tipos de capital que pueden reproducir o conservar en dicha interacción –de acuerdo al sentido práctico que su *habitus* les provee–<sup>11</sup>. El que estos tipos de capital se puedan concebir como capital simbólico por estar apuntando a una regla o norma social, no implica que actúen de acuerdo a la norma, sino que emplean la norma de modo utilitarista, esto quiere decir, en busca de una ganancia simbólica.

Esta interpretación de la teoría de la acción de Bourdieu se ha propagado y ha influenciado sustancialmente el trabajo de varios de sus críticos, como David Swartz<sup>12</sup>, Jeremy Lane<sup>13</sup>, Yves Sintomer<sup>14</sup>, Tony Bennett<sup>15</sup> y David Gartman<sup>16</sup>.

---

<sup>10</sup> Caillé, Alain, *Anti-utilitarianism, Economics and the Gift-Paradigm*, consultado en: <http://www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf>.

<sup>11</sup> Estos estudios de las estrategias matrimoniales en Kabilia y Béarn, llevan a Bourdieu a darse cuenta de que las transformaciones en las estrategias matrimoniales han sido determinadas por la unificación del mercado simbólico y por la transformación profunda de los mecanismos de reproducción ligados al incremento extraordinario de la incidencia del sistema escolar. (*Vid.*, Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*.)

<sup>12</sup> Swartz, David, *Culture and Power: Sociology of Pierre Bourdieu*, 1997.

<sup>13</sup> Lane, Jeremy, *Bourdieu's Politics: Problems and Possibilities*, 2012.

<sup>14</sup> Sintomer, Yves, *Intellectual Critique and the Public Sphere: Between the Corporatism of the Universal and the Realpolitik of Reason*, 2011.

<sup>15</sup> Bennett, Tony, *The Historical Universal: The Role of Cultural Value in the Historical Sociology of Pierre Bourdieu*, 2005.

<sup>16</sup> Gartman, David, *Culture as Class Symbolization or Mass Reification? A Critique of Bourdieu's Distinction*, 1991.

David Swartz, en *Culture and Power* resume los argumentos de Caillé sobre la teoría de Bourdieu en tres puntos principales<sup>17</sup>:

1.-Bourdieu no es capaz de explicar cuáles aspectos o planos de la acción humana pueden ser concebidos a través de un cálculo consciente o “estratégico” y cuáles se mantienen como pre-reflexivos y, por lo tanto, inconscientes. De esta manera toda la acción concebida por Bourdieu se reduce en última instancia a un interés oculto.

2.- La base de todo interés o el motor de todo tipo de interés, en la teoría de Bourdieu es un interés material. Esto, debido al énfasis que este autor coloca en las condiciones objetivas como las condicionantes últimas para la acumulación de poder.

3.-Bourdieu critica el humanismo y rechaza toda visión que proponga una “naturaleza humana” o cualquier principio ahistórico, sin embargo toda su teoría descansa sobre una antropología que apunta como interés fundamental del hombre la acumulación de poder.

Así, Alain Caillé establece en su texto, *Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique* (1992), que todo el trabajo de Pierre Bourdieu se puede reducir a un único argumento en el que se demuestra como “el ensamblaje de las prácticas sociales se reduce a un, más o menos mediado, más o menos oculto juego de intereses materiales”<sup>18</sup>.

La crítica de Caillé toma como objeto central la cuestión del interés en la teoría de Bourdieu. Para este autor la filosofía que sustenta el marco teórico de Bourdieu se puede plantear como una forma de utilitarismo debido a que el actuar de los agentes solo se puede explicar cómo interesado en la acumulación de los diferentes tipos de capital que se producen

---

<sup>17</sup> Vid. Swartz, David, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, pp. 68-69.

<sup>18</sup> Caillé, Alain, *Esquisse d'une Critique de la Pratique*, apud. Swartz, David, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, p. 68. (Traducción propia.)

en los campos, esto con miras a mejorar su posición en relación a otros actores dentro del espacio social global.

Caillé argumenta que Bourdieu no puede concebir un plano moral desde su teoría, debido a que la moral para Caillé debe de ser auténticamente desinteresada y, en esencia, se trata de la obediencia a una regla por el deber de obedecerla, no por la recompensa que el seguimiento de esta conlleve<sup>19</sup>.

En 1984, previo a la crítica de Caillé, se publicó el texto de Axel Honneth, *Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursociologischen Werk Pierre Bourdieus*". En este artículo, tomando como punto principal de referencia la aclamada obra de Bourdieu, *La distinción*, Honneth también critica el utilitarismo que observa en la teoría de la práctica desarrollada por el sociólogo francés.

Honneth argumenta que Bourdieu, al tratar de rescatar al sujeto de la teoría estructuralista de Levi-Strauss, rompe con uno de los pilares centrales del modelo antropológico sobre las formas simbólicas. Lo cual conduce al sociólogo a caer en un análisis de corte utilitarista. Pues, desde su modelo, se comprende la acción únicamente como una estrategia enfocada a la acumulación de prestigio u otras formas simbólicas de honor y respeto.

Honneth, indica que los sistemas de clasificación que en el estructuralismo antropológico son considerados como el producto de una necesidad humana por aprehender el mundo a partir de su ordenamiento, son tomados por Bourdieu como esquemas de

---

<sup>19</sup> Vid. Caillé, Alain, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, 1994.

clasificación resultado de una lucha conformada por las diversas estrategias orientadas a la maximización del beneficio de un grupo específico sobre otro. En palabras de Honneth:

Bourdieu is guided by utilitarian motifs in overcoming structuralism. He proceeds from the assumption that symbolic constructions, on which the anthropologist focuses in order to study the social order of tribal societies, should also be conceived as social activities performed from the point of view of utility maximization. He thus seems to have torn down a principal pillar of the Levi-Straussian theoretical edifice: the classification systems natives use to order their reality are no longer to be regarded as the products of an automatic logic of the human mind, but are to be understood as the results of the utility-oriented strategies of social groups<sup>20</sup>.

Esta concepción utilitarista del estructuralismo antropológico, está basada, según Honneth, en una pregunta o problemática que la teoría de Bourdieu no llega a aclarar: ¿La disputa que se lleva a cabo en los campos o en el espacio social es por la interpretación intersubjetiva reconocida de los sistemas de clasificación y valor, o si estas disputas son por el establecimiento de formas de clasificación favorables a grupos específicos para la obtención de beneficios sociales y económicos<sup>21</sup>?

---

<sup>20</sup> "Bourdieu se guía por motivos utilitaristas para poder superar el estructuralismo. Procede de la suposición de que las construcciones simbólicas, en las que los antropólogos se enfocan para poder estudiar el orden de las sociedades tribales, debe de ser también concebidas como actividades sociales efectuadas desde un punto de vista de la maximización utilitaria. Parece que al hacer esto demuele uno de los pilares teóricos del edificio de la teoría Levi-Strassusiana: los sistemas de clasificación que los nativos usan para ordenar su realidad ya no deben de ser considerados como el producto de una acción automática de la lógica humana, sino que debe de entenderse como el resultado de la acción estratégica, orientada hacia la utilidad, de los grupos sociales" en Honneth, Axel, "The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", en *The Fragmented World of the Social*, p. 187. (Traducción propia.)

<sup>21</sup> *Vid.* Honneth, Axel, "The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", en *The Fragmented World of the Social*, p. 187.

La primera opción, planteada por Honneth, lleva a una reformulación activa de los sistemas normativos, o mejor dicho, a una constante ampliación de éstos para la integración de nuevas formas de reconocimiento.

Por el otro lado, la segunda opción, de acuerdo a Honneth, es la que impera en la teoría de Bourdieu y conduce a la imposibilidad de pensar teóricamente el consenso social. Honneth, al igual que Caillé, está convencido de que el problema central en la teoría de Bourdieu resulta del traslape metodológico que este sociólogo hace de la teoría económica al análisis de los diversos ámbitos del espacio social, en especial al plano moral.

Para Honneth no es posible comprender las luchas simbólicas como luchas por la imposición de un esquema particular de percepción que se adapte de mejor manera a los estilos de vida de un grupo particular, pues, el reconocimiento de los valores que se materializa en las formas de vida de un grupo, no son producto de una lucha que se gana a través de la mayor acumulación de conocimientos y riqueza material. Para el filósofo alemán, estos esquemas se imponen a la mayoría de un grupo porque sus concepciones valorativas pueden ser aplicables e institucionalizadas con mayor aceptación por una sociedad. Lo cual, marca la diferencia crucial entre las disputas por la distribución de bienes entre grupos y las luchas por las formas simbólicas predominantes.

En su texto sobre Bourdieu, este pensador alemán, escribe:

For the recognition which an existing social order lends to the values and norms embodied in the life-styles of a particular group does not depend on the volume of knowledge or wealth, or on the quantity of measurable goods the group has managed to accumulate, rather it is determined according to the traditions and value conceptions which could be socially generalized and institutionalized in the society. The social recognition of a life-style and of the values it symbolically represents thus depend on the degree to which the currently held

norms of action and value conceptions have found social acceptance. While the economic struggle over distribution is thus a dispute amongst combatants solely mindful of their own utilities, in the moral-practical struggle each of the opposing groups fights for the others normative approval<sup>22</sup>.

El resultado del traslape teórico realizado por Bourdieu, a juicio de Honneth resulta en la sumisión del plano moral al económico, obligando a subsumir todo tipo de lucha social a un tipo de conflicto por la distribución, siendo que los conflictos morales, para Honneth, responden a una dinámica diferente<sup>23</sup>.

Como ejemplo para sustentar su tesis, Honneth cuestiona cómo, desde el modelo planteado por Bourdieu en *La distinción*, no se puede comprender analíticamente por qué los grupos se aferran a mantener sus tradiciones, aun cuando, “utilitariamente”, es más rentable subsumirse a las formas culturales predominantes<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> “Los conceptos económicos centrales sobre los que está basado su análisis cultural, lo obligan a subsumir todas las formas de conflicto dentro del tipo de luchas que ocurren por la distribución —a pesar de que la lucha por el reconocimiento de modelos morales obedece una lógica diferente. Que el reconocimiento de un orden social existente se adapte a los valores y normas encarnadas en el estilo de vida de un grupo particular, no depende en el volumen de conocimiento o riqueza, o en la cantidad de recursos cuantificables que el grupo ha logrado adquirir o acumular, más bien está determinado de acuerdo a las tradiciones y concepciones de valor que puedan ser socializadas de forma general e institucionalizadas en la sociedad. El reconocimiento social de una forma de vida y de los valores que representa simbólicamente, depende del grado en el que las normas actuales de acción y concepción de valor han encontrado aceptación social. Mientras que la lucha por la distribución es una lucha entre combatientes únicamente interesados en su propia ganancia, en las luchas práctico-morales cada uno de los grupos en oposición pelea por la aprobación normativa de los otros”. En Honneth, Axel, “The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu’s Sociology of Culture”, en *The Fragmented World of the Social*, p. 200.

<sup>23</sup> Vid. Honneth, Axel, “The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu’s Sociology of Culture”, en *The Fragmented World of the Social*, p. 200.

<sup>24</sup> Vid. *Ibid.*, pp. 190-200.

Para Honneth, Bourdieu no puede dar explicación de por qué los grupos luchan por la conservación y reconocimiento de sus culturas y valores aun cuando éstos implican una forma de reconocimiento negativa dentro de un esquema particular de clasificación.

### *Las respuestas a las críticas*

Bourdieu y su colaborador, Loïc Wacquant, dedican parte de su texto conjunto *Invitación a una sociología reflexiva*, a responder a la serie de críticas que toman los argumentos de Honneth y Caillé.

Primeramente, Bourdieu responde que, la noción de estrategia que él propone, no puede interpretarse como una intención planificada y racional del individuo, sino que debe de entenderse desde el *habitus*, como una estrategia práctica del actor, la cual responde a la acumulación de sus experiencias pasadas y a la interiorización de las oportunidades y expectativas inscritas en las estructuras objetivas. Desde esta perspectiva, no puede asimilarse su teoría de la práctica con la acción utilitaria y racional orientada hacia fines particulares planteada por la TER. Más bien, es preciso comprender que la acción está orientada estratégicamente de acuerdo a las formas que el actor ha aprendido a imponerse. Estas formas no se revelan como conscientes, pero tampoco son “inconscientes”. Se trata de un actuar pre-reflexivo sujeto al tiempo y al fluir de la acción.

De esta manera, el autor apunta:

La teoría de la acción que propongo (con la noción de *habitus*) viene a decir que la mayor parte de las acciones humanas tienen por principio algo completamente distinto a la intención, es decir disposiciones adquiridas que hacen que la acción pueda y deba ser interpretada como orientada hacia tal o cual fin, sin que uno pueda plantear sin embargo que

haya tenido por principio la búsqueda consciente de este fin (...) ...el jugador, que ha interiorizado profundamente las regularidades de un juego hace lo que es necesario hacer en el momento en que es necesario hacerlo, sin tener necesidad de plantear explícitamente por fin lo que hay que hacer. No hay necesidad de saber conscientemente lo que hace para hacerlo y menos todavía plantearse explícitamente el problema (salvo en algunas situaciones críticas) de saber explícitamente lo que los otros pueden hacer a su turno, como lo deja creer la visión de jugadores de ajedrez o de bridge que ciertos economistas (sobre todo cuando se arman de la teoría de los juegos) prestan a los agentes<sup>25</sup>.

Con respecto a la noción de interés, en la que recae el punto central de la crítica de Caillé, Bourdieu remarca que debe de ser arrancada de su concepción plenamente economista para regresar a una forma originaria en la que se concibe como aquello que saca a los sujetos de la indiferencia. Construir así, una “economía de las prácticas” no constituye una alabanza a la teoría de la acción economicista, sino que implica desaparecer la falsa ilusión de que los agentes, especialmente en el campo puramente económico, sustentan su actuar de acuerdo a principios plenamente materiales e individualistas. De la misma manera, intenta abandonar la ilusión de que no existen otras fuerzas (simbólicas) que permean todo el actuar y que ejercen –sobre el mismo campo económico– una fuerza crucial para su funcionamiento.

La presente investigación sustenta que la respuesta más completa a todas estas críticas se puede encontrar en uno de los trabajos más maduros de Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*. En este libro, Bourdieu establece un principio trascendental para concebir al hombre, el cual está basado en una antropología filosófica. Ésta describe el reconocimiento social como una necesidad primaria de los hombres. Dicha idea sustenta el inminente interés

---

<sup>25</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 184.

de los agentes en los juegos de cada campo, pues es en ellos en dónde se establecen las estructuras posibles de reconocimiento, su valor y su peso social.

El primer capítulo de la tesis expone esta antropología filosófica, construida principalmente bajo la influencia del filósofo francés Blaise Pascal. De acuerdo a la metafísica de Pascal, para dotar de sentido a la existencia el único recurso del hombre es la sociedad, es en el juicio de sus pares que el sujeto se construye como tal. Para ser alguien, para existir como individuo en el mundo social es preciso existir en el juicio y en las mentes de los demás integrantes del grupo. Ser implica ser para los demás, ser percibido y valorado por la sociedad, implica estar justificado en su ser, ésa es la meta última del actor.

Este sustento teórico sobre el interés de los hombres en el reconocimiento aparece como un principio universal, ahistórico, que sin embargo, cabe considerar como flexible o abierto, pues cada campo (desde el que se puede retomar la condición histórica y social) resulta en una expresión diferente de esta “necesidad humana”, planteada por Bourdieu.

Las categorías y los esquemas de clasificación desde los que se establecen estos juicios de valor, para Bourdieu contienen sus génesis en un principio arbitrario que se establece socialmente y se objetiva en la historia de cada campo social. El fundamento de estas ideas, es retomando por Bourdieu de los trabajos sobre las formas elementales de clasificación de elaborados por Durkheim y Levi-Strauss.

Este capítulo pretende principalmente replantear la idea de interés en Bourdieu. Pues, como se ha expuesto, es en torno a ella que se han condensado la gran mayoría de las críticas al sociólogo. Aquí se busca separar la noción de interés de su connotación economicista y

comprenderla como el sustento de las relaciones entre agentes y, por lo tanto, principio motor de todo campo conformado por posiciones y oposiciones relacionales.

El segundo capítulo, emprende la tarea de releer la teoría de la práctica de Bourdieu desde la perspectiva que esta antropología filosófica del reconocimiento permite realizar. En este capítulo se desarrolla plenamente el concepto de *habitus* y se elabora una introducción al concepto de campo, en la cual se retoma su constitución a partir un *nómos*, (estructura de visión y división del mundo o principio arbitrario de distribución y clasificación). Aquí se elabora un apartado dedicado a explicar la “complicidad ontológica” entre el campo y el *habitus* para la conformación del sentido práctico. A partir de esta idea sobre el encuadre necesario entre las estructuras objetivas y las subjetivas para el actuar efectivo del agente en su búsqueda de reconocimiento, no debe de concebirse la estrategia como una acción calculadora y racional tendiente a la búsqueda de la mayor satisfacción o acumulación de recursos. Tampoco como una acción constreñida por las estructuras objetivas impuestas a los individuos. Sino más bien, como una acción orientada a la justificación de la existencia del agente a través de los esquemas de clasificación y valoración aceptados por un grupo en un momento de la historia. Estos esquemas, como productos mismos de la historia, pueden cambiar y ser modificados en la luchas dentro de los campos.

Por último, el tercer capítulo desarrolla el principio agonístico en la teoría de Bourdieu y su valor para dotar de sentido al actuar. Aquí se desarrolla el concepto de capital simbólico como reconocimiento social relacional y se expone la evolución que dicho concepto ha tenido a lo largo de la obra de Bourdieu. Se señala cómo, a partir de sus últimos trabajos, el capital simbólico puede comprenderse más bien como una fuerza simbólica que permea todos los demás tipos de capitales. Esta idea sostiene que el móvil último de los

actores en la teoría de Bourdieu no es la acumulación de capital (en sus diferentes variantes), sino la acumulación de capital simbólico, el cual solamente se puede obtener a través de sus diversas expresiones en los demás capitales.

Para concluir el trabajo se retoman las críticas de Caillé y Honneth –a las que se ha hecho referencia– y se revisan sus límites y alcances en relación a la relectura de la teoría de la práctica desarrollada a lo largo del texto, la cual toma en cuenta como guía los argumentos desarrollados por Bourdieu en *Meditaciones pascalianas*.

Debido a la similitud que esta interpretación de la teoría de Bourdieu comienza a adquirir con la teoría de Honneth, se termina por sugerir la riqueza que la comparación entre ambas teorías podría aportar a los trabajos sociológicos sobre el reconocimiento <sup>26</sup> y la redistribución.

---

<sup>26</sup> Este trabajo ya ha sido comenzado por Basaure, alumno de Honneth (Vid., Basaure, Mauro, *The Grammar of an Ambivalence: On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth*, en *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, 2011.)

## I. La necesidad de reconocimiento social: *La antropología filosófica de Pierre Bourdieu.*

En este primer capítulo se desarrolla la antropología filosófica que Bourdieu expone en *Meditaciones pascalianas*. En torno a ésta Bourdieu construye una idea de hombre universal o un principio trascendental de acuerdo a la cual fundamenta el interés inminente de los agentes por involucrarse y participar de los juegos y los envites propuestos por los campos, en un interés humano por el reconocimiento. A partir de esta idea se desarrolla la interpretación que Bourdieu hace de la teoría del intercambio de dones como un intercambio de honor, o una relación de comunicación dirigida a la representación de sí y el reconocimiento mutuo entre los agentes. Lo cual permite comprender la paradoja central del trabajo de Bourdieu, aquella relacionada al interés de los sujetos por el desinterés.

### I.1. “La sociedad es Dios”<sup>27</sup>: leyendo a Blaise Pascal y a Emile Durkheim con Bourdieu.

*El motor de la acción o la motivación última de los agentes en la teoría de Bourdieu es el interés de los individuos por ser reconocidos socialmente.* Esto se debe a que Bourdieu

---

<sup>27</sup> Durkheim *apud.* Pierre, Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, p. 323.

construye su teoría sobre una antropología filosófica, la cual está influenciada por la lectura de Blaise Pascal y Emile Durkheim.

Bourdieu plantea una idea del hombre como un ser incapaz de dar sentido a su actuar desde sí mismo, éste requiere ir hacia afuera de sí, hacia la sociedad, hacia sus pares, para poder encontrarse, verse y reconocerse. El sujeto en Bourdieu solo puede construirse como tal y dar sentido o justificación a su existencia a través del juicio que sus pares hacen de él. El agente, por lo tanto, está proyectado inevitablemente al grupo, es en él en dónde se encuentra a sí mismo y donde construye, en conjunto con otros agentes, su razón de ser y, por lo tanto, de actuar.

Dicho pensamiento de carácter metafísico, indica Bourdieu, está influenciado principalmente por la filosofía de Blaise Pascal. De este filósofo francés Bourdieu retoma la idea del “hombre sin razón de ser”. Lo que Pascal describe como “la miseria del hombre sin Dios” Bourdieu lo convierte en la idea de hombres “abandonados a la insignificancia de una existencia sin necesidad, a merced de su absurdidad”<sup>28</sup>.

Considerando, como dice Pascal que “Dios ha muerto ¿A quién pedirle esta justificación (de ser)? ¿A quién, sino al *juicio de los demás*, principio de tremenda incertidumbre e inseguridad, pero asimismo, y sin contradicción, de certidumbre, seguridad, consagración?”<sup>29</sup>. De acuerdo con Pascal, interpretado por Bourdieu, los hombres solo pueden justificarse a sí mismos a través del juicio colectivo por lo que la sociedad es el único medio que puede “rivalizar con el recurso de Dios”.

---

<sup>28</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 316.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 313. (El subrayado es propio.)

El significado de una existencia, para Bourdieu, no se puede encontrar o establecer sustancialmente o *a-priori*, ésta solamente se puede encontrar –como un signo lingüístico-, dentro de un sistema de clasificaciones relacionales, donde su definición está dada en relación a todos los demás elementos que conforman dicho sistema.

Por lo tanto, la “legitimidad de la existencia”, escribe Bourdieu, “o el derecho de un individuo a sentirse justificado de existir como existe, es una cuestión inseparablemente escatológica y sociológica, [...] pues nadie puede proclamar realmente, ante los demás y, sobre todo, ante sí mismo, que prescinde de toda justificación”<sup>30</sup>.

La sociedad proporciona el sentido del actuar, en tanto que construye los juegos y las apuestas para valer dentro de ella. De acuerdo a Bourdieu,

por medio de los juegos sociales que propone, el mundo social proporciona algo más, y algo diferente, que las apuestas aparentes: *la caza*, recuerda Pascal, *cuenta tanto como la presa*, si no más, y hay en la acción una felicidad que supera los beneficios patentes (salario, precio, recompensa) y consiste en el hecho de salir de la indiferencia (o la depresión), de estar ocupado, proyectado hacia fines, y de sentirse dotado, objetivamente y, por lo tanto, subjetivamente, de una misión social. Ser esperado, requerido, estar agobiado por las obligaciones y los compromisos, no significa sólo evitar la soledad o la insignificancia, sino también experimentar, de la forma más continua y más concreta, la sensación de contar para los demás, de ser importante para ellos y, por lo tanto, en sí, y encontrar en esta especie de plebiscito permanente que constituyen las muestras incesantes de interés –ruegos, solicitudes, invitaciones- una especie de justificación continuada de existir<sup>31</sup>.

La necesidad más universal que Bourdieu y Pascal apuntan en los hombres es la de ser necesitados, contar, valer para alguien, pues así el ser está justificado en el reconocimiento de valor que se obtiene del otro, de aquel que lo necesita, de la sociedad que lo requiere. El

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 316-317 (El subrayado es propio.)

sentido se obtiene de los demás, de contar, servir, y por lo tanto, valer para ellos<sup>32</sup>. Al respecto escribe Pascal:

No nos contentamos con la vida que tenemos en nosotros y en nuestro propio ser; queremos vivir, en la idea de los demás, una vida imaginaria, y nos esforzamos por esto en parecerlo. [...] si tenemos tranquilidad, o generosidad, o fidelidad, nos apresuramos a hacerlo saber, con el fin de vincular estas virtudes a nuestro otro ser, y estaríamos dispuestos a arrancárnoslas para unir las al otro; [...] ¡Gran signo de la nada de nuestro propio ser el no estar satisfecho del uno sin el otro, y de canjear con frecuencia el uno por el otro! Porque quien no muriera por conservar su honor sería infame<sup>33</sup>.

El actuar, por lo tanto, está direccionado a representar una idea de sí mismos sobre los demás, y sólo si los demás la reconocen obtiene un valor, por lo que la idea misma que se tiene de sí, ya es juicio social en forma. Se trata, por ejemplo, de pensar el honor como una construcción que dota a los individuos de un valor relacionado a la correspondencia que su actuar tenga con la norma.

Debido a que el hombre va en busca de reconocimiento respeta la regla, la normatividad no solo lo constriñe, da pauta a la posibilidad de llenar de sentido o darle un móvil a la vida. Se es alguien en cuanto se existe en la idea de los demás o a través de los demás, el simple existir no basta, hay que llenarlo de sentido, de una función, una justificación, y éstas solamente se pueden encontrar en el juicio que la sociedad construye

---

<sup>32</sup> Claramente, los parámetros de percepción de lo que es útil, valioso o necesitado, cambian de acuerdo a la historia de cada grupo. En la teoría de Bourdieu cada campo se funda en un *nómos*, o principio de visión y de división del mundo que permite a los sujetos aprender y organizar su entorno. (Esta idea se trata a profundidad en el segundo capítulo de la presente tesis, en el tercer apartado titulado *La génesis social de los esquemas de clasificación*.) De esta manera cada campo contiene un esquema de valoración y enjuiciamiento de la acción, por lo que cada uno representa una forma o tipo de reconocimiento social. (Una exposición más clara sobre esta afirmación se haya en el tercer capítulo de la presente tesis, en el segundo apartado titulado *La pluralidad en el espacio social*.)

<sup>33</sup> Blaise, Pascal, *Pensamiento*, p. 54.

sobre sí misma y, por ende, sobre sus miembros. De este principio parte cualquier posibilidad de dotar de sentido a la acción, y esto es porque el sentido de ser es un constructo social e histórico.

Un ejemplo proveniente de la sociología que ilustra el argumento de este apartado se encuentra en *El suicidio* de Emile Durkheim. En esta investigación el sociólogo busca comprobar empíricamente como los hombres incurren en el suicidio por dos razones principales, ambas relacionadas a “anomias sociales”.

El primer tipo de suicidio, el “egoísta”, es aquel que resulta de la alienación del individuo de su medio social. Dentro de los ejemplos elaborados por Durkheim este caso se presenta con mayor frecuencia en las sociedades protestantes que en las católicas. Esto es resultado de los nexos sociales *laxos* que las primeras establecen entre individuos. En estas sociedades, enfocadas en el individuo y su singularidad, el desarrollo individual implica, las más de las veces, un desprendimiento de los nexos sociales para permitir un mayor grado de flexibilidad social al agente. Las conexiones poco estrechas, consecuencia de este proceso, conducen a diezmar los referentes sociales para la construcción del ser y su constante necesidad de reconocimiento.

Al tener que justificarse a sí mismos estableciendo una relación endeble con su sociedad los individuos pierden más comúnmente una referencia desde la cual plantearse este sentido elemental de ser y, de acuerdo a la tesis de Durkheim, incurren en el suicidio con mayor frecuencia<sup>34</sup>.

Al respecto apunta Bourdieu:

Para poner de manifiesto, de manera tal vez menos negativa, y más convincente, el efecto de consagración, capaz de evitar el sentimiento de insignificancia y contingencia que provoca una existencia sin necesidad, al conferir una función social conocida y reconocida, se podría,

---

<sup>34</sup> Vid. Durkheim, Emile, *El suicidio*.

releyendo *Le Suicide*- donde Durkheim, en su fe científicista, llega incluso a la exclusión de la cuestión de la razón de ser de un acto que plantea, en grado supremo, la cuestión de la razón de existir-, observar que la propensión a acabar con la propia vida varía en razón inversa a la importancia social reconocida y que, cuanto más dotados están los agentes sociales de una identidad social consagrada, la de cónyuge, padre o madre de familia etc., tanto menos expuestos están a poner en cuestión el sentido de su existencia (es decir, que los casados lo están menos que los solteros, etc.)<sup>35</sup>.

El otro tipo de suicidio en Durkheim también contribuye a la tesis de Bourdieu. El suicidio “altruista” contrario al suicidio “egoísta”, sucede cuando la estructura social promueve nexos más estrechos entre individuos reduciendo, de esta manera, las posibilidades de representación y reconocimiento que cada agente puede obtener. En caso de presentarse una imposibilidad para cumplir dicho rol o función específico del que el sujeto obtiene reconocimiento social se produce una muerte simbólica, lo cual conduce a la pérdida de la justificación y el sentido del ser.

Si observamos con cuidado, ambos tipos de suicidio se fundamentan sobre una base similar: *el reconocimiento social*. En el primer caso es difícil encontrar reconocimiento debido a la endeble relación social. En el segundo la sociedad es tan cerrada que otorga a los individuos desde su nacimiento una única posible forma de reconocimiento, la cual de fracasar en su cumplimiento, lleva a atentar contra la vida biológica a partir de la pérdida de la vida social (simbólica).

Para ser alguien hay que ser alguien para los demás. Ahora bien, surge la pregunta sobre cómo se consigue tal reconocimiento de valor. Para dar una respuesta a esta interrogante Bourdieu retoma el trabajo antropológico de Marcel Mauss y Levi-Strauss sobre el intercambio de dones.

---

<sup>35</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 317.

## I.2 El reconocimiento de deuda<sup>36</sup>

Al retomar la teoría del don o el intercambio, desarrollada por Marcel Mauss y Levi-Strauss, Bourdieu trata de superar el determinismo estructuralista que caracteriza a estos dos pensadores al integrar elementos de la crítica fenomenológica de Merleau-Ponty a su estudio<sup>37</sup>. De esta manera Bourdieu devela cómo al reintroducir el tiempo que el agente vivencia entre el acto de dar y el de recibir, el intercambio deja de experimentarse como tal y se concibe como una serie de actos discontinuos, lo que conduce al agente a experimentar la incertidumbre de saber si su don será recompensado.

Debido a lo anterior, la relación con la norma resulta en un acto estratégico pues el sujeto no posee la garantía de que el seguimiento de ésta le vaya a retribuir con algún tipo de recompensa. Existe siempre la posibilidad de que la regla pueda cambiar o ser interpretada erróneamente.

Bourdieu plantea que los obsequios y los dones existen en la estructura objetiva, más en la práctica, pueden dilatarse, no ser correspondidos o malinterpretarse. Por lo que, más que hablar de dones se trata de una relación de honor y representación de sí que se lleva a cabo entre los agentes de forma estratégica.

Como ha sido perfectamente resumido por Ferrante, Bourdieu,

hace evidente que el principio fundamental que se pone en cuestión en el intercambio del don (y que parece orientar las prácticas, aunque no se haga explícito) es el de la igualdad de honor. El intercambio de honor (ya sea de dones o de palabras), se define como tal, —en oposición a

---

<sup>36</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones Pascalianas*, p. 260.

<sup>37</sup> Vid. Ferrante, Carolina, *De Mauss a Levi-Strauss: La concepción de lo social como doble verdad en Pierre Bourdieu*.

la violencia unilateral de la agresión— porque implica la posibilidad de una continuación, de un retorno, respuesta, contra-don, replica, en cuanto implica el reconocimiento del otro.<sup>38</sup>

En otras palabras, para el antropólogo Marcel Mauss se puede describir el intercambio de obsequios como un acto discontinuo de dar y recibir. Para Levi-Strauss se trata de una “estructura de reciprocidad trascendente a los actos de intercambio”<sup>39</sup>. Bourdieu retoma los planteamientos de ambos e incluye en el análisis el espacio temporal que se encuentra en el intervalo obligado entre el obsequio y el contra obsequio.

Este intervalo permite pensar la estructura objetiva de forma dinámica —abre el espacio a la incertidumbre— y, por lo tanto, a la posibilidad de pensar la acción, no de forma mecánica sino estratégica.

Regresar inmediatamente el regalo devela la condición de estar inmersos en una forma de intercambio anulando su carácter y poder simbólico como reconocimiento. La dilatación del tiempo entre el dar y el recibir hace que ambas acciones parezcan independientes la una de la otra, presentándose cada una como gratuita y desinteresada.

Apunta Bourdieu al respecto, “el intervalo de tiempo sirve para disimular lo que se hace, ocultarlo en su verdad de intercambio” y a la vez ocultarlo en su verdad de endeudamiento y obligación. Este ocultamiento requiere de un trabajo colectivo de negación, al que Bourdieu denomina “alquimia simbólica”.

El interés, por lo tanto, es “una verdad que el sociólogo devela, pero corriendo el riesgo de describir como un cálculo cínico un acto que se pretende desinteresado y que hay

---

<sup>38</sup> Ferrante, Carolina, *De Mauss a Levi-Strauss: La concepción de lo social como doble verdad en Pierre Bourdieu*, p. 54.

<sup>39</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 161.

que tomar como tal, en su realidad, de la que el modelo teórico también hace levantar acta y rendir cuenta”<sup>40</sup>.

Sin embargo, es importante notar cómo al develar el interés en el acto de dar, ya sea como un obsequio del cual se espera algo a cambio o como una deuda que se está saldando, no se hace referencia a un interés egoísta del sujeto, se trata, más bien, de revelar la relación de complicidad entre dos partes, la que acepta y reconoce una deuda, y la que adquiere el crédito o capital simbólico. Develar el interés es exponer una relación de complicidad entre dos agentes o el vínculo que los une y, en algunos casos, los ata.

Retomando la idea de Ferrate sobre los intercambios de honor, al revelar la relación que une a dos o más también se devela la comunicación entre ellos. Estar en “speaking terms” como dice Bourdieu al citar a Goffman, implica el reconocimiento de la existencia del otro y el valor que implica mantener la relación o las vías comunicativas entre ambos. Se trata, al fin y al cabo, de un reconocimiento del otro.

### I. 3 La paradoja del interés por el desinterés.

Los sujetos en búsqueda del reconocimiento se ofrecen a los demás, lo cual los provee de una justificación de ser cuando los que reciben su “don” se ven endeudados y los reconocen como garantes.

El recibir algo de alguien es lo que genera sociedad, por lo que, es imprescindible entrar en una relación de intercambios continuos para existir como agente dentro del grupo.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 163.

Quien no da, no es necesitado y no hay peor muerte que esa, no servir a nadie es no tener razón de ser ni justificación para existir.

Para ser alguien hay que ser para los demás. Los individuos tienen interés en los otros porque de ellos obtienen su justificación de ser y la idea de sí mismos. Del juicio que se establece sobre los demás es que cada uno se forma una idea de sí y su razón para actuar está guiada por esta representación colectiva que el grupo se hace sobre lo que debe de ser reconocido como un don, un aporte, o un valor.

Para que los actos de intercambio funcionen los agentes deben de contar con esquemas de clasificación y valoración similares. Los *habitus*, como disposiciones para la acción incorporadas, permiten reconocer las deudas y los dones, su valor y las formas o momentos en los que deben de ser devueltos. Es precisamente por esto que los intercambios de dones se refieren a actos comunicativos, en los que el “lenguaje”, o más bien, el sistema simbólico empleado, debe de haber sido previamente aprendido en la práctica por los agentes involucrados<sup>41</sup>.

Bourdieu plantea los intercambios simbólicos como fundamentales en toda sociedad. Éstos forman el principio de toda solidaridad y coerción, por lo que la economía económica del “toma y daca” se desprende de la economía simbólica, no a la inversa. La economía económica resulta una forma de especialización de la primera. Dicha especialización sólo es posible en las sociedades complejas que permiten la formación de campos con diversos tipos de capitales, uno de estos se convierte en el campo económico donde la ganancia puramente material se establece como el capital específico en juego.

---

<sup>41</sup> El segundo capítulo de este trabajo, dentro del apartado titulado *El habitus*, expone con mayor detalle este concepto y su adquisición como interiorización de las estructuras objetivas por medio de la práctica.

El sujeto que se concibe en la economía económica como calculador, individualista e interesado en el beneficio económico ha aparecido a la par de dicho campo, se ha construido a sí mismo al crear dicho campo.

La aparición en el espacio social de un campo “puramente económico” y cínicamente develado como tal, abre la posibilidad de engendrar campos en el mismo espacio social cuya *illusio* fundamental sea el rechazo económico por principio. Esto es característico de los campos de producción cultural, los que se pueden pensar como una forma de distinción e inversión<sup>42</sup> (en el sentido de giro o viraje, pero también de apuesta) del campo económico. Cada campo genera un tipo de capital particular al que da su valor, por lo que se pueden comprender como diversos espacios de creación de valor y reconocimiento.

Claramente cuando Bourdieu habla de interés se debe de entenderse más allá del interés económico concebido por la TER. ¿Por qué habla entonces de interés? Primeramente, porque no se puede hacer sociología sin aceptar lo que los filósofos clásicos llamaban el “principio de razón suficiente” esto es asumir que los agentes no incurren en actos arbitrarios o gratuitos<sup>43</sup>. Por lo tanto, en la sociología se postula que detrás de la acción de los agentes existe un tipo de razón que se puede explicar y estudiar a partir de una serie de comportamientos que aparecen, bajo una serie de principios, coherentes entre sí.

Ahora bien, en vez del término interés Bourdieu prefiere usar el término *illusio* o inversión, incluso, *libido*<sup>44</sup>. “La *illusio* es el hecho de estar metido en el juego, cogido por el juego, de creer que el juego merece la pena, que vale la pena jugarlo [...] es considerar que un juego es socialmente importante, que lo que ocurre en él importa a los que están dentro, a

---

<sup>42</sup> Inversión en el sentido de giro o viraje, pero también de apuesta.

<sup>43</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas* p. 140.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 141.

los que participan”<sup>45</sup>. De acuerdo a su etimología *illusio* proviene de *ludos* que quiere decir juego. La *illusio* es lo que provee de sentido al juego, es lo que hace que las inversiones en el juego sean apuestas “importantes y dignas de ser perseguidas”<sup>46</sup>.

Apostarse y jugarse en el campo, eso es estar interesado, se debe pensar que “la noción de interés se opone a la de desinterés pero también a la de indiferencia”<sup>47</sup>. Para Bourdieu quiere decir participar, tomar parte, estar ahí y ser ahí. Si se retoma la etimología de interés, *interesse*, en latín significa “lo que está entre” puede tratarse entonces del juego que comparten dos personas, lo que está entre todos en un campo, lo que se comparte, lo que une.

La *illusio* es un interés desinteresado, o más bien un interés oculto pero no ignorado. La *illusio* implica una negación del intercambio. Dicho encubrimiento está fundado en una creencia, que al ser compartida con otros, se torna en *collusio*, juego de ocultamientos y “hacer como sí”, que al ser compartida se refuerza y cobra objetividad. “La *illusio* se reproduce al confirmarse en *collusio*, en complicidad de agentes que han pasado por procesos similares de socialización y que tienen intereses en común, conveniencia imprescindible para jugar el juego de que se trate”<sup>48</sup>.

Así, la cuestión del interés en Bourdieu se debe de plantear como el propio sociólogo responde contadas veces a sus críticos<sup>49</sup>: como el interés de formar parte de un juego<sup>50</sup> y de creer que el juego que se juega vale la pena.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>48</sup> Martínez, Teresa, *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de una práctica*, p. 266.

<sup>49</sup> En *Una invitación a la sociología reflexiva, Razones prácticas y Meditaciones pascalianas*.

<sup>50</sup> Formar parte de un juego implica participar de los envites de un campo, lo que es lo mismo a existir dentro del campo o el espacio social conformado por múltiples campos. El concepto de campo y su relación con el *habitus* se expone en el segundo capítulo en el apartado titulado *El campo y la agencia*, más adelante, en el tercer capítulo, dentro del apartado *La distinción relacional*

Se trata de un interés dual, tanto individual como colectivo, pues si no se juega a un juego se pierde el sentido de la acción, se carece de sentido de pertenencia, se pone en crisis la propia identidad del sujeto y su capacidad para conocer el mundo y ubicarse en él. Al mismo tiempo es un interés colectivo, pues el juego solo se puede jugar en equipo, contra un contrincante o varios, y solo vale la pena jugarlo si la victoria es reconocida y aplaudida por un público. De la afirmación anterior es que Bourdieu menciona la atinada forma en que Erving Goffman<sup>51</sup> estudia y comprende la influencia crucial que el “público” tiene en el actuar<sup>52</sup>.

A su vez, no es coincidencia que todos los actos de consagración de la persona, o de embestidura de honor y de valor social, desde un bautizo, una confirmación, una boda, la entrega de un título o una conmemoración, la aceptación de un premio o la toma de protesta, son actos que se realizan cual representaciones teatrales en presencia de una audiencia. Para Bourdieu se trata de “ritos de investidura simbólica destinados a justificar al ser consagrado de ser lo que es, de existir como existe”<sup>53</sup>. Estos son actos de reconocimiento que configuran al sujeto y le recuerdan su lugar social así como su valor social.

En otras palabras, el rito de investidura existe para tranquilizar al impetrador sobre su existencia en tanto que miembro de pleno derecho del grupo sobre su propia existencia como grupo consagrado y capaz de consagrar, así como sobre la realidad de las ficciones sociales que produce y reproduce, nombres, títulos, honores, y que el beneficiario hace existir al aceptar recibirlos<sup>54</sup>.

---

*como el principio de posibilidad del reconocimiento*, también se describe la importancia que los campos tienen en la conformación del sentido de la acción.

<sup>51</sup> Vid., Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*.

<sup>52</sup> Vid., Bourdieu, P. *Meditaciones pascalianas*.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 321.

La observación y la percepción del “público” promueven el seguimiento de la regla por parte del agente para dar una representación favorable de sí a la sociedad que resguarda y otorga el reconocimiento. Esta mirada social, no es, como indica Goffman, un hecho del cual el agente puede desprenderse por momentos mientras se encuentra tras bambalinas oculto al ojo escrutador. La mirada y el juicio social así como la regla o la norma se vuelven parte del cuerpo, se aprenden en el actuar y configuran las pasiones o las fobias, así como los modos y las maneras de actuar del sujeto.

Por esta razón, el *habitus* es la interiorización corporal de dichas percepciones, aprendidas a través de la vivencia de las mismas. Las representaciones constantes que el sujeto ofrece, no le son ajenas, la mirada del otro se porta en el cuerpo como *habitus* y constituye la investidura de la personalidad y la idea de sí que cada agente procede a representar en su actuar.

Tampoco se puede comprender plenamente esta mirada, que juzga y evalúa, como una vigilancia perpetua de la sociedad sobre los sujetos. La necesidad de afirmación del sujeto, de su valor y justificación social, requiere de la percepción del otro, por lo que, la más de las veces, esta mirada es requerida y buscada. De ahí que la norma no solamente constriña el actuar, también los agentes emplean la norma, la representan, la portan y van tras de ella, lo que es lo mismo que ir en busca de reconocimiento.

Por lo mismo, Bourdieu nos invita a pensar el interés también como *libido*, dice que “una de las tareas de la sociología es determinar cómo el mundo social constituye la *libido* biológica, pulsión indiferenciada, en *libido social* específica”<sup>55</sup>. Esta es una observación sobre la riqueza que el trabajo de la sociología en conjunto con la psicología podría obtener

---

<sup>55</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 143.

(respetando las diferencias de cada enfoque). De acuerdo al pensador francés, la labor de socialización es una de encausamiento de la *libido* biológica y las pulsaciones primarias en *libido* social. Su lugar de origen está en la familia, lugar de constitución del *habitus* primario, el cual tiene un peso fundamental en la definición de las trayectorias y disposiciones posibles para cada agente.

El proceso de socialización de la *libido* se puede explicar en el proceso necesario mediante el cual un niño, inmerso en una “*libido* narcisista”, se implica y subsume al juego social proyectando esta *libido* original hacia los otros, primero dentro del campo doméstico y más adelante en otros campos sociales. Escribe Bourdieu,

Cabe suponer que, para obtener el sacrificio del “amor propio” en beneficio de otro objeto de inversión, e incluir así la disposición duradera a invertir en el juego social que es uno de los requisitos previos de todo aprendizaje, la labor pedagógica (...) se basa en uno de los motores que figuran en el origen de todas las inversiones ulteriores: la búsqueda del reconocimiento<sup>56</sup>.

Como se ha establecido, esta búsqueda de reconocimiento no puede más que estar proyectada hacia los otros pues depende de su percepción para validarse. Como es de esperarse la recompensa está cargada de gratificación afectiva, lo que nos explica por qué la sumisión en Bourdieu no es una relación consciente a una regla, sino una disposición corporal (fundada en los sentimientos, las pasiones o las fobias) aprendida desde la infancia y a lo largo de la trayectoria de todo agente, mediante la acción pedagógica que se inflige en el cuerpo.

La labor de socialización de las pulsaciones se basa en una transacción permanente en la que el niño acepta renuncias y sacrificios a base de *reconocimiento*, *consideración* o *admiración*. (“¡Qué bien se porta!”), a veces explícitamente solicitadas (“¡papá, mírame!”): Este intercambio, en la medida en que implica el compromiso total de ambos partícipes, sobre

---

<sup>56</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 219.

todo del niño, por supuesto, pero también de los padres, tiene una carga muy alta de afectividad<sup>57</sup>.

El reconocimiento, por necesidad, está referido a la *percepción* de los demás. La labor de socialización convierte a los agentes en objetos de percepción y reconocimiento, por lo tanto, sujetos condenados a ser definidos por la percepción de otros agentes<sup>58</sup>. Como se estableció, en un primer momento, el reconocimiento se da dentro de la familia cuando el infante se adapta a las formas de acción que son recompensadas positivamente. Más adelante, en su vida adulta las demás instituciones sociales le impondrán nuevos criterios de evaluación de su acción desde los que puede obtener reconocimiento en otros campos.

Basta con recalcar por ahora que cada campo genera su propia forma de *libido* social, esto quiere decir, su propio tipo de *illusio* “la cual es un interés socialmente constituido que solo existe en relación con un espacio social en el seno del cual ciertas cosas son importantes y otras indiferentes”<sup>59</sup>.

Si cada campo resulta en una conquista de una forma de reconocimiento, o expresión de la *libido* de los agentes, se puede plantear que entre más campos existan en un espacio social a los que los agentes puedan acceder, estos sujetos tendrán mayores formas u opciones, así como medios y recursos para adquirir elpreciado reconocimiento social en alguna de sus diversas manifestaciones. Por lo tanto, la aparición y conservación de diversos campos implica una conquista de una forma de reconocimiento por parte de un grupo<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>58</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 220.

<sup>59</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 143.

<sup>60</sup> Que cada campo se constituya en torno a un *nómos* o *ilusio* particular, se debe a que las estructuras de clasificación o esquemas de visión y división del mundo, las cuales facultan el ordenamiento del mismo para su conocimiento y valoración, parte de principios arbitrarios objetivados en la historia de cada sociedad. Esta idea se desarrolla en el segundo capítulo en el apartado titulado *La génesis social de los esquemas de clasificación*.

## II. La teoría de la práctica de Pierre Bourdieu

### II.1 El sentido práctico y el intento de Bourdieu por superar las dicotomías conceptuales clásicas de la sociología.

Es común, en la sociología denominada “constructivista”, encontrar un esfuerzo teórico por superar los conceptos dicotómicos clásicos heredados a la sociología por la filosofía social<sup>61</sup>. Pierre Bourdieu no es una excepción a sus contemporáneos, su paradigma teórico-metodológico, autodenominado estructuralismo genético, busca la superación de parejas conceptuales clásicas al pensamiento social, como los son; el objetivismo y el subjetivismo, o el materialismo y el idealismo.

En primer lugar, contra la dicotomía objetivismo-subjetivismo, Bourdieu rompe con el estructuralismo de Durkheim, Levi-Strauss y Sasure. Apunta que para analizar las prácticas de los agentes y cómo estas parecen reproducir un orden social, hay que rechazar una idea en las que las estructuras se imponen a los sujetos anulando su capacidad creadora.

En el caso de la teoría del intercambio de dones, Bourdieu “piensa con y contra” a estos dos teóricos. Como se ha expuesto, él retoma los postulados principales de estas teorías, pero al añadir el factor temporal inserta la incertidumbre y la posibilidad de no obtener un

---

<sup>61</sup> Vid. Giménez, Gilberto, *La sociología de Pierre Bourdieu*, en donde también se mencionan autores como: Norbert Elías, Anthony Giddens, Peter Berger, Thomas Luckman y Aaron Cicourel.

beneficio a cambio de un esfuerzo. Añadir el tiempo y su fluir a la acción, permite observar el actuar más como una estrategia que como una reacción mecánica, el científico ve el intercambio porque se sustrae al tiempo en el que acontece, por lo que toma “lógica de la práctica por la lógica de las cosas”<sup>62</sup>, el actor, por el contrario, vive el tiempo y por lo tanto actúa en la incertidumbre de su fluir.

Al tomar estas consideraciones, el agente también recupera su capacidad creadora y la estructura adquiere una cierta variabilidad, ya no se trata de sistemas inalterables y eternos, determinados y determinantes.

Al mismo tiempo, Bourdieu apunta que es preciso no correr al otro extremo de la ecuación, donde, según la visión interaccionista o etnometodológica, los agentes construyen constantemente el mundo social a partir de su subjetividad. De acuerdo a estas teorías, el mundo se presenta como el agregado de las visiones y acciones personales, sin estar constreñido a las estructuras sociales creadas en la historia.

Se puede comprender que ambos extremos procuran ser evitados por el sociólogo francés, pues anulan la historicidad en el análisis social. Visto desde el estructuralismo, la historia parece estar dada de una vez y para siempre, ésta simplemente se reproduce en las estructuras, más no se recrea en ellas. Por el lado del subjetivismo, parece que la historia es irrelevante, la realidad social se reconstruye de cero y es siempre incierta o cambiante, como si no existieran estructuras previas sobre las cuales se reformulara.

Si hay algo característico de la teoría de Bourdieu es el énfasis y peso que coloca en la historicidad, ésta, de acuerdo al pensador, se arrastra en la sociedad y es reformulada

---

<sup>62</sup> Haciendo referencia a la falacia escolástica habitual que apunta Bourdieu, retomando a Marx cuando habla de Hegel sobre “tomar las cosas de la lógica por la lógica de las cosas” *Vid.* Bourdieu, Pierre, *Una invitación a la sociología reflexiva* p. 183.

constantemente, está presente en todo, dota de sentido a la acción y la guía ante la incertidumbre, no pensar históricamente es no poder pensar socialmente.

El subjetivismo materialista propuesto por la TER, también es criticado por Bourdieu debido a su falta de historicidad. Para el sociólogo, los teóricos de la TER construyen agentes a-históricos, racionales, cuya "antropología imaginaria" busca fundar la acción, sea "económica" o no, en la elección intencional de un actor económica y socialmente incondicionado.

Esta concepción de la "racionalidad" de las prácticas ignora la historia individual y colectiva de los agentes a través de la cual las estructuras de preferencia que los habitan son constituidas en una compleja dialéctica temporal con las estructuras objetivas que los produjeron y que ellos tienden a reproducir<sup>63</sup>.

La teoría de la práctica de Bourdieu –fundada en torno a los conceptos centrales de *habitus* y campo–, es la alternativa que propone para superar estas dicotomías clásicas del pensamiento social, pero sobre todo, para reintroducir la doble historicidad en los modelos estructurales pensados por la sociología. Asimismo, implica un esfuerzo teórico por comprender el actuar del agente desde sus condiciones históricas de posibilidad (considerando tanto la historia o trayectoria del actor como la de las estructuras objetivas). Pero esto, sin negarle al agente la capacidad creadora y creativa para hacer historia.

## II.2 *Habitus* y campo, conceptos producto del pensamiento estructural relacional.

Estos dos conceptos fueron desarrollados y pulidos a lo largo de las investigaciones de Bourdieu. Su elaboración estuvo íntimamente ligada con su práctica científica y fueron

---

<sup>63</sup> Bourdieu, Pierre, *Una invitación a la sociología reflexiva*, p. 183.

constantemente puestos a prueba empírica para ser reelaborados por el sociólogo. Más que conceptos teóricos se trata de categorías de análisis, -o conceptos abiertos-, que se adaptan continuamente como instrumentos para la investigación social.

Respecto a la forma en la que Bourdieu construyó dichos conceptos, Baranger escribe: “basándose en el supuesto de que no hay separación posible entre teoría y metodología, sus categorías para el análisis epistemológico terminaron coincidiendo en gran medida con sus conceptos teóricos. Además, los conceptos teóricos de Bourdieu pueden aplicarse últimamente para dar cuenta de la evolución de sus ideas”<sup>64</sup>.

Su capacidad adaptativa como herramientas de investigación proviene de su carácter “abierto”, esto quiere decir que “los conceptos no tienen otra definición que la de tipo sistémico, y están destinados a ser puestos en obra, empíricamente, de manera sistemática. Las mencionadas nociones de habitus, capital y campo pueden ser definidas, pero solo dentro del sistema teórico que constituyen, no de manera aislada”<sup>65</sup>.

Cuando Bourdieu habla de un sistema se refiere a un sistema relacional. La forma de pensamiento relacional es fundamental en la comprensión del autor, pues se encuentra en su teoría sobre el espacio social y en la propia conformación de sus conceptos. En palabras del sociólogo francés, “lo que es cierto para los conceptos también es cierto para las relaciones que solo adquieren su significado dentro de un sistema de relaciones. [...] Se trata de una técnica que piensa en términos de relación”<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Denis, Baranger, *Epistemología y Metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, p.49.

<sup>65</sup> Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc, *Una invitación a la sociología reflexiva*, p.48.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p.158.

Así, para pensar en términos de *habitus* y campo es necesario comprenderlos como conceptos relacionales, es decir que solamente existen y adquieren sentido en relación y oposición el uno del otro, contrario a los conceptos sustanciales.

El modo de pensamiento sustancialista, escribe Bourdieu, es el del sentido común –y el racismo, el machismo y otras formas de discriminación–, éste

conduce a tratar las actividades o las preferencias propias de determinados individuos o determinados grupos de una sociedad determinada en un momento determinado como propiedades sustanciales, inscritas de una vez y para siempre en una especie de esencia biológica o –lo que tampoco mejora– cultural, conduce a los mismos errores en la comparación ya no entre sociedades diferentes sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad<sup>67</sup>.

Los conceptos sustanciales son deterministas y cerrados, mientras que los relacionales permiten un análisis dinámico y al mismo tiempo estructural. Estos conceptos, hacen posible el comprender las variaciones entre épocas, espacios sociales, y hasta dentro de los mismos campos sin caer en el relativismo. Así, Bourdieu retomando la famosa fórmula de Hegel, dice “lo real es relacional: lo que existe en el mundo social son las relaciones. No interacciones entre agentes o lazos intersubjetivos entre individuos, sino relaciones objetivas que existen ‘independientemente de la conciencia o la voluntad individual’, como afirmó Marx”<sup>68</sup>.

La perspectiva relacional que se ubica en el centro de la visión sociológica de Bourdieu no constituye una novedad. Sin embargo, de acuerdo a Wacquant, lo que significa un aporte importante del autor para el análisis de las prácticas sociales en términos relacionales, es el rigor metodológico con el cual Bourdieu desarrolla sus categorías de análisis.

---

<sup>67</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 15.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 150.

### II.2.i *El habitus.*

El *habitus* es descrito en *El sentido práctico* como:

Sistema de disposiciones duraderas transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “regladas” y “regulares” sin ser en nada el producto de la obediencia a reglas y, siendo todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta <sup>69</sup>.

Por “sistema de disposiciones” Bourdieu entiende una serie de disposiciones de los agentes para actuar, percibir, sentir, juzgar, apreciar o valorar diferentes situaciones y prácticas. Es necesario poner un énfasis especial en este aspecto “multidimensional” del *habitus*, este le permite a Bourdieu englobar la génesis y la lógica de la reproducción, tanto del plano cognoscitivo y axiológico, en un mismo principio.

Dichas disposiciones provienen de la interiorización de los esquemas y sistemas de clasificación creados socialmente y objetivados en la historia, éstos permiten al *habitus* actuar con familiaridad en el mundo que lo engendra.

A pesar del tinte determinista que contiene, el *habitus* se puede describir más como una pauta y medio, que como un límite o constricción. Los esquemas y sistemas de clasificaciones sirven para comprender y organizar el mundo, por lo que estos esquemas interiorizados por los agentes funcionan como principios generadores y organizadores, “tanto de las prácticas sociales como de las percepciones y apreciaciones de las propias prácticas y

---

<sup>69</sup> Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, p. 86.

de las prácticas de los demás agentes”<sup>70</sup>, permiten la posibilidad de conocer el mundo, valorarlo y actuar en él con “sentido”. Según la descripción de Bourdieu

las disposiciones interiores, interiorización de la exterioridad, permiten a las fuerzas exteriores ejercerse, pero según la lógica específica de los organismos en los cuales están incorporadas, es decir de manera duradera, sistemáticamente y no mecánicamente: sistema adquirido de esquemas generadores, el *habitus* hace posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y todas las acciones inscritas en los límites inherentes a las condiciones particulares de su producción, y de ellos solamente. A través de él, la estructura de la que es el producto gobierna la práctica, no según los derroteros de un determinismo mecánico, sino a través de las coerciones y los límites originariamente asignados a sus invenciones. Capacidad de generación infinita y no obstante estrictamente limitada<sup>71</sup>.

El *habitus* es la subjetivación de las condiciones objetivas –conformadas en la historia de un grupo– a las que es confrontado el actor a lo largo de su trayectoria y, por lo tanto, es capital o capacidad para actuar dentro de diversas situaciones –ya sean familiares o nuevas– con base en la experiencia previamente adquirida.

El *habitus* se adquiere en la práctica, en la relación constante con las estructuras externas, esto quiere decir, a través de la interacción con otros agentes. Es por esta razón que el juicio de otros *habitus* –conformados en su mayoría dentro de las mismas estructuras– marca la referencia común del agente, para entonces, él mismo poder enjuiciar, percibir, conocer y actuar de forma acorde a su entorno. Tal pauta para la acción, proveniente de las experiencias previas y regenera las estructuras en las que él mismo se conformó a partir del actuar colectivo. Reforzando de esta manera tanto las estructuras objetivas como las subjetivas.

---

<sup>70</sup> Bourdieu, Pierre, *El sentido social del gusto*, p. 15

<sup>71</sup> *Loc. cit.*

Debido a que se adquiere en la práctica, el *habitus* opera en un nivel pre-reflexivo “lo esencial del modo *operandi* que define la maestría práctica se transmite en la práctica, en estado práctico, sin acceder al nivel del discurso”<sup>72</sup>.

El *habitus* se adquiere por medio de una aprehensión mimética<sup>73</sup>, se absorbe en el cuerpo, configurando éste a su entorno, moldea el cuerpo y el lenguaje, por lo tanto también forma la conciencia y la percepción del propio cuerpo y su posición relacional con el entorno.

Es importante considerar que el proceso mimético de configuración no es automático, es selectivo, está elaborado de acuerdo a un esquema de clasificación adquirido paulatinamente. Por ejemplo, los niños imitan a sus padres, imitan sus movimientos su forma de hablar y de expresarse, así aprenden a ser en el mundo social que les depara, sin embargo, esta imitación no es arbitraria aprehenden las clasificaciones de acuerdo a las cuales imitan.

Las niñas y los niños aprehenden la diferencia entre hombres y mujeres, la interiorizan y de esto resulta que los niños imitan a sus padres y las niñas a sus madres. Si imitan a sus superiores es porque aprenden las clasificaciones para reconocer a las figuras “prestigiosas” que deben de imitar y a cuáles no. El mundo social está lleno de condecoraciones simbólicas, marcas distintivas que señalan el camino a seguir para aquellos que han sido capacitados para leerlo.

De la misma manera el espacio social está conformado según formas de organización tendientes a inculcar o transmitir tal o cual maestría práctica. Debido a que las acciones son

---

<sup>72</sup> Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico* p. 119.

<sup>73</sup> “El concepto de mimesis viene a reforzar esta idea; que en el origen de la adquisición de todos los gestos no está la imitación consciente “que incluye el esfuerzo consciente para reproducir un acto” una manera, una palabra, sino una reproducción práctica, en la cual el gesto habla directamente de cuerpo a cuerpo, y se aprende “por cuerpo” (par corps). Sin reflexividad”, en Martínez, Teresa, *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de una práctica sociológica (del estructuralismo genético a la sociología reflexiva)*.

realizadas en espacios y tiempos estructurados, estos resultan cualificados de forma simbólica y funcionan como otros tantos ejercicios estructurales a través de los cuales se constituye la maestría práctica de los esquemas fundamentales de clasificación.

Las disciplinas sociales toman la forma de disciplinas temporales y es todo el orden social el que se impone a la más profunda de las disposiciones corporales a través de una manera particular de regular el uso del tiempo, la distribución en el tiempo de las actividades colectivas e individuales y el ritmo adecuado para cumplirlas. Se puede pensar, por ejemplo, en las divisiones arbitrarias del tiempo que dividen las horas de trabajo, de ocio, los días de la semana, con dos de descanso, las vacaciones de verano escolares que marcan las migraciones veraniegas, las festividades en sus fechas específicas, la construcción de calendarios y las instituciones que validan esa distribución del tiempo social, etc.

Existen momentos y lugares para cada cosa, eso se aprehende a partir de vivir dichos tiempos y lugares en la rutina y, a través de ella, se olvida el proceso requerido para su aprendizaje,<sup>74</sup> al grado en que estas formas de organización social arbitrarias son concebidas por el agente como naturales y obvias.

Debido a que el *habitus* es la “interiorización de la exterioridad” entendiendo por exterioridad las estructuras objetivas construidas a través de la historia, se puede comprender cómo éste es “historia objetivada en el cuerpo” o historia hecha naturaleza, algo así como una segunda naturaleza.

---

<sup>74</sup> El olvido de las condiciones para el aprendizaje o la interiorización de las estructuras implica una naturalización de la información acumulada en el *habitus*. Este olvido constituye el principio de lo que Bourdieu denomina la violencia simbólica y se desarrolla con mayor detalle en el cuarto capítulo de la presente tesis.

Como “historia in-corporada (naturalizada) y de este modo olvidada en el cuerpo”<sup>75</sup>, pensar en el *habitus* es recordar la historicidad del agente y de las estructuras externas. Consiste en plantear que lo individual, lo subjetivo, es historia social activada en los cuerpos y que la realidad es la historia generada y reconstruida por la acción de los agentes. El inconsciente, por lo tanto, es el olvido de la historia<sup>76</sup> convertida en naturaleza a través de interiorización corporal.

Para comprender la sumisión a la regla que parece observarse en la acción, hay que entender que los sujetos no se someten a la regla, ésta forma parte de ellos, es una disposición del cuerpo. “Es la condensación de todas las estructuras fundamentales de un grupo en las experiencias originarias del cuerpo”<sup>77</sup>

Cuando Bourdieu piensa en la racionalidad del agente, piensa en una racionalidad “socializada”. En su entrevista con Loïc Wacquant, explica:

La racionalidad está limitada no solamente porque la información accesible sea reducida y la mente humana genéricamente limitada, carente de medios para figurarse la totalidad de las situaciones, especialmente durante la urgencia de la acción, sino también porque la mente humana está socialmente limitada, socialmente estructurada. El individuo está siempre, le guste o no, atrapado —salvo en la medida en que se vuelva consciente de ello— "dentro de los límites de su cerebro", como dijo Marx, es decir dentro de los límites del sistema de categorías que debe a su crianza y formación<sup>78</sup>.

El *habitus* conforma una limitante del actuar como un medio o herramienta. Se trata de una disposición adquirida que otorga la capacidad para actuar de forma efectiva en un mundo socialmente construido. El *habitus* es aquello que permite a los agentes adaptarse a su ambiente, así como también actuar sobre él de forma efectiva para reconstruirlo y

---

<sup>75</sup> Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, p. 92.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>78</sup> Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc, *Una invitación a la sociología reflexiva*, p.187.

modelarlo. Esto quiere decir que el *habitus* es la forma teórica para incluir en el análisis social la capacidad de adaptación y aprendizaje del hombre. A su vez, el concepto en su relación constitutiva con el campo, permite concebir las limitantes históricas o sociales que ésta capacidad tiene.

Hablar de *habitus* es hablar de la capacidad adaptativa y cognitiva de los agentes.

El mundo es comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo, que, gracias a sus sentidos y su cerebro, tiene la capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo, y de ser impresionado y modificado de modo duradero por él, ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades<sup>79</sup>.

El *habitus* al construirse como este “sistema de disposiciones” adaptadas a las estructuras objetivas –debido a que son la interiorización del mundo en el que el agente se mueve– puede, a partir de sus experiencias pasadas, estar capacitado para prever o comprender sus situaciones presentes, no a través de un cálculo racional y plenamente consciente, sino como un ejercicio corporal. Es por esta razón que el *habitus* se trata de un “conocimiento por el cuerpo que garantiza una comprensión práctica del mundo absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión”<sup>80</sup>.

Por lo tanto, el *habitus* dota a los sujetos de un sentido práctico que permite al agente, –sin reflexión consciente y calculadora, ni mecánica y determinada– engendrar prácticas que se ajustan a las expectativas y condiciones de posibilidad de su entorno.

Ahora bien, es preciso considerar que la lógica de la práctica está sujeta a su fluir, al tiempo con el que cuenta, por lo tanto no es reflexiva, es práctica. Se puede hablar de una

---

<sup>79</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 180.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 180.

especie de instinto social que faculta al sujeto para tomar decisiones en “el calor del momento”.

Bourdieu hace una analogía del sentido práctico con la lógica de aquel que juega un juego y, a base de practicarlo constantemente, aprende a anticipar las jugadas probables en momentos determinados. A base de jugar repetidas veces y conocer el terreno, el jugador adquiere la “práctica” para colocarse estratégicamente donde puede caer la pelota o la capacidad para prevenir la siguiente jugada de su oponente.

El sentido práctico es la capacidad que le permite al agente tomar decisiones en el momento y en el fluir de la jugada, este es un punto importante que merece ser recalcado: el sentido del *tiempo del juego* también está incluido en el sentido práctico, el observador que analiza la jugada lo hace desde otro ritmo, dispone de más tiempo para la observación científica.

También, en tanto disposiciones a actuar producto de las experiencias anteriores de situaciones semejantes, el *habitus* contiene una proyección al futuro o una visión del futuro, que no es la de la previsión, sino la de familiaridad y la confianza. Lo contingente desaparece y da paso a lo “que hay que hacer”, “donde hay que estar”, lo único posible por hacer ante una situación dada.

De esta manera, ante la coincidencia de varios habitus dispuestos de forma similar, que interactúan en un campo específico, la proyección de la acción de un agente para poder obtener reconocimiento de estos otros no es incierta, ésta está fundada en un “anticipación práctica” del porvenir y del juicio de sus pares, pues es similar al propio.

## II.2 ii *El campo y la agencia.*

Como se estableció en un primer momento, tanto el *habitus* como el campo se encuentran en una relación de “complicidad ontológica”. Si el *habitus* es la interiorización de las estructuras objetivas, el campo solo se construye a través de la acción regeneradora que el *habitus* produce a través de la práctica de los agentes. Se puede decir que las instituciones viven y reviven gracias al actuar de los sujetos.

En términos elementales se puede describir el campo como

una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (*situs*) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera)<sup>81</sup>,

en otras palabras, en su aprehensión sincrónica (corte en el tiempo teórico, para su análisis empírico), los campos se presentan como sistemas de posiciones y de relaciones entre posiciones.

Las posiciones que existen en estos campos de fuerza se definen por la cantidad de capital y el tipo de capital que cada agente posee. Por lo tanto, los agentes *se definen* en el campo a través de la práctica y las experiencias que el campo les permite desde una cierta posición que es relacional a la posición de los demás agentes en el mismo campo. A partir de la posición ocupada en el campo los agentes definen también sus objetivos y las estrategias que guían la pauta de su acción de acuerdo a la cantidad y el tipo de capital que poseen.

---

<sup>81</sup> Pierre, Bourdieu, *Razones prácticas*, p. 150.

Debido a que su capital solo es capital en el sentido relacional (relacional a la posición de los demás agentes en el campo o hasta la misma posición del campo que sustenta ese capital en el espacio social) se podría decir que el campo dota de sentido a la acción de los agentes porque, sin él, ésta no tendría un objetivo ni un espacio donde llevarse a cabo, estaría vacía de significado o dicho de otra manera, de una meta. A su vez, sin el campo, no existiría el capital que ofrece las herramientas para el alcance de dichas metas<sup>82</sup>.

Asimismo, es el campo el que define al agente pues éste no podría definirse más que en relación a su capital acumulado, el cual solo es “capital” mientras sea reconocido por otros agentes. Por lo tanto, se puede decir que el sujeto existe gracias al campo, se crea como sujeto en el campo, su individualidad está dada por su posición en él.

Es claro que esto no quiere decir que la acción de los sujetos se trata de una reacción automática a la regla del juego impuesta por el campo en un momento dado. Los agentes son dependientes del campo para llenar de sentido su actuar, sin embargo la acción debe de observarse como una relación estratégica proyectada según las disposiciones adquiridas.

Se depende del campo para obtener reconocimiento y por esto, para ser agentes - sujetos actuantes dotados de sentido y de propósito- más no se está determinado por el campo. De aquí que Bourdieu apunte que el verdadero objeto de la sociología es la relación entre el campo y el *habitus*, no una u otra, sino lo que “está entre” o como se había establecido en el primer capítulo, el *interés*, cómo se crea y se sostiene:

El objeto propio de la ciencia social, entonces, no es el individuo, ese *ens realissimum* ingenuamente coronado como la suprema, la más profunda realidad por todos los "individualistas metodológicos", ni los grupos como conjuntos concretos de individuos que comparten una ubicación similar en el espacio social, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica, en los cuerpos y en las cosas. Es la doble y oscura relación entre los

---

<sup>82</sup> Una definición más completa sobre el concepto de capital y su relación con el campo se encuentra en el tercer capítulo dentro del apartado titulado, *La distinción como el principio de posibilidad del reconocimiento*.

habitus, es decir, los sistemas perdurables y trasladables de esquemas de percepción, apreciación y acción que resultan de la institución de lo social en el cuerpo (o en los individuos biológicos) y los campos, es decir, los sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que tienen prácticamente la realidad de objetos físicos; y, por supuesto, de todo lo que nace de esta relación, esto es, prácticas y representaciones sociales o campos, en la medida en que se presentan como realidades percibidas y apreciadas<sup>83</sup>.

Es también por esto que Bourdieu prefiere emplear el término de agente en vez del de “individuo” u “sujeto”. Agente, proviene del latín *agentia* y significa “el que hace”. Se trata “el que hace” el campo, el que se hace y hace al otro en su hacer, el que hace la historia, el que se hace en la historia, el que se hace historia.

La relación entre *habitus* y campo opera de dos maneras. Por un lado, es una relación de condicionamiento: el campo estructura al *habitus*, que es el producto de la encarnación de la necesidad inmanente de un campo (o de un conjunto de campos que se intersectan, sirviendo la extensión de su intersección o de su discrepancia como raíz de un *habitus* dividido o incluso roto). Por otro lado, es una relación de conocimiento o de construcción cognitiva. El *habitus* contribuye a constituir el campo como un mundo significativo, dotado de sentido y valor, donde vale la pena invertir la propia energía. Se siguen de ello dos cosas. Primero, que la relación de conocimiento depende de la relación de condicionamiento que la precede y modela las estructuras del *habitus*. Segundo, que la ciencia social es necesariamente un "conocimiento de un conocimiento" y debe hacer lugar a una fenomenología sociológicamente fundada de la experiencia primaria del campo o, para ser más preciso, de las invariantes y variaciones de la relación entre diferentes tipos de campos y diferentes tipos de *habitus*<sup>84</sup>.

Se puede hablar entonces, de una complicidad entre el *habitus* y el campo debido a que se crean y reproducen dialécticamente, uno es parte del otro sin ser lo mismo o ambos son condición de posibilidad del otro. La fuerza que los une es su mutua dependencia, la cual provoca que los agentes no puedan más que dar un reconocimiento positivo a todos aquellos que se someten a las reglas y formas del campo, pues por *default*, esto implica reconocer a todos los integrantes del campo.

---

<sup>83</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 187.

<sup>84</sup> Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc, *Una invitación a la sociología reflexiva*, p. 187.

### II.3 El *nómos* o principio de distribución

Cada campo crea sus principios a partir de los cuales comprende y juzga el mundo, se trata de “esquemas de percepción” o puntos de visión y división de la realidad, comunes a todos los agentes dentro de un campo. Son comunes porque, al conformarse dentro de él o al actuar en él, los agentes interiorizan sus formas convirtiéndolas en *habitus*.

Este, “en tanto que es fruto de la incorporación de un *nómos*, un principio de visión y división constitutivo de un orden social o un campo, engendra prácticas inmediatamente ajustadas a este orden y, por lo tanto, percibidas y valoradas por quien las lleva a cabo, y también por los demás, como ajustadas correctas, hábiles, adecuadas, sin ser en modo alguno consecuencia de la obediencia a un orden en el sentido de imperativo, a una norma o a las reglas del derecho<sup>85</sup>.

De acuerdo a Bourdieu, los campos se crean en torno a un *nómos* el cual es un principio de distribución arbitrario. Vale la pena retomar el trabajo de Martínez por la detallada descripción etimológica que realiza en torno a este término empleado por Bourdieu:

El *nómos* es opuesto a la *physis* como lo artificial se opone a lo que constituye un principio espontáneo de acción. Pero sin embargo, lo que es *nómos*, puede volverse *physis* por el uso o la costumbre prolongada. El origen de la palabra nos envía al verbo *nemo*, cuyo sentido originario es “atribuir”, “repartir según el uso o la conveniencia”, “hacer una atribución regular, sea de comida o de riqueza”. El *nómos* es entonces un principio de división, de distribución. Sin embargo se opone a los verbos *daiomai* o *dateomai*, referidos también al dar, distribuir, porque *nemo* incluye la noción de conveniencia o regla arbitraria, de donde proviene un sentido derivado “creer, reconocer como verdadero”. Aquí aparece el uso que Pierre Bourdieu hace de *nómos* como principio arbitrario de visión y de división de lo social. Es más, *nómos*, en el sentido de ley, puede ser opuesto a *thesmós*, la ley escrita. Es decir, se trata de un principio de distribución, de visión y división que es implícito, como una regla incorporada, que tiene carácter de ley no escrita, no objetivada, no promulgada, sobrentendida. [...] Estas pretensiones nos permiten comprender que la ley del campo es una *ley insita*, es decir, sobre entendida, implícita por incorporada, porque se funda más bien sobre la creencia que sobre la convención, aun cuando sea en el fondo convencional, es decir, arbitraria. Aun en el caso de estar formulada, no se fundará sino sobre la creencia, ya que forma parte de la *illusio*, del hecho de que se está en juego, y que se cree en el juego: se trata de un suelo implícito sobre el cual se camina<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>86</sup> Martínez, Teresa, *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica* p. 266.

Debido a que se trata de esquemas compartidos permiten la comunicación, el juego, el conocimiento y el reconocimiento. Pero no por ser esquemas comunes se trata de esquemas *a priori* o “naturales” a los hombres, su fundamento es plenamente arbitrario, por lo que su génesis es social.

Como indica Honneth, Bourdieu retoma los planteamientos de Marcel Mauss y Emile Durkheim sobre los “esquemas de clasificación” para sustentar esta idea en su propia teoría.

#### II.4 La génesis social de los esquemas de clasificación.

En el trabajo de investigación coescrito con Abdelmalek Sayad, titulado *El desarraigo* (1964), se pueden apreciar las experiencias de Bourdieu durante su estancia en Argelia. Durante sus investigaciones etnográficas, Bourdieu tiene la oportunidad de ser testigo del desmantelamiento social de los esquemas de percepción tradicionales de los pueblos argelinos al confrontarse a la nueva organización capitalista del mundo impuesta por los colonos franceses. Bajo la Bandera de la paz y el establecimiento de un sistema jurídico, que permitiera una economía de libre mercado basada en la propiedad privada, el gobierno francés, establece asentamientos de comunidades argelinas que modifican la construcción de las comunidades originales y altera sus principios de organización común.

Las imposiciones francesas consiguieron anular las posibilidades de acción de los argelinos en el nuevo sistema, favoreciendo a los colonos gracias al montaje de una nueva configuración del espacio y del tiempo acorde a la práctica francesa. Dentro de este nuevo

sistema, los argelinos se veían desprovistos de herramientas simbólicas para actuar efectivamente<sup>87</sup>, lo cual los convirtió en excluidos e inadaptados en su propio país.

El énfasis del estudio de Bourdieu se coloca en las nociones de tiempo y espacio que, a causa del desplazamiento de los argelinos, obvia cómo, semejantes categorías que no se perciben ni se construyen universalmente. Estas observaciones y críticas al olvido de la formación de las estructuras y esquemas necesarios para la competencia<sup>88</sup> económica, se desplegaron con mayor rigor teórico cuarenta años después en *Las estructuras sociales de la economía* y en *Meditaciones pascalianas*.

En estos textos, Bourdieu critica a los teóricos de la ciencia económica al concebir los principios de su teoría como conceptos a-históricos. Construyendo teóricamente humanos “naturalmente” capaces de actuar según lo conciben las leyes económicas, evitando u olvidando preguntarse por las condiciones de posibilidad de la formación de tales capacidades.

Las nociones dispares entre argelinos y franceses con respecto al tiempo y al espacio hacen referencia a lo que Bourdieu denomina “esquemas de percepción”. Esta idea es una continuación del pensamiento elaborado por Marcel Mauss y Emile Durkheim en su trabajo titulado *Sobre de algunas formas primitivas de clasificación*, publicado en *Année Sociologique*, en 1902.

En este estudio, ambos autores tratan de comprobar como las formas “elementales de clasificación” que los individuos emplean para organizar el mundo, contrario al pensamiento

---

<sup>87</sup> Ver Martínez, Teresa, *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de una práctica sociológica (del estructuralismo genético a la sociología reflexiva)*, 2006.

<sup>88</sup> Competencia en el sentido de posibilidad y capacidad de actuar, significado íntimamente ligado al de potencia.

kantiano, no se pueden fundamentar en categorías *a priori*, comunes a todos los hombres, sino que se construyen socialmente.

Tal presupuesto se sustenta en la observación antropológica que ambos pensadores encuentran en el hecho de que no todas las sociedades cuentan con las mismas formas de clasificación y medición del mundo. También aparece claro a ambos, principalmente para Durkheim -quien elabora esta hipótesis más adelante en su sociología de la educación-, que dichos esquemas de clasificación, para que funcionen como tal, deben ser transmitidos e inculcados en los individuos. De esta manera, existe en toda sociedad, un trabajo grupal para llevar a cabo el proceso de instrucción de dichos esquemas.

Durkheim y Mauss buscan, en este texto conjunto, las formas básicas que configuran en las sociedades los principios de clasificación elementales. Realizan este trabajo comparando las formas de organización social de los pueblos originarios de Australia y de América del Norte. Con base a sus hallazgos explican cómo la naturaleza es organizada por estos pueblos en relación a la organización y agrupamiento de la comunidad, un ejemplo claro está dado por el sistema totémico: “El totemismo es, en cierta manera, el agrupamiento de los humanos en clanes que obedecen a los objetos naturales (especies totémicas asociadas, es también inversamente, un agrupamiento de los objetos naturales que obedece a los agrupamientos sociales)”.

De esto se puede comprender cómo “la organización de las cosas y del entorno de los hombres es presidida por la organización social de las relaciones entre las cosas. Así, no son los parecidos o las diferencias entre las cosas percibidos como tal los que los clasifican en grupos, sino la relación de las cosas con la organización del grupo y de las jerarquías sociales

de éste, desde las que se toman el principio organizador”<sup>89</sup>. Tal principio, siempre está marcado relacionamente por el grupo que lo implanta y lo impone como génesis de sus esquemas clasificadores.

Las representaciones que se conforman a partir de semejante sistema de clasificación siempre están referidas, en primera instancia, a la organización del grupo, el que a su vez, se posiciona en el centro del mundo y a partir de estas dis-posiciones y organizaciones, se conoce y reconoce como grupo. Durkheim cita el trabajo de Fison para remarcar esta idea, cuando dice: “El salvaje sudaustraliano considera al universo como la gran tribu a una de cuyas divisiones pertenece, y a todas las cosas, animadas o inanimadas que pertenecen a su grupo como parte del cuerpo, del que él mismo forma parte. Todas son por completo parte de él mismo”<sup>90</sup>. De esto se concluye que el punto de referencia central desde el cual se jerarquiza el mundo es el propio grupo.

El problema de las categorías se refiere -tanto en Durkheim como en Bourdieu- a las categorías del conocimiento en el sentido kantiano como “formas funciones o nociones fundamentales del entendimiento”. Lo cual implica que se trata de formas elementales o principios fundamentales para la formación del conocimiento. De ahí la insistencia de ambos por comenzar por las nociones de tiempo y espacio, para entonces, a partir de ellas, seguir con las demás categorías que posibilitan el conocimiento. Esto con la intención de poner en duda su carácter *a priori* al reintroducirlas en la historia y situarlas en su génesis y configuración social.

---

<sup>89</sup> Martínez, Teresa, *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de una práctica sociológica (del estructuralismo genético a la sociología reflexiva)*, p. 182.

<sup>90</sup> Durkheim, Emile, Mauss, M. *Sobre algunas formas primitivas de clasificación: contribución al estudio de las clasificaciones colectivas*, p. 39.

De esta forma, Durkheim propone una “nueva vía”<sup>91</sup> para pensar la génesis y formación o los límites de las categorías del conocimiento, no solo de las sociedades primitivas, sino también de la sociedad moderna.

Incluso ideas tan abstractas como las de tiempo o de espacio están a cada momento de su historia, en estrecha relación con la organización social correspondiente. El mismo método podría ayudar igualmente a comprender la manera como se han formado las ideas de causa, de sustancia, las distintas formas de razonamiento, etc. Todas estas cuestiones, que metafísicos y psicólogos esgrimen desde hace tanto, serán por fin liberadas de las inútiles recurrencias que las mantienen rezagadas, el día en que sean planteadas en términos sociológicos. He aquí, cuando menos, una nueva vía que merece intentarse<sup>92</sup>.

Durkheim tiene en mente el lenguaje como principio a partir del cual se conoce. Los esquemas de clasificación deben de ser compartidos socialmente para que, como el lenguaje, puedan servir como medio de organización social. De la misma forma en que los conceptos son adquiridos por los individuos a través del lenguaje, los esquemas de clasificación son el principio de un conocimiento heredado. El aspecto “impersonal” del concepto faculta la comprensión del mundo y posibilita la comunicación. Es a través del lenguaje, que se recibe de generación en generación un conjunto de “saberes” o experiencias pasadas por el grupo, las cuales se condensan en los conceptos que se transmiten. Estos, se introducen en los individuos por la lengua otorgándoles a todos un saber “común” del mundo, preformado en la historia del grupo.

El lenguaje posibilita el conocimiento del mundo y la relación con éste a partir de la organización que establece sobre el entorno. Marca el ritmo y orden de la cotidianidad, clasifica a los sujetos, los distingue y los distribuye, siempre gracias a conceptos relacionales

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>92</sup> Durkheim, Emile, Mauss, M. *Sobre algunas formas primitivas de clasificación: contribución al estudio de las clasificaciones colectivas*, p. 103.

que obtienen su significado del conjunto del sistema de la lengua. Por lo que pensar un objeto o una cosa, es percibirla siempre dentro de un sistema o situarla dentro de un conjunto.

Al igual que la lengua, los esquemas de clasificación son “impersonales”. Construidos a partir de la experiencia pasada del grupo, los cuales se heredan como saber común para la elaboración de las nuevas experiencias. Para Bourdieu las categorías que permiten esta organización del mundo, no se limitan, al plano cognitivo, sino que lo abarcan todo, hacen referencia a la vida del grupo, a la organización del espacio que éste ocupa, a los ritmos y ritos de la vida, a las sensaciones, emociones y percepciones del grupo.

En parte, Bourdieu está pensando al igual que Durkheim en la lengua como principio de posibilidad del comprender y aprehender el mundo, sin embargo él amplía la comunicación a todas las prácticas, no se limita al estudio de la lengua, también observa las formas de actuar, el consumo, las formas de vestirse y de emplear el tiempo, todo implica un mensaje dispuesto para quien ha interiorizado las clasificaciones simbólicas según las cuales se puede leer<sup>93</sup>.

Al no establecer el principio de “clasificación” de las cosas en una capacidad *a priori* propia de cada hombre y colocarlo en una generación colectiva, Bourdieu no pretende extirparlo de su objetividad sino “fundar la génesis en las categorías en la historia”<sup>94</sup>. Al respecto escribe:

estas estructuras cognitivas son formas históricamente constituidas, por lo tanto arbitrarias, en el sentido saussuriano, convencionales, ex instituto, como decía Leibniz, cuya génesis social se puede reconstruir. Y se puede, generalizando la hipótesis durkheimiana según la cual las `formas de clasificación´ que los primitivos aplican al mundo son fruto de la incorporación de las estructuras de los grupos en los que están insertos [...] <sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Vid. Martínez, Teresa, *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de una práctica sociológica (del estructuralismo genético a la sociología reflexiva)*, p. 182.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>95</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 116.

Ahora bien, el carácter arbitrario de las estructuras de clasificación no afecta su objetividad, hay que recordar que tanto Durkheim como Bourdieu están influenciados por Kant y comparten su optimismo por la posibilidad de la razón. Su insistencia en el carácter arbitrario de las categorías es para extirparles lo trascendental y fundarlas en la sociedad.

A su vez, esta primera distinción arbitraria es necesaria como fundamento de todo conocimiento posible. Los signos pueden ser arbitrarios, más para Durkheim y Bourdieu no es arbitrario que haya signos. Dicho de otra manera, se necesita una primera marca para poder andar sobre ella, es indispensable hacer distinciones y hacerlas comunes para poder comunicarse, entenderse, organizarse y comenzar a conocer el mundo. De lo que se trata es de explicitar como las diferencias son necesarias para conocer y reconocer. De esta manera, las relaciones de poder y dominación no están inscritas en el hecho de distinguir y diferenciar las cosas en el mundo, están en el olvido de la arbitrariedad a partir de la cual se ordena. La dominación y la violencia simbólica son producto de una hipocresía colectiva que anula y olvida la historia al naturalizar sus productos. Las desigualdades y las injusticias, no parten de la diferenciación sino del desconocimiento del principio social e histórico del que esta diferencia es resultado.

### *Balance provisorio*

Los campos son espacios sociales en los que se impone un punto de vista o punto de visión y división del mundo particular a través de un principio arbitrario. Gracias a esta primera división se pueden elaborar estructuras de conocimiento compartidas por los agentes que se crean a sí mismos al crear dichos esquemas de percepción del mundo. Esto se debe a que

dicha clasificación no solo se refiere al mundo sino también a la posición y jerarquía que los sujetos y su grupo tienen en relación al mundo. A partir de este esquema de clasificación se posibilita la aprehensión y el conocimiento del mundo, a la vez se juzga y valoran las cosas del mundo.

La aceptación de los principios de división establecidos por el campo es o que posibilita la conformación del mismo. También es requisito necesario para pertenecer al campo -o mejor dicho, para jugar dentro del campo-, conocer dichos esquemas. Éstos se interiorizan en la práctica y configuran los *habitus* que se forman en determinado grupo y conforman este campo.

Ahora bien, debido a que estos esquemas son creados socialmente, existen tantos puntos de vista como campos. En un mundo conformado por una multiplicidad de campos, las estructuras o esquemas interiorizados por un agente, no siempre encuadrarán a la perfección con las estructuras externas a las que el agente se confronte a lo largo de su trayectoria.

#### II.5 Encuadre y desencuadre entre las estructuras externas e internas. La complicidad ontológica entre *habitus* y campo.

El sentido práctico resulta exitoso cuando las estructuras que conforman su *habitus* son similares a las estructuras objetivas en las que el agente busca injerir. El encuadre entre estructuras objetivas y las subjetivas es solamente un caso de entre los posibles. Si las estructuras objetivas son diferentes a las que interiorizó el *habitus* a través de su historia personal (trayectoria), este se ve en una crisis dentro del campo que le es ajeno a sus formas.

El hecho de que las respuestas que engendra el *habitus* sin cálculo ni propósito (sentido práctico) parezcan, las más de las veces, adecuadas, coherentes e inmediatamente inteligibles, no ha de llevar a convertirlos en una especie de instinto infalible, capaz de producir al instante milagrosas respuestas ajustadas a todas las situaciones. La concordancia anticipada entre el *habitus* a las condiciones objetivas es un caso particular, particularmente frecuente, sin duda (en los universos que son familiares), pero que no hay que universalizar<sup>96</sup>.

Esta experiencia del mundo, donde “todo parece evidente” supone de antemano la concordancia entre las estructuras externas y las estructuras internas. Dicha coincidencia desaparece cuando el agente se enfrenta a universos ajenos o exóticos, campos que el *habitus* no puede leer, en los que no posee el capital adecuado y, por lo tanto, en los que no puede actuar efectivamente o ser reconocido.

Pensar que siempre ocurre esta concordancia entre *habitus* y campo, como aclara Bourdieu, es falso. En crisis históricas, conquistas, colonizaciones, y momentos de ruptura entre generaciones, se pueden observar varios casos de desfase entre los *habitus* de los agentes y las nuevas condiciones objetivas a las que se enfrentan. La mayor parte de los primeros trabajos de Bourdieu se pueden leer como la interpretación de estos desajustes. Algunos ejemplos que pueden ilustrar esta situación en los trabajos etnográficos de Bourdieu son: el caso de los campos de kabalias en Argelia y los solteros en Béarn.

La adaptación de un agente a su entorno requiere de práctica dentro de éste, el *habitus* se conforma en la práctica por lo que también se conforma en el tiempo de la práctica. La readaptación o reajuste de un *habitus* es posible porque este está en constante acción y confrontación con su medio. Como se estableció con anterioridad, el *habitus* no es determinante, no es un destino, no está dado de una vez y para siempre, se trata más bien de la acumulación de experiencias dirigidas al entorno social. Sin embargo, esta readaptación a

---

<sup>96</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 209.

los cambios siempre presenta un desfase temporal. La adaptación, no es instantánea, requiere de tiempo (tiempo de práctica) esto explica por qué el *habitus* primario tiene un mayor peso en los agentes y marca sus trayectorias.

Con respecto a esta adaptación y readaptación de los *habitus*, Bourdieu escribe:

Los *habitus* cambian sin cesar en función de las experiencias nuevas. Las disposiciones están sometidas a una especie de revisión permanente, pero que nunca es radical, porque se lleva a cabo a partir de las premisas instituidas en el estado anterior. Se caracterizan por una combinación de constancia y variación que cambia según los individuos y su grado de agilidad o rigidez: si, recuperando la distinción de Piaget a propósito de la inteligencia, la adaptación se impone demasiado, surgen *habitus* rígidos, cerrados sobre sí mismos y demasiado integrados (como ocurre con los ancianos); si lo que se impone es la acomodación, el *habitus* se disuelve en el oportunismo de una especie de *mens momentánea* y es incapaz de conectar con el mundo y tener un sentimiento integrado de sí mismo. [...] En situaciones de crisis o cambio drástico, y, en particular, las que se observan en los casos de contactos de civilización relacionados con la situación colonial o los desplazamientos muy rápidos en el espacio social, los agentes tienen, a menudo, dificultades para mantener unidas las disposiciones asociadas a estados o etapas diferentes, y algunos, con frecuencia los que, precisamente, estaban mejor adaptados al estado anterior del juego, tienen dificultades para ajustarse al nuevo orden establecido: sus disposiciones se vuelven disfuncionales, y los esfuerzos que pueden hacer para perpetuarlas contribuyen a hundirlos más profundamente en el fracaso<sup>97</sup>.

## II.6 La estrategia como *conatus* y auto-perpetuación.

Si, como se ha argumentado, el éxito de las estrategias empleadas por un agente en un espacio social dependen de la coherencia entre su *habitus* y el campo respectivo en el que actúa, se puede comprender el interés del actor por reproducir las estructuras objetivas o los campos a los cuales su *habitus* se adecua, o mejor dicho, en los que posee un capital y una posición, en otras palabras, en los campos en los que existe como lo que es.

El *habitus* como sistema de disposiciones a ser y hacer es una potencialidad, un deseo de ser que, en cierto modo, trata de crear las condiciones más favorables para lo que es. Salvo un trastorno de consideración (un cambio de posición, por ejemplo), las condiciones de su

---

<sup>97</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 212.

formación son también las de su realización. Pero, en cualquier caso, el agente hace todo lo que está en su mano para posibilitar la actualización de las potencialidades de que está dotado su cuerpo en forma de capacidades y disposiciones moldeadas por unas condiciones de existencia. Y muchos comportamientos pueden comprenderse como esfuerzos para mantener o producir un estado de mundo social o un campo que sea capaz de ofrecer a tal o cual disposición adquirida –el conocimiento de una lengua muerta, por ejemplo- las posibilidades y la ocasión de actualizarse. Constituye éste uno de los principios mayores (con los medios de realización disponibles) de las elecciones cotidianas en medios de realización disponibles) de las elecciones cotidianas en materia de objetos o personas: impulsado por las simpatías y las antipatías, los afectos y las aversiones, los gustos y las repulsiones, uno se hace un entorno en el que se siente en casa y donde puede llevar a cabo esa realización plena del deseo de ser que se identifica con la felicidad<sup>98</sup>.

Dicho interés por mantener en el tiempo las formas acordes a sí o perpetuar las estructuras de las que es producto -como se había establecido en el primer capítulo- es un interés compartido por todos los agentes pertenecientes a un campo. De esta relación de dependencia mutua se puede concluir cómo es posible que los agentes de un campo no puedan más que otorgar reconocimiento positivo a todos aquellos que se someten a las formas y reglas implícitas y explícitas del campo, pues el avance de dichos esquemas o su perpetuación implica la perpetuación propia.

De igual forma se observa cómo todos los que se encuentran invertidos en un campo pelean por el campo y aceptan su respectiva *illusio*. Se sacrifican y reconocen a quienes se sacrifican por el campo, pues su *habitus*, su forma de ser, su disposición hasta entonces adquirida y el lugar de donde obtienen su valor y reconocimiento, o su posición en la sociedad que les permite justificarse como son, dependen de la perpetuación del campo que sostiene dichas formas de reconocimiento.

Se puede hablar entonces, no solamente de una forma de *conatus* en el campo, que busca la perpetuación del propio campo, sino también de uno en el *habitus*, el cual busca la

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 197

perpetuación de las formas y estructuras que le permiten su justificación de ser como es, aquellas estructuras que le garantizan el valor de sus inversiones producto de las pre-visiones de su *habitus*.

Consecuentemente, se puede observar dos tipos de intereses en los agentes, unos “genéricos”, que hacen referencia a la *illusio* convertida en *collusio*, por lo que son compartidos por todos los agentes de un campo. Y otros “específicos” relacionados a la posición de los agentes en el campo, estos intereses pueden estar enfocados a cambiar las reglas del campo o a acumular capital para mejorar su posición dentro del mismo. Sin embargo, el segundo tipo de interés se puede considerar parte del primero. La apuesta por mejorar la condición propia en el campo, está aparejada a la creencia en campo y el valor de sus productos. Se trata por lo tanto, de una apuesta del agente por el campo, así como un reconocimiento del valor de este.

### III. El capital simbólico como reconocimiento social relacional.

#### III. 1 La distinción relacional como el principio de posibilidad del reconocimiento.

Para obtener reconocimiento se debe de partir de la posibilidad de ser distinguido y tal distinción solo es posible en relación a otros puntos o posiciones dentro de un campo. Para existir como sujeto, es preciso diferenciarse, en palabras de Bourdieu: “existir en un espacio, ser un punto, un individuo en un espacio, significa diferir, ser diferente”<sup>99</sup>. Sin embargo, ésta diferencia tiene que partir de un ámbito común o un trasfondo compartido.

Para aclarar lo anterior es necesario recordar la definición de campo expuesta en el capítulo anterior. El campo es un sistema de posiciones relacionales en constante fuerza dinámica. Bourdieu lo describe como

un espacio pluri-dimensional de posiciones tal que toda posición actual puede ser definida en función de un sistema pluri-dimensional de coordenadas cuyos valores corresponden a los de las diferentes variables pertinentes: los agentes se distribuyen en él en una primera dimensión, según el volumen global del capital que poseen y, en una segunda, según la composición de su capital; es decir según el peso relativo de las diferentes especies en el conjunto de sus posesiones<sup>100</sup>.

Su carácter relacional se observa claramente porque toda posición dentro del campo se define en relación a las demás, por lo tanto, el apuntar a una, implica siempre la referencia

---

<sup>99</sup> Pierre, Bourdieu, *Razones prácticas*, p. 21.

<sup>100</sup> Pierre Bourdieu, “El espacio social y la ‘génesis’ de las clases”, en *Espacios*, 1985, p.2.

al sistema de relaciones en el cual está inserta. Se pueden pensar las posiciones dentro de los campos como un espacio de coordenadas definidas relacionamente, las cuales ejercen una fuerza o tensión entre ellas.

La posición está dada, para su estudio sociológico, por la cantidad de capital y el tipo de capital que el agente posee. Como se ha desarrollado, el capital es la recompensa por la que se juega y al mismo tiempo un poder dentro del campo. Se trata, de una cierta capacidad para injerir y actuar en un campo, poder influir en él en determinado momento, alterado la distribución de capital, o lo que es lo mismo, las relaciones de fuerza dentro del campo. En otras palabras, Bourdieu compara el capital con la masa o un peso en un campo de fuerzas. De esta manera, el poseer capital implica existir en un campo (tener un peso, una relevancia) y existir en un campo es existir en un espacio social.

Una característica importante a considerar con respecto a la definición de este concepto es que el capital solamente existe dentro de un campo o en tanto que un campo lo crea y sustenta. La razón para esto es porque el valor de una especie de capital depende de la existencia de un juego donde tal competencia pueda ser empleada y sea deseada.

Bourdieu define el capital como:

aquello que es eficaz en un campo determinado, tanto a modo de arma como de asunto en juego para producir la contienda. Permite a los poseedores disponer de un poder, una influencia, y por tanto existir en el campo, ser tomados en consideración, estar dentro<sup>101</sup>.

Una segunda característica del capital es que su valor, debido a que está dado de forma relacional, depende de que exista una distribución desigual de éste para que genere una distinción entre los agentes.

---

<sup>101</sup> Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc, *Una invitación a la sociología reflexiva*, p. 152.

El campo mismo existe y sustenta el capital en tanto que propone un juego de distinciones y por lo tanto de fuerzas en tensión. Este juego solo se puede dar si hay una distribución desigual del capital. Tal distribución desigual –*nómos*– es el principio del valor del capital y por lo tanto de constitución del campo.

El empleo del término “capital” puede deberse<sup>102</sup> a que su valor está dado por su escasez o su rareza, lo cual posibilita el juego que plantea el acumularlo. El valor del capital, por lo tanto, no es sustancial –dado de una vez por todas– sino relacional. Es debido a su carácter distintivo que los sujetos buscan acumularlo. Si el capital fuera una sustancia y no un accidente, no se podría perder, devaluar o acumular. Poseerlo no implicaría una forma de distinción por lo que se perdería el interés de luchar por conseguirlo y mantenerlo.

La distribución desigual del capital es lo que genera el juego, éste pone el sentido de la acción o el sentido de la apuesta, la inversión y los envites del campo, llena a los agentes, partícipes en dicho juego, de sentido. Debe de poderse ganar o perder algo para que exista un interés en el juego.

Sin esta distribución desigual, no habría distinción, y sin el cambio constante en la distribución, no habría juego, por lo que no habría sentido en el actuar de los actores. Como dice Pascal; la caza es tanto o más importante que la presa, o, en palabras del filósofo francés; “jamás las cosas sino la búsqueda de las cosas”<sup>103</sup>.

Por lo tanto, el sentido de la acción consiste en distinguirse, porque distinguirse es lo que permite al agente existir en un campo, ser juzgado, estar dentro del juego, valer. Es lo

---

<sup>102</sup> Aunado a la referencia original de Bourdieu a la teoría económica de Karl Marx.

<sup>103</sup> Blaise, Pascal, *Pensamientos*, p. 48.

que llena de sentido la existencia, por ende, es lo que da sentido al actuar. De esta manera, para explicar que

todos los campos son espacio de rivalidades y conflictos, no hace falta invocar una “naturaleza humana” egoísta o agresiva, o vaya usted a saber que “voluntad de poder”: además de la inversión en las apuestas que define la pertenencia al juego y que, común a todos los jugadores, los opone y los implica en la competencia, es la propia estructura del campo, es decir, la estructura de la distribución desigual de las diferentes especies de capital, la que, al engendrar la excepcionalidad de determinadas posiciones y los beneficios correspondientes, propicia las estrategias que tienden a destruir o reducir esa excepcionalidad, mediante la apropiación de las posiciones excepcionales, o a conservarla, mediante la defensa de esas posiciones<sup>104</sup>.

Debido a esta relación de dependencia mutua de todas las posiciones para definirse y de la necesidad de movimiento proporcionado por esta tensión entre las fuerzas, es que un campo nunca puede cerrarse al cambio y comenzar a funcionar como un aparato.

En palabras de Bourdieu:

bajo las condiciones históricas, que deben ser examinadas empíricamente, un campo puede comenzar a funcionar como un aparato. Cuando los dominantes se las ingenian para aplastar y anular la resistencia y las reacciones de los dominados, cuando todos los movimientos van exclusivamente de arriba hacia abajo, los efectos de la dominación son tales que la lucha y la dialéctica constitutivas del campo cesan. Hay historia sólo en la medida en que la gente se rebela, resiste, actúa. Las instituciones totales –asilos, prisiones, campos de concentración – o los Estado dictatoriales son intentos de instituir un fin de la historia. De manera que los aparatos representan un caso límite, lo que podríamos considerar un estado patológico de los campos. Pero tal límite nunca se alcanza realmente, ni siquiera bajo los regímenes “totalitarios” más opresivos<sup>105</sup>.

El cambio en el sistema de posiciones relacionales se da gracias a la lucha constante que se crea entre las fuerzas que constituyen un campo y entre los mismos campos. “Con

---

<sup>104</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p.241.

<sup>105</sup> Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc. *Una invitación a la sociología reflexiva*, p. 157.

Marx y contra Marx”<sup>106</sup>, Bourdieu retoma la idea de la lucha como el motor de la historia. Sin embargo, para Marx, la historia es la historia de la lucha de clases y para Bourdieu, la lucha es un factor intrínseco a la existencia de cualquier diferencia o relación significativa (posición y oposición en el campo). La lucha, por lo tanto, es perpetua en la teoría de Bourdieu debido a la filosofía en la que se sustenta. Al igual que para Marx, la lucha produce la historia, sin embargo, para el sociólogo francés no se puede concebir un fin de la historia, pues para Bourdieu éste representaría el fin del sentido.

### III.2 Evolución del concepto de capital simbólico dentro de la obra de Pierre Bourdieu

Tempranamente en el pensamiento de Bourdieu, el capital simbólico constituye un recurso conceptual forjado con el objetivo de balancear la fuerte tendencia materialista, inclinada a explicar el actuar, únicamente en relación a las condiciones materiales responsables de facultarlo y motivarlo. De esta manera, el capital simbólico es concebido por Bourdieu, como un recurso teórico-metodológico para demostrar empíricamente la importancia que juegan ciertos elementos sociales (no estrictamente económicos como lo son el honor, el prestigio y las relaciones de parentesco) al tratar de comprender la acción, sus medios y fines.

---

<sup>106</sup> Aquí, se hace referencia al comentario de Bourdieu en *Cosas dichas*, donde habla sobre su relación con los pensadores que le preceden: "He recordado a menudo, especialmente a propósito de mi relación con Max Weber, que se puede pensar con un pensador contra ese pensador. [...] Decir que se puede pensar a la vez con y contra un pensador es contradecir radicalmente la lógica clasificatoria en la cual se tiene costumbre –casi en todas partes, ay, pero sobre todo en Francia- de pensar la relación con los pensamientos del pasado. Por Marx como decía Althusser, o contra Marx. Pienso que se puede pensar con Marx contra Marx o con Durkheim contra Durkheim, y también, seguramente, con Marx y Durkheim contra Weber, y recíprocamente. Es así como marcha la ciencia" en "Espacio social y poder simbólico", en: Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, pp.127-142.

Al igual que el resto de los conceptos de Bourdieu, el capital simbólico es una herramienta de análisis empírico, por lo que a través de su empleo en las diversas investigaciones conducidas por él, éste se reformula y adecua a las exigencias planteadas por cada nueva problemática social que el sociólogo procura analizar o explicar a partir de su modelo.

Se puede observar una primera reformulación al concepto de capital simbólico en el texto *Razones prácticas*, escrito en 1994. A partir de las ideas desarrolladas en sus investigaciones previas a este trabajo, el capital simbólico deja de ser concebido por el sociólogo francés como una fuerza adicional o suplementaria a considerar en la comprensión de los móviles y recursos del agente para convertirse en una energía simbólica, característica de todo tipo de capital.

En este punto del pensamiento de Bourdieu, este tipo de capital, puede dejar de considerarse a la par de los otros capitales, para convertirse en una fuerza (similar a un poder mágico) fundamental o nuclear para la comprensión del actuar.

En el texto mencionado, se define el capital simbólico como:

cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es *percibida* por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten *conocerla (distinguirlo) y reconocerla*, conferirle algún valor. [...] Más exactamente, es la forma que adquiere cualquier tipo de capital cuando es percibido a través de unas categorías de percepción que son fruto de la incorporación de las divisiones o de las oposiciones inscritas en la estructura de la distribución de esta especie de capital (por ejemplo fuerte/débil, grande/pequeño, rico/pobre, culto/inculto, etc.)<sup>107</sup>.

El capital simbólico se convierte, de esta manera, en una propiedad de los demás tipos de capitales, la cual, los embiste de su fuerza o efectividad social para existir como objetos de deseo y capacidades para injerir eficazmente en el mundo social. El capital simbólico

---

<sup>107</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 108.

obtiene su fuerza social de los esquemas de percepción interiorizados en los *habitus*, debido a que se trata de una cualidad percibida y conocida y por lo tanto, reconocida.

Más adelante, en su libro *Meditaciones pascalianas*, el capital simbólico funciona como un efecto o poder que se expresa a través de los demás capitales producidos en cada campo. Su existencia depende de otros capitales, pues a través de ellos se manifiesta.

Al respecto, Bourdieu escribe en este texto:

toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grados) a funcionar como capital simbólico (de modo tal que tal vez valdría más hablar, en rigor, de efectos simbólicos del capital) cuando obtiene un reconocimiento explícito o práctico, el de un *habitus estructurado según las mismas estructuras* que el espacio en el que se ha engendrado. En otras palabras, el capital simbólico (el honor masculino de las sociedades mediterráneas, la honorabilidad del notable o el mandarín chino, el prestigio del escritor famoso, etcétera) no es una especie particular de capital, sino aquello en lo que se convierte cualquier especie de capital cuando no es reconocida en tanto que capital, es decir, en tanto que fuerza, poder o capacidad de explotación (actual o potencial) y, por lo tanto, reconocida como legítima. Más precisamente, el capital existe y actúa como capital simbólico (proporcionando beneficios, como expresa, por ejemplo, el aserto-precepto *honesty is the best policy*) en la relación con un *habitus* predispuesto a percibirlo como signo y como signo de importancia, es decir, a conocerlo y reconocerlo en función de estructuras cognitivas aptas y propensas a otorgarle el reconocimiento porque concuerdan con lo que es. Fruto de la transfiguración de una relación de fuerza en relación de sentido, el capital simbólico saca de la insignificancia en cuanto carencia de importancia y sentido<sup>108</sup>.

El capital simbólico es el recurso por excelencia para la definición del sentido del actuar. A su vez, se trata de una fuerza de consagración individual que permite -a quien lo posee-, otorgarlo y definirlo.

Bourdieu emplea el honor como ejemplo típico de una forma o expresión del capital simbólico. En las sociedades pre-capitalistas, el honor solamente existe a través de la percepción que los agentes se hacen de él. Este tipo de capital se expresa en la reputación, es decir, en la representación que los sujetos pertenecientes a un grupo se hacen de los demás

---

<sup>108</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 319.

sujetos (pertenecientes o no al mismo grupo) a partir de los esquemas de clasificación y valoración que sustentan y comparten todos los agentes que conforman dicho grupo<sup>109</sup>.

El capital simbólico es una propiedad que, en cuanto es reconocida, otorga un poder legítimo para hacer y decir lo que debe de ser. Haciendo referencia a las formas de legitimidad propuestas por Max Weber, “el capital simbólico sería otro modo de designar lo que él denominó como carisma”<sup>110</sup>, pero no considerándolo una forma de poder particular, sino pensándolo como una dimensión –necesaria- y condición de posibilidad de todo tipo de poder legítimo, esto es simbólico, oculto en su calidad de poder, pues:

otro nombre de la legitimidad, producto del reconocimiento, o del desconocimiento, o de la creencia, se define por el desconocimiento del crédito que ella otorga a su objeto, nobleza, crédito, notoriedad, prestigio, reputación, honor, renombre, o incluso don, talento, inteligencia, cultura, distinción, gusto, proyecciones de la creencia colectiva que la creencia cree descubrir en la naturaleza de sus objetos<sup>111</sup>.

### III.3 Dominación simbólica y violencia simbólica.

El capital simbólico es *capacidad de conocer y reconocer*, la cual se basa en el poder de ser conocido y reconocido. En palabras de Bourdieu:

contar con el conocimiento y el reconocimiento significa también tener el poder de reconocer, consagrar, decir, con éxito, lo que merece ser conocido y reconocido, y, más generalmente, de decir lo que es, o mejor aún, en qué consiste lo que es, qué hay que pensar de lo que es, mediante un decir (o un predecir) performativo capaz de hacer que lo dicho sea conforme al decir [...]<sup>112</sup>.

Dicha capacidad se funda en el encuadre de las estructuras objetivas y las estructuras interiorizadas o subjetivas, producto de la relación dialéctica constitutiva entre *habitus* y

---

<sup>109</sup> Vid. Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 108.

<sup>110</sup> Bourdieu, Pierre, *Las estrategias de reproducción social*, p. 209.

<sup>111</sup> *Loc. cit.*

<sup>112</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 319.

campos. A partir de este encuadre es que Bourdieu piensa las formas de dominación y violencia simbólica, como la aceptación del orden de las cosas a través de la simple relación de “familiaridad” con ellas.

Para explicar las relaciones de dominación e injusticias sociales, Bourdieu regresa a la teoría del intercambio de dones de Marcel Mauss y Levi-Strauss, desde la cual, como se indicó en esta investigación, Bourdieu concibe los intercambios como el principio de toda comunión y solidaridad.

Los intercambios simbólicos, funcionan como un verdadero *mercado*, el cual consiste en una economía de verdades dobles en la que es importante negar y ocultar lo que se hace para poder otorgarle un poder simbólico. El obsequio se debe de percibir siempre como gratuito y generoso, de allí el intervalo de tiempo que hay que respetar entre el obsequio y el contra-obsequio. También, es importante ocultar o negar el “precio” que el obsequio tiene, esto para poder negar cuantitativamente su devolución como objeto y convertirlo en un símbolo capaz de funcionar como capital simbólico.

Al respecto, escribe Bourdieu:

Se posee para dar. Se es rico para dar a los pobres, como dicen los kabilas. Forma ejemplar de denegación: porque se posee también dando (un don que no es restituido crea un lazo durable, una obligación, limitando la libertad del deudor que está condenado a una actitud pacífica, cooperativa, prudente); porque en ausencia de toda garantía jurídica y de toda fuerza de coerción externa, una de las únicas maneras de “mantener sujeto a alguien” de manera duradera consiste en hacer durar una relación asimétrica tal como la deuda: porque la única posesión reconocida, legítima, es la que una se asegura desposeyéndose de ella, es decir, la obligación, el reconocimiento, el prestigio o la fidelidad personal<sup>113</sup>.

Estas verdades dobles, ocultas, sólo son posibles y existen gracias a una “especie de *self-deception* individual que se sostiene a través de una *self-deception* colectiva cuyo

---

<sup>113</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 70.

fundamento está inscrito en las estructuras objetivas y en las estructuras mentales, excluyendo la posibilidad de pensar y de obrar de otro modo”<sup>114</sup>. Por lo anterior, para que la fuerza simbólica funcione, los agentes inmersos en el intercambio deben de contar con formas de percepción y apreciación de los obsequios que reciben, las cuales han sido interiorizadas en la práctica y corresponden, las más de las veces, a las estructuras objetivas o a las expectativas de los demás agentes.

La negación del intercambio oculta o convierte en irrelevantes las condiciones en las que éste se lleva a cabo. Esto implica para Bourdieu un olvido de la historia, producto de un doble ocultamiento, en un primer lugar, el olvido de la arbitrariedad del principio de percepción desde el que se juzga si un acto representa un don y en segundo lugar, el olvido de las condiciones estructurales objetivas entre los agentes inmersos en dicho intercambio, pues es a partir de estas que se revelan las posibilidades de uno y otro para poder corresponder o no al obsequio.

Bourdieu apunta que cuando el intercambio de dones ocurre entre pares, se trata de un acto de reconocimiento mutuo que crea, recrea y fortalece los vínculos sociales de un grupo. Pero cuando se establece entre agentes en condiciones desiguales, donde existe la posibilidad de que el obsequio no pueda ser retribuido por la parte endeudada, entonces se genera una relación de dominación. Ésta relación es descrita por Bourdieu como el reconocimiento de una deuda perpetua. La posibilidad de la autonomía del sujeto está en su capacidad de reconocer el intercambio y retribuirlo.

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 163.

La violencia simbólica ocurre a través del conocimiento (práctico o de sentido común). “La violencia simbólica es la violencia que arranca las sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas “expectativas colectivas”, en unas creencias socialmente inculcadas”<sup>115</sup>. Su eficacia simbólica proviene del desconocimiento de la violencia misma que se ejerce al tomar, tanto la estructura de percepción, como las condiciones en las que se establece la interacción, como “naturales”, olvidando su carácter histórico.

Los agentes aceptan estos dos planos como autoevidentes, debido a que están llevados a cabo desde un motor pre-reflexivo y colectivo. Le aplican al mundo estructuras de percepción que han aprendido de él mismo y que confirman al actuar de forma acorde sobre él. El encuadre entre las estructuras objetivas y las subjetivas hace que el mundo aparezca familiar, “natural” o evidente. Esto sucede gracias a que ambos planos se auto-confirman mutuamente.

De esta manera, un dominante es aquel que posee los medios (o los tipos de capital necesarios) para, por un tiempo prolongado, establecer intercambios desiguales. Pero se puede apreciar también que la dominación tampoco implica un acto plenamente consciente por parte del dominante, por lo que no se trata de una estrategia “racional” ejercida por un grupo particular sobre otros.

La dominación para Bourdieu consiste en una dinámica de autoengaño por partida doble. En tanto que es producto de un esquema división del mundo, oculta a la vez que faculta y desposee en tanto que otorga.

---

<sup>115</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 173.

De lo anterior se pueden concluir varias ideas:

Para que el intercambio simbólico funcione en su sentido de comunidad y lazo social requiere, como ya se había establecido, que ambas partes cuenten con esquemas de percepción similares que les permitan apreciar el obsequio y reconocer su endeudamiento. Dicha capacidad de conocimiento y reconocimiento similar, se obtiene de la formación práctica común de varios *habitus*, por lo que el intercambio entre agentes dispuestos para entrar en dichas relaciones de endeudamiento o en la realización de actos desinteresados, resulta en un principio de constitución de toda comunidad y solidaridad.

Ahora bien, el esquema constitutivo de la *illusio* compartida por el grupo, en cuanto que oculta el intercambio como tal para que se ejerza esa fuerza de coacción simbólica, también, por *default*, oculta las condiciones en las que se lleva a cabo.

La dominación simbólica consiste en la prolongación de una relación de endeudamiento, en la que el dominando participa de su condición, por el hecho de contar con los parámetros de percepción previamente adquiridos, los cuales le permiten reconocer su deuda. Los dominantes, por lo tanto, para sostener su posición favorable en el campo, requieren prolongar tanto la situación de endeudamiento como las estructuras que le dan validez social al “don” que ofrecen.

La relación entre el capital económico y el capital simbólico salta inmediatamente a la vista en los casos extremos como el del *potlatch*<sup>116</sup>. A través de este ritual, la comunidad con mejores cosechas ofrece a las demás sus ganancias a cambio de prestigio, lo que le

---

<sup>116</sup> Vid., Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don*.

permite, en otras ocasiones, en las que su economía no sea tan favorable, aceptar el don de las demás comunidades a cambio de sacrificar dicho prestigio.

### *III.3. i La objetivación del capital simbólico: El reconocimiento institucional.*

Las relaciones de reconocimiento que se realizan exclusivamente de persona en persona están limitadas a las formas en las que se pueden reproducir, heredar o perpetuar. Pues, para sostenerse en el tiempo requieren de una reinversión constante de energía y recursos que sostengan el vínculo entre los agentes involucrados. A causa de esta condición dichas relaciones de reconocimiento, llevadas a cabo de persona en persona, resultan muy costosas y endebles al paso del tiempo.

La institucionalización del capital, implica una economía de las relaciones de reconocimiento que las libera del constante refuerzo de los lazos entre ambas partes, para pasar a establecerse entre persona e institución. A partir de este momento, las relaciones de intercambio simbólico,

se instauran, en la objetividad misma, entre instituciones, es decir, entre títulos socialmente garantizados y puestos socialmente definidos y, a través de ellos, entre los mecanismos sociales que producen y garantizan el valor de los títulos y de los puestos y la distribución de esos atributos sociales entre los individuos biológicos<sup>117</sup>.

Las instituciones ayudan a la transmisión y reproducción del capital simbólico haciendo más efectiva su conservación y acumulación, disminuyendo de esta manera el gasto constante de energía y recursos necesarios para perpetuarlo en el tiempo. Es por esta razón que Bourdieu se refiere a los campos como verdaderas economías simbólicas. Por ejemplo,

---

<sup>117</sup> Bourdieu, Pierre, *Las estrategias de reproducción social*, pp.57-58.

los títulos académicos, instauran un mercado unificado de todas las capacidades culturales, a la vez que garantiza la convertibilidad (en moneda) del capital cultural adquirido a expensas de cierta erogación de tiempo y de trabajo<sup>118</sup>.

De acuerdo a Bourdieu, la diferencia entre las sociedades capitalistas y las protocapitalistas se refleja en el grado de objetivación del capital simbólico. En las primeras, este se encuentra mucho más objetivado en las instituciones que en las segundas<sup>119</sup>.

Ahora bien, las formas en las que se encuentra el capital simbólico en la sociedad, influyen las estrategias de los agentes. Por ejemplo, los estudios sobre las estrategias matrimoniales en Kabilia y Béarn, llevan a Bourdieu a darse cuenta de que los cambios en las elecciones matrimoniales de los agentes en ambas culturas, han sido determinados por la unificación del mercado simbólico y por la transformación profunda de los mecanismos de reproducción ligados al incremento extraordinario de la incidencia del sistema escolar<sup>120</sup> sustentado por el aparato estatal.

La aparición del Estado resulta en la inversión de las formas de reconocimiento entre pares y las sustituye por formas de capital simbólico objetivo, lo que constituiría el ejemplo del título escolar. De esta forma, la creación del Estado burocrático altera las relaciones tradicionales, presentando una ruptura o crisis en las alianzas elementales implementadas por la familia o los clanes<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>119</sup> *Vid.*, Bourdieu, Pierre, *Las estrategias de reproducción social*, p. 42.

<sup>120</sup> *Vid.*, *Ibid.*, p. 35.

<sup>121</sup> *Vid.*, *Ibid.*, p. 45.

### III.3 ii *El Estado, el reconocimiento oficial y la violencia simbólica*

El Estado se consagra a sí mismo gracias a que es, “por antonomasia, el espacio de imposición del *nómos*, como principio oficial y eficiente de la elaboración del mundo”<sup>122</sup>. En las sociedades diferenciadas, en las que el capital simbólico se encuentra objetivado en las instituciones, el Estado tiene la posibilidad de imponer las distinciones reconocidas o el punto de vista común y legítimo dentro de un espacio territorial.

El Estado lleva a cabo, en la modernidad, un papel central en el proceso de formación de los *habitus*. La acción simbólica ejercida por éste constituye la mayor fuerza de producción y reproducción de la realidad social y, por lo tanto, de la construcción del sentido común.

En cuando instancia “organizadora y reguladora” de las prácticas, el Estado

ejerce de modo *permanente una acción formadora de disposiciones duraderas, mediante las imposiciones y las disciplinas a las que somete uniformemente al conjunto de los agentes*. Impone en la realidad y las mentes, los principios de clasificación fundamentales –sexo, edad, “competencia”, etcétera- mediante la imposición de divisiones en “categorías” cognitivas, de este modo cosificadas y naturalizadas, y constituye el fundamento de la eficacia simbólica de todos los ritos de institución, por ejemplo, de los que constituyen el fundamento de la familia, y también de los que se ejercen mediante el funcionamiento del sistema escolar, que instaaura, entre los elegidos y los eliminados, diferencias simbólicas duraderas, a menudo definitivas, y universalmente reconocidas dentro de los límites de su ámbito <sup>123</sup>.

El Estado instituye e inculca formas simbólicas de pensamiento comunes mediante la imposición de un marco de significación de unos principios de clasificación y organización del mundo. De esta forma, el Estado se consagra como el garante de todo reconocimiento

---

<sup>122</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p.245.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p.230.

legítimo. Piénsese, por el ejemplo, en la cuestión más elemental, la identidad de una persona. Ésta está, en primera instancia, otorgada por un Estado, quien da garantía de validez al nombre, edad, género, profesión, estado civil, nacionalidad, etc. del individuo.

La construcción objetiva del mundo va aparejada de las clasificaciones oficiales del Estado a partir de esquemas arbitrarios impuestos por los campos que éste monopoliza en su seno al reconocerlos y darles sustento.

A partir de estas múltiples formas de organización social que el Estado impone gracias a las instituciones, también se crea la percepción social del mundo. Todo aquello que es tomado pre-reflexivamente como lo único por hacer en una situación determinada, por ejemplo, los tiempos de espera, los momentos muertos, las cosas que hay que hacer, las cosas a evitar, etc., todas estas vivencias están estructuradas a partir de las condiciones objetivas que el Estado logra imponer dentro de un territorio. De esta manera, el Estado instituye e inculca formas simbólicas de pensamiento comunes, marcos sociales de la percepción, el entendimiento o la memoria, formas estatales de clasificación o, mejor aún, esquemas prácticos de percepción, evaluación y acción<sup>124</sup>.

Cosas tan simples como la organización del tiempo marcan la vivencia de éste, por ejemplo: los calendarios escolares, los cuales producen las migraciones estacionales de la población y los flujos turísticos, la edad para el retiro, según la cual se determina la vida productiva, los años escolares necesarios para ser reconocido como “profesional”, “capacitado”, o la edad en la que los niños deben de entrar a la escuela y el tiempo que permanecen en ella, implica las estaciones mismas de la vida, marcan cuando se es menor de edad, cuando se es “joven”, cuando se pertenece a la “tercera edad” y todas las consecuencias

---

<sup>124</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 231.

sociales que se derivan de estas clasificaciones y las percepciones y expectativas sociales a ellas aparejadas.

Los agentes se organizan y planean su vida subjetiva (sus expectativas, deseos y ambiciones) de acuerdo a las posibilidades objetivas que conocen y en las que se reconocen mutuamente. Para comprender la sumisión al orden que establece el Estado no hace falta invocar a una “ideología” de estado, el mundo social está sembrando de *llamadas al orden* que sólo funcionan como tales para los individuos cuyo *habitus* sea capaz de percibir las y reconocerlas como tal, “si la evidencia de los preceptos del Estado se impone con tanta fuerza, es porque ha impuesto las estructuras cognitivas según las cuales es percibido.”<sup>125</sup>

Para comprender esto,

hay que romper con el intelectualismo de la tradición kantiana y percibir que las estructuras cognitivas no son formas de la conciencia, sino disposiciones del cuerpo, esquemas prácticos, y que la obediencia que otorgamos a los preceptos estatales no puede comprenderse como sumisión mecánica a una fuerza ni como consentimiento consciente a una orden<sup>126</sup>.

Bourdieu amplía la definición que otorga Weber del Estado y convierte a éste, no sólo en el detentador legítimo de la de la violencia física, sino también simbólica. En palabras de Bourdieu: “el Estado es una X (a determinar) que reivindica con éxito el monopolio del uso legítimo de la violencia física y simbólica en un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente”<sup>127</sup>.

Lo que Bourdieu propone es que el Estado no sólo vive en las instituciones, también existe en los cuerpos y en las mentes de quienes han vivido en éste y han formado su *habitus* de acuerdo a las estructuras objetivas por él impuestas. Para comprender esto, hay que

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>126</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 233.

<sup>127</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 97.

romper con la idea de que “el reconocimiento de la legitimidad se trata de un acto libre de la conciencia clara”<sup>128</sup> como dice Weber, más bien se trata de una disposición adquirida a través de la experiencia práctica.

Si el Estado está en condiciones de ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo la forma de estructuras y de mecanismos específicos y en la “subjetividad” , sí se prefiere, en los cerebros, bajo la forma de estructuras mentales, de percepción y pensamiento. Debido a que es el resultado de un proceso que se instituye a la vez en las estructuras sociales y en las estructuras mentales adaptadas a esas estructuras, la institución instituida hace olvidar que es fruto de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo *natural*<sup>129</sup>.

De acuerdo a Bourdieu, la violencia simbólica es mucho más efectiva y estable que la violencia física. La violencia física se aplica cuando la violencia simbólica pierde su eficacia, sin embargo, contrario a la violencia simbólica, cuando la violencia física se pone en práctica, se pone en duda la legitimidad del poder de quien requirió emplearla. El poder de la violencia simbólica reside en la negación de su existencia y de allí procede su fuerza y poder legitimador. El Estado está en condiciones de ejercer una violencia simbólica debido a que no solamente existe en las estructuras objetivas sino que también existe en los cuerpos, en forma de habitus, adquirido en la práctica y la vida en dicho Estado.

Las relaciones de fuerza que se instauran y se perpetúan con mayor eficacia son aquellas que se ejercen a través de la fuerza simbólica. Dicha fuerza no precisa de la conciencia intencional para ejercerse o reproducirse, proviene de una naturalidad o familiaridad con el mundo, la cual se crea y transmite mediante el conocimiento y el desconocimiento o reconocimiento.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p.98.

El capital simbólico, por lo tanto es esa capacidad o fuerza desconocida como tal, lo cual nos permite retomar la fórmula de Bourdieu que indica que todo tipo de reconocimiento implica un desconocimiento.

### III. 4 La pluralidad en el espacio social.

El concepto de campo hace referencia a "una esfera de la vida social que se ha ido autonomizando progresivamente, a través de la historia, en torno a cierto tipo de relaciones sociales, de intereses y de recursos propios, diferentes a los de otros campos"<sup>130</sup>. Así podemos encontrar, entre otros, el campo político, el campo religioso y el campo cultural. También, dentro de cada campo existen subcampos.

Cada campo es la conquista de un punto de vista, o de una forma de visión y de división del mundo que se impone o se acuerda en un grupo. Este esquema de visión y división del mundo parte de un principio arbitrario que conforma el *nómos*, el cual se convierte en *illusio* o creencia constitutiva del campo. Pertenecer al campo implica aceptar los criterios cognitivos y evaluativos que este sostiene<sup>131</sup>.

Desde el punto de vista que se toma en un campo, o desde los envites que este genera, es prácticamente imposible o irrelevante comprender aquellos que se llevan a cabo en otro campo. "Cada campo como el orden pascaliano, encierra así a los agentes en sus envites

---

<sup>130</sup> Giménez, Gilberto. *La sociología de Pierre Bourdieu, en: Proyecto Antología de teoría sociológica contemporánea (eds.), Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, UNAM / FCPyS, pp. 151-171. Consultado en 20 de octubre del 2013 en <http://www.paginasprodigy.com/peimber/BOURDIEU.pdf>.

<sup>131</sup> Vid. Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 135.

propios que, a partir de otro punto de vista, es decir, desde el punto de vista de otro juego, se vuelven indivisibles o, por lo menos, insignificantes”<sup>132</sup>.

De acuerdo a Bourdieu:

El proceso de diferenciación del mundo social que conduce a la existencia de campos autónomos concierne a la vez al ser y al conocer: al diferenciarse, el mundo social produce la diferenciación de los modos de conocimiento del mundo; a cada campo le corresponde un punto de vista fundamental sobre el mundo que crea su objeto propio y que halla en su propio seno los principios de comprensión y explicación convenientes a este objeto es decir que una misma “realidad” es objeto de un pluralidad de representaciones socialmente reconocidas, pero en parte irreductibles unas a las otras –como puntos de vista socialmente instituidos en el campo del que son fruto-, aunque tengan en común su pretensión a la universalidad”<sup>133</sup>.

Por lo que se puede deducir que, como generadores de conocimiento, envites, y esquemas valorativos, entre más campos existan en un espacio social, más puntos de vista existentes en una sociedad, por lo tanto, más juegos en los que los agentes pueden invertirse y desde los cuales pueden dotar de sentido a su acción a través del reconocimiento particular que cada campo ofrece.

Bourdieu describe las sociedades modernas como sociedades altamente diferenciadas en las que el espacio social está conformado “por varios campos, o microcosmos sociales relativamente autónomos”<sup>134</sup>. Debido a que un campo es la conquista de un punto de vista o *illusio*, de un esquema de distribución o visión y división del mundo y, por lo tanto de un capital específico, los dominantes de cada campo compiten por el valor del capital específico de su campo dentro del campo de poder. Esto implica competir por el reconocimiento de este capital (su peso simbólico) en el espacio social global, lo que se podría expresar como

---

<sup>132</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 130.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>134</sup> Bourdieu, Pierre, *Invitación a una sociología reflexiva*, p. 151.

el prestigio y el reconocimiento de los detentores de dicho capital dentro de un espacio social conformado por múltiples capitales.

El campo del poder es un espacio de lucha que Bourdieu se vio obligado a concebir teóricamente para poder explicar la homología existente entre los dominados y los dominantes de diferentes campos en un espacio social.

De acuerdo a la descripción de Bourdieu:

El campo de poder ( que no hay que confundir con el campo político ) no es un campo como los demás: es el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o, con mayor precisión, entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente y cuyas luchas se intensifican todas las veces que se pone en tela de juicio el valor relativo de los diferentes tipos de capital; (por ejemplo la “tasa de cambio” entre el capital cultural y el capital económico); es decir, en particular, cuando están amenazados los equilibrios establecidos en el seno del campo de las instancias específicamente encargadas de la reproducción del campo del poder<sup>135</sup>.

La lucha entre los campos, de la misma forma que la lucha constante entre las posiciones dentro de los campos, previene que en un momento dado se imponga en el espacio social un único sistema de visión y división del mundo, o un único esquema de clasificación posible que resulte en un parámetro de reconocimiento inalterable y a-histórico.

De esta manera, se puede pensar que cada campo es una conquista de una forma nueva de clasificación y evaluación, por lo que implica una nueva forma de reconocimiento que debe de valerse a sí misma en la lucha con las otras formas ya consagradas en el espacio social. Por lo tanto, el mundo social y los esquemas que lo constituyen son el producto de la lucha, la cual se puede pensar como un conflicto inseparablemente teórico y práctico por el poder simbólico necesario para conservar o transformar dichos esquemas.

---

<sup>135</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 50.

El espacio social, es decir, la estructura de las distribuciones es, a la vez, el fundamento de las tomas de posición antagonistas sobre el espacio, es decir, en particular, sobre la distribución, y una apuesta de luchas y confrontación entre puntos de vista (que, hay que decirlo y repetirlo hasta la saciedad para no caer en la ilusión escolástica, no son necesariamente representaciones, tomas de posición explícitas, verbales): esas luchas por imponer la visión y la representación legítimas del espacio, la orto-*doxia*, que, en el campo político, recurren a menudo a la profecía o a la previsión, tratan de imponer unos principios de visión y de división –etnia, región, nación, clase, etcétera– que, mediante el efecto de *self fulfilling prophecy*, pueden contribuir a formar grupos. Tienen un efecto inevitable, sobre todo, cuando se instituyen en un campo político (diferencia, por ejemplo, de las luchas soterradas entre los sexos de las sociedades arcaicas): el de permitir el acceso a la explicación, es decir, al estado de opinión constituida, de una fracción más o menos amplia de la *dóxa* sin conseguir jamás, incluso en las situaciones más críticas de los universos sociales más críticos, el desvelamiento total que constituye el propósito de la ciencia social, es decir la suspensión total de la sumisión *dóxica* al orden establecido<sup>136</sup>.

La lucha social es lucha simbólica, pues implica la lucha por cambiar o conservar los principios de visión y división que construyen y reproducen la realidad social. Tener el poder para reconocer y hacerse reconocer como grupo, conlleva el poder para clasificar, o lo que es lo mismo, hacer existir y consagrar. Este poder implica la capacidad para imponer un lenguaje, unos tiempos y unas formas, priorizar problemáticas y poseer la visión legítima para interpretar el mundo. Se trata de la acción dirigida al trabajo de construcción y reproducción de las creencias comunes que construyen y dan forma a la realidad social a través de la práctica.

---

<sup>136</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 242.

## Conclusiones

A lo largo del trabajo, se ha expuesto la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu en retrospectiva, tomando como punto de partida o eje central los argumentos desarrollados por él en *Meditaciones pascalianas*. La investigación se conduce bajo el planteamiento de que se pueden encontrar en este texto los argumentos más desarrollados para responder a las críticas de Axel Honneth y Alain Caillé.

Se sustentó como eje central del análisis, la interpretación del concepto de capital simbólico como reconocimiento social relacional. A partir de las consecuencias que se derivan de dicho planteamiento, se puede volver a las críticas de Caillé y Honneth para revisar sus alcances y límites. Esto con el propósito de actualizar su validez tomando en cuenta las respuestas y aclaraciones que Bourdieu elabora en su obra más madura.

Respecto al utilitarismo que observa Caillé en la teoría de la práctica de Bourdieu, éste se debe, en esencia, al principio motor de la acción. El actuar, para Bourdieu siempre está motivado, y por motivado, quiere decir interesado en una recompensa. Los sujetos siguen una regla (implícita o explícita) en los casos en los que su *habitus* los dota con la capacidad para reconocerla como regla, y predisponen, a base de experiencia, que el seguimiento de ésta les concederá un beneficio en capital –en sus diversas formas.

El ampliar los tipos de capital a diversos planos de la realidad social y no limitarlos al aspecto material, ni para Caillé ni para Honneth, llega a superar el problema moral que la propuesta utilitarista de Bourdieu plantea.

De acuerdo a Caillé, la moral debe de ser verdaderamente desinteresada, y la obediencia a la regla moral se lleva a cabo porque se debe de obedecer la regla<sup>137</sup>, no porque ésta recompense a los individuos.

Bourdieu, encuentra en esta idea un determinismo que concede a la regla una vida propia, ajena al actuar de los agentes. Y, para este sociólogo, lo más importante es recordar que sin el actuar del sujeto la regla no se llevaría a cabo y, por lo tanto, no existiría como regla, hace falta la acción conjunta del agente para que exista el campo. Como resume Charles Taylor, en su texto sobre Bourdieu, *To follow a rule*:

The formula as such exists only in the treatise of the anthropologist. In its operation, the rule exists in the practice it “guides”. [...] the practice not only fulfills the rule, but also gives it concrete shape in particular situations. Practice is, as it were, a continual “interpretation” and reinterpretation of what the rule really means<sup>138</sup>.

La regla o la norma no existen más que en la práctica y en el actuar del agente, gracias a que ésta está incorporada como *habitus* es que revive en la realidad social a través de la práctica. Hay normas explícitas, y formuladas, mas éstas, como indica también Taylor, están íntimamente ligadas al *habitus*.

---

<sup>137</sup>Vid. Caillé, Alain, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, 1994.

<sup>138</sup> “La fórmula sólo existe en el tratado del antropólogo, mientras que en su operación, la regla existe en la práctica a la que guía. [...] la práctica no solo cumple la regla, sino que también le da su forma específica en situaciones particulares .La práctica consiste, por así decirlo, en una continua “interpretación” y reinterpretación de lo que la regla realmente “significa”. Taylor, Charles, *To follow a rule...*, p. 57.

Con respecto a la posibilidad de que los sujetos pensados desde el modelo teórico de Bourdieu puedan llevar a cabo actos desinteresados, éste responde que si los campos están en condiciones y se construyen en torno a una *ilusión* que contiene por principio el desinterés (económico o personal) entonces, dichos actos desinteresados tendrán tanta o más posibilidad de existir en la realidad social. Al respecto aclara Bourdieu:

El obsequio como acto generoso sólo es posible para unos agentes sociales que han adquirido, en universos donde son esperadas, reconocidas y recompensadas, disposiciones generosas ajustadas a las estructuras objetivas de una economía capaz de garantizarles una recompensa (no sólo en la forma de contraobsequio) y un reconocimiento, es decir, si me permiten una expresión aparentemente tan reductora, un mercado<sup>139</sup>.

Si bien, el argumento de Caillé es acertado y Bourdieu no concibe cómo explicar la acción más que orientada hacia la adquisición de un beneficio, este beneficio es el que debe de considerarse desde un aspecto mucho más amplio y complejo.

A partir de la antropología filosófica que presenta Bourdieu en *Meditaciones pascalianas*, basada en la metafísica de Blaise Pascal, se concluye que el capital simbólico se puede interpretar como reconocimiento social. A su vez, este capital, no responde a las dinámicas particulares de los demás capitales, sino que se constituye como una fuerza o energía social que se manifiesta a través de los capitales particulares que genera cada campo.

Se puede, de esta manera, pensar que la orientación primaria, o el interés último de los agentes es la obtención de capital simbólico por medio de los capitales que se producen en los diversos campos. Así, el interés inminente por el reconocimiento social, obliga a los sujetos a interesarse por los envites de los campos, para, a través de ellos, encontrar el sentido y la justificación de su actuar.

---

<sup>139</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 254.

Esta idea se sustenta en la necesidad de constitución del sujeto a partir de la percepción de otros. La búsqueda de capital simbólico implica la búsqueda de sí mismo, se trata del juego en el que se gana o se pierde la justificación y razón de existir.

Caillé sustenta que Bourdieu, dentro de su análisis, al poner un énfasis en las condiciones materiales en las que se lleva a cabo la acción, está indicando que el interés último de entrar en los juegos sociales es un interés por la acumulación de capital económico. Sin embargo, esta insistencia de Bourdieu en las condiciones objetivas, al momento de analizar los intercambios, se debe a que busca develar las formas en las que el intercambio se realiza en condiciones desiguales.

Dichas condiciones objetivas, como se ha indicado, no son únicamente materiales, al complejizar el modelo que se elabora del espacio social se pueden concebir varios tipos de capital y, todos ellos, configuran las condiciones de un agente al colocarlo en una posición dentro del espacio social. Como se ha expuesto en este trabajo, se trata de las capacidades con las que cuenta el agente para entrar en los intercambios y reconocerlos, o reconocerse como obligado. Estas capacidades pueden conformarse en base a varios tipos de capitales, ya sea cultural, social, jurídico, económico, etc. (en general, dentro de la teoría de Bourdieu, pueden existir tantos tipos de capitales como campos).

De esta forma, Bourdieu expone cómo pueden existir relaciones de dominación, no sólo entre quienes poseen mejores condiciones materiales sobre quienes están desposeídos de éstas, sino también, entre quienes poseen mayor capital cultural, social, económico, científico, jurídico, etc. sobre quienes están desposeídos de éstos.

Si bien, para Caillé y para Bourdieu, el don constituye una forma de interacción que hace posible toda sociedad, para Bourdieu es preciso considerar las condiciones desiguales en las que dichos intercambios se producen. No pensar en ellas implica un error teórico, que Bourdieu denomina “ideología del don”<sup>140</sup>, el cual produce una hipocresía colectiva que reproduce o refuerza la violencia simbólica.

Caillé, también señala en su crítica a Bourdieu que éste es incapaz de diferenciar hasta qué punto la acción es llevada a cabo de forma consciente o de forma inconsciente. Al respecto, es claro que en la teoría de Bourdieu todos los actos son “conscientemente limitados” o prácticos. Esto quiere decir que están limitada socialmente a las experiencias que tienen los sujetos, esto es, limitados a la cantidad de capital que poseen, el cual determina su posición en el espacio social y, por lo tanto, su toma de posición con respecto a dicho espacio.

Pero también es importante recordar que el *habitus* se presenta como un poder (es decir, un conjunto de capitales y energía social) éste rige las potencias y posibilidades del actor, y con ello, sus aspiraciones y apuestas, las más de las veces, ajustadas a sus posibles.

En palabras de Bourdieu: “El *habitus* es ese ‘poder ser’ que tiende a producir prácticas objetivamente ajustadas a las posibilidades, en especial, orientando la percepción y la evaluación de las posibilidades inscritas en la situación presente”<sup>141</sup>. Por lo que, en efecto, es una limitante pero al mismo tiempo es el responsable de la conciencia del sujeto.

---

<sup>140</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 239.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 242.

Cuando se refiere al sentido práctico, Bourdieu piensa en una capacidad limitada por la posición que se ocupa dentro del espacio social. Se trata de un sentido práctico debido a que es pre-reflexivo más no inconsciente, esto implica que está sujeto y adaptado a sus condiciones estructurales y al fluir del tiempo que dichas condiciones le imponen.

Bourdieu habla de un “conocimiento corporal”<sup>142</sup> porque se manifiesta de diversas formas, puede exponerse como un estado emocional de “aquel que se siente a gusto en su lugar y quien se siente desplazado. Aquel que siente que no pertenece a dónde se ubica y también le genera un malestar inaccesible al nivel discursivo”<sup>143</sup>. Se observa, a su vez, como una capacidad para “evitar o ajustar de modo inconsciente ciertas prácticas, por ejemplo, cuidar la elocución (en presencia de una persona de rango superior) o, en situaciones de bilingüismo, elegir la lengua adaptada a la situación”<sup>144</sup>.

El sentido práctico contiene una noción de pertenencia a un lugar, pues implica el conocimiento de éste, y capacita al actor para moverse con familiaridad en él. En este sentido, se puede hablar de un “*sentido de su lugar* (actual y potencial)”<sup>145</sup> como dice Goffman, que para Bourdieu se convierte en un “*sentido de la colocación*”<sup>146</sup>, el cual rige su propia experiencia del lugar ocupado y los comportamientos que ha de seguir “para mantenerlo (“conservar su puesto”) y mantenerse en él (“quedarse en su lugar”, etcétera)”<sup>147</sup>.

La última crítica de Caillé a Bourdieu es compartida por éste con Craig Calhoun. Ésta trata el hecho de que Bourdieu, a lo largo de su obra, desprecia constantemente cualquier

---

<sup>142</sup> *Loc. cit.*

<sup>143</sup> *Loc. cit.*

<sup>144</sup> *Loc. cit.*

<sup>145</sup> *Loc. cit.*

<sup>146</sup> *Loc. cit.*

<sup>147</sup> *Loc. cit.*

forma de concepción de un sujeto trascendental o los esfuerzos teóricos por construir conceptos a-históricos para explicar la práctica y su sentido. Sin embargo, para ambos críticos, Bourdieu recae en su propia crítica, pues su teoría de la práctica contiene una noción trascendental del hombre, la cual, de acuerdo a Caillé y a Calhoun, se trata de una concepción de un sujeto utilitarista, ultimadamente concentrado en la acumulación de bienes y poder. En palabras de Calhoun:

Thought Bourdieu points out the historical particularity of all interests, he does not deny the universality of interested action. Implicitly at least, he goes further, beyond treating all action simply as interested—which is little more than saying “motivated”—. He treats all interests, historically particular though their contents may be, as formally similar in their implication of strategies designed to advance some manner of acquisition of power or wealth. Bourdieu is saying something more trans-historical and anthropologically invariant about human actors than he lets on, especially in his accounts of capital<sup>148</sup>.

Al respecto, se puede afirmar que Caillé y Calhoun tienen razón al apuntar una concepción de hombre universal o un “invariante antropológico” en Bourdieu. Sin embargo, este principio a-histórico no se refiere a una concepción del ser humano como un ser interesado en la acumulación de poder y recursos materiales para la perpetuación del mismo, se trata, como se ha argumentado, de una concepción del hombre inevitablemente interesado en el reconocimiento de sus pares para la construcción colectiva del sentido de la acción y de la concepción propia del sujeto.

---

<sup>148</sup> “A pesar de que Bourdieu apunta la particularidad histórica de todos los intereses (formas de interés), él no niega la universalidad de la acción interesada, al menos implícita, va más lejos aún, más allá de toda acción como interesada —lo que poco más que decir “motivada”—. Él trata todos las formas de interés como particularmente históricas, al que sea su contexto, de forma similar en su implicación como estrategias diseñadas para avanzar, de alguna manera, en la adquisición de poder o riqueza, Bourdieu está diciendo algo más trans-histórico y antropológico invariable sobre los actores humanos de lo que en un momento parece, especialmente en su exposición sobre el capital”. Calhoun, Craig, “Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity” en *Bourdieu Critical Perspectives*, p. 71.

Este principio constituye, sin duda, una idea trascendental sustentada en una antropología filosófica. Pero, a pesar de esto, la teoría de Bourdieu no excluye el énfasis que este autor busca hacer en la historicidad de la que son producto todos los esquemas de valoración y clasificación, a través de los cuales se conforma y otorga dicho reconocimiento. Esto quiere decir que tanto las formas y expresiones del reconocimiento, como los medios y las condiciones sociales en los que se construye y reproduce, están dados de acuerdo a condiciones históricas particulares.

Con respecto a la crítica elaborada por Honneth, éste, en un primer lugar, apunta que Bourdieu es incapaz de explicar cómo los grupos tienden a defender sus tradiciones en vez de adoptar las formas culturales predominantes, las cuales, desde un punto de vista utilitarista les concederían mayores ventajas.

Como se ha establecido en el segundo capítulo de este trabajo, esta última crítica de Honneth no tiene cabida, pues, a partir del modelo teórico elaborado por el sociólogo francés, se explica cómo “utilitariamente” es más rentable para los individuos luchar por la conservación y reconocimiento de las estructuras de clasificación desde las cuales ya han conformado su *habitus*, que adaptarse a estructuras ajenas o invertirse en juegos en los que apenas tienen capital para poder acceder.

Se trata de una cuestión de tiempo y un balance de incertidumbres, ambas dependientes de una consciencia socialmente limitada que no puede adquirir la capacidad para apostarse en todos los campos para, en el transcurso de una vida, modificar radicalmente su trayectoria.

También, se trata de condiciones objetivas históricamente construidas que permiten un número limitado de opciones y posibilidades de movimiento a cada posición en el espacio

social. “El capital es trabajo acumulado”<sup>149</sup> en el tiempo, éste puede aparecer en “forma de materia o interiorizado en el cuerpo de los agentes. A su vez es “una fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible e imposible”<sup>150</sup>.

Es por esta razón que el tiempo para Bourdieu es un elemento central en el análisis de la acción. La vivencia del tiempo, el control del tiempo, las formas de vida dentro del tiempo, son puntos cruciales para comprender el actuar.

Ahora bien, el utilitarismo que Honneth encuentra en Bourdieu, implica la imposibilidad de pensar en el consenso social a partir su teoría de la acción. Esto, de acuerdo al filósofo alemán, es debido a que Bourdieu rompe con la teoría estructuralista al concebir los esquemas simbólicos, no como una necesidad inmanente del grupo para conocer y ordenar el mundo, sino como la imposición de un esquema de clasificación favorable al grupo en el poder. De esta manera, la lucha por establecimiento de los esquemas simbólicos ya no implica una lucha por la “interpretación subjetiva reconocida de los sistemas de clasificación y valor”, sino que resulta en una lucha excluyente por la imposición de esquemas simbólicos de un grupo sobre otro.

El motivo utilitarista que Honneth crítica en Bourdieu se refiere a la constante maximización de beneficios, buscada o planteada como el móvil de los agentes. Ésta se observa en la necesidad de una constante lucha por la conservación o la mejora de la posición en el campo o el espacio social.

---

<sup>149</sup> Bourdieu, Pierre, *Las formas del capital*, en *Poder, derecho y clases sociales*, p. 131.

<sup>150</sup> Bourdieu, Pierre, “*Las formas del capital*”, en *Poder, derecho y clases sociales*, p. 132-133.

A partir de las ideas desarrolladas en esta tesis, se puede comprender la constante lucha dentro de los campos como una necesidad por otorgar sentido a la acción a partir de la búsqueda de reconocimiento relacional dentro de un grupo. Como se expuso en el tercer capítulo, en el apartado sobre la distinción como principio de posibilidad del reconocimiento, la acción apunta a la distinción, pues distinguirse en un campo implica existir en él.

Esto se debe a que el móvil último de los actores está referido a la búsqueda de reconocimiento de sus pares, la cual les otorga una justificación a su existir y por ende a la proyección de la acción. Debido a que este reconocimiento solamente se puede dar de forma relacional, esto quiere decir, a partir de distinciones desde un punto de visión y división común a un grupo, es que las luchas en los campos son constantes y constitutivas de los mismos.

La lucha por el reconocimiento o el capital simbólico, de acuerdo a Bourdieu, no se reduce a un combate goffmaiano para dar una representación favorable de sí mismo: es una competencia por un poder que solo puede obtenerse de otros rivales que compiten por el mismo poder, un poder sobre los demás que debe su existencia a los demás, a su mirada a su percepción y su evaluación (al hacer que no haya que escoger entre el *homo homini lupus* de Hobbes y el *homo homini Deus* de Spinoza), y, por lo tanto, un poder sobre un deseo de poder y sobre el objeto de este deseo<sup>151</sup>.

La lucha simbólica es así la lucha por obtener el poder de hacer reconocer y hacerse reconocer, es la lucha por la justificación de ser. Esta lucha, para Bourdieu solamente se puede llenar de sentido en sociedad, los agentes combaten entre ellos, compiten y cooperan para crear el sentido de su actuar y su existir.

La lucha por el reconocimiento, para Bourdieu es la lucha de los grupos por tener un

---

<sup>151</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 319.

derecho a existir, instalar problemáticas, priorizar cuestiones, lograr imponer un lenguaje, la legitimidad de una manera de ver y de interpretar lo que pasa. En el fondo, consiste fundamentalmente en la participación del trabajo social de construcción y reproducción de las creencias comunes que sostienen y articulan la vida social<sup>152</sup>.

Como ocurre con el intercambio de dones, la lucha por el reconocimiento no ocurre en condiciones de igualdad. La posición en el espacio social, “ordena las representaciones de este espacio y las tomas de posición en las luchas por conservarlo o transformarlo”<sup>153</sup> la construcción del mundo social se lleva a cabo individual pero sobre todo colectivamente, “en la cooperación y el conflicto”<sup>154</sup>.

Ahora bien, para Bourdieu, de todas las desigualdades, la más injusta es la distribución social desigual de capital simbólico,

es decir, (la distribución) de la importancia social y las razones para vivir. Y es sabido, por ejemplo, que incluso los ciudadanos y las atenciones que las instituciones y los agentes hospitalarios dispensan a los moribundos están en proporción, de modo más inconsciente que consciente de su importancia social<sup>155</sup>.

Se puede observar que Bourdieu subsume los problemas de distribución de capital económico, a injusticias referentes al plano simbólico, el cual organiza y reconstituye las condiciones objetivas en las que el primero se genera. Para él:

en la jerarquía de las dignidades y las indignidades, que nunca puede superponerse del todo a la jerarquía de las riquezas y los poderes, el noble, en su variante tradicional o su forma moderna –lo que llamo la nobleza de Estado- se opone al paria estigmatizado que, como el judío en la época de Kafka o, en la actualidad, el negro de los guetos, o el árabe o el turco de los suburbios obreros de las ciudades europeas, lleva la maldición de un capital simbólico negativo. Todas las manifestaciones del reconocimiento social que conforman el capital simbólico, todas las formas de ser percibido que conforman el ser social conocido, visible (dotado de *visibility*), famoso (o afamado), admirado, citado, invitado, querido, etcétera, son otras tantas manifestaciones de la gracias (*chárisma*) que evita a aquellos (o a aquellas) a los

---

<sup>152</sup> Martínez, Teresa, *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de una práctica sociológica (del estructuralismo genético a la sociología reflexiva)*, p. 259.

<sup>153</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p. 25.

<sup>154</sup> *Loc. cit.*

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 318.

que toca la angustia de la existencia sin justificación y les confiere según Max Weber –lo que no sería, ciertamente, poca cosa-, sino también una teodicea de su existencia<sup>156</sup>.

A partir de este trabajo, se concluye que Bourdieu pone una primacía dentro de su teoría al capital simbólico por encima del resto de los capitales, al grado tal que éste deja de ser un capital creado en un campo y pasa a ser la fuerza social que se expresa a través de cualquier tipo de capital.

Ahora bien, la crítica de Honneth, quien está ocupado en pensar una “teoría normativa y sustancial de la sociedad”<sup>157</sup>, es bastante acertada con respecto a los planteamientos de Bourdieu. Pues, si se piensa la lucha por la constitución de los esquemas de clasificación como una lucha siempre ocupada por la representación favorable de un grupo, no se puede aspirar a la creación de una moral o consenso verdaderamente universal.

En la entrevista que Honneth le realiza a Bourdieu en abril de 1985, y que fue publicada en 1986 con el título *Der Kampf um die symbolische Ordnung. Aesthetik und Kommunikation*<sup>158</sup>, éste le comenta a Bourdieu: “Usted no da lugar alguno, en su trabajo, a las normas universales, a diferencia de Habermas, por ejemplo”<sup>159</sup>.

A lo que Bourdieu responde

Tengo tendencia a plantear el problema de la razón o de las normas de manera resueltamente historicista. En lugar de interrogarme sobre la existencia de “intereses universales”, pregunté: ¿Quién tiene interés en lo universal? O mejor: ¿cuáles son las condiciones sociales que deben ser satisfechas para que ciertos agentes, al satisfacer sus intereses particulares, contribuyen por eso mismo a producir lo universal (pienso en el campo científico)? O campos donde los agentes se sienten obligados a hacerse los defensores de lo universal (como el campo intelectual en ciertas tradiciones nacionales –por ejemplo hoy en Francia-). En una palabra, en ciertos campos, en un cierto momento y por un cierto tiempo (es decir, de manera no irreversible), hay agentes que tienen intereses en lo universal. Creo que hay que llevar hasta su límite al historicismo, por una suerte de duda radical, para ver lo que realmente puede ser

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>157</sup> Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, p.7.

<sup>158</sup> “La lucha por el orden simbólico”. (Traducción propia.)

<sup>159</sup> Bourdieu, Pierre, “Fieldwork in philosophy”, en *Cosas dichas*, p.41.

salvado. Se puede, seguramente, darse la razón universal al comienzo. Creo que vale más ponerla en juego también, aceptar resueltamente que la razón sea un producto histórico cuya existencia y persistencia son el producto de un tipo determinado de condiciones históricas de aparición de las formas sociales de comunicación que hacen posible la producción de verdad<sup>160</sup>.

De esta manera, “la verdad es un compromiso de luchas en todo campo”<sup>161</sup>, lo que podría ser lo mismo a decir que no hay verdad fuera de la historia, y no hay historia sin lucha por la verdad.

Retomando las inquietudes de Honneth, éste vuelve a preguntar a Bourdieu por un punto desde el que se pueda fundamentar la crítica. A lo que Bourdieu plantea que no hay forma de pensar fuera de la historia. La razón, como producto de la historia no se puede fundamentar desde una posición ajena a su fluir y lucha constante, esto no implica relativizarla, pues es a su vez desde la historia que ella obtiene sus herramientas y fundamento. Tal paradoja solo permite a Bourdieu renunciar al pensamiento absoluto en nombre de un poco más de universalidad.

La cuestión del fundamento de la razón, se puede plantear

de una vez por todas, al comienzo. Luego, tenerla por resuelta. Por mi parte (dice Bourdieu), creo que es necesario plantearla de manera empírica, histórica. Sin duda es un poco decepcionante, por menos “radical” [...] Identificarse con la razón es una posición muy tentadora para todo pensador. En realidad, es necesario arriesgar su posición aun de pensador universal para tener una posibilidad de pensar de manera un poco menos particular. [...] De suerte que, para escapar aunque sea un poco a lo relativo, es absolutamente necesario abdicar la pretensión al saber absoluto, deponer la corona del filósofo rey<sup>162</sup>.

Ahora bien, para responder a la pregunta que plantea Bourdieu en respuesta a Honneth: “¿Quién está interesado en lo universal?”<sup>163</sup>, se puede argumentar que Bourdieu

---

<sup>160</sup> Bourdieu, Pierre, “Fieldwork in philosophy”, en *Cosas dichas*, p. 41

<sup>161</sup> *Loc. cit.*

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 41

responde a su propia interrogante en *Meditaciones pascalianas*. En este trabajo, argumenta Bourdieu que la sumisión o la aspiración a lo universal resulta el principal medio para la adquisición de un beneficio simbólico dentro de cualquier sociedad.

Lo universal es objeto de un reconocimiento universal y el sacrificio de los intereses egoístas (muy especialmente económicos) está reconocido universalmente como legítimo (pues el juicio colectivo sólo puede percibir y aprobar en el esfuerzo para elevarse desde el punto de vista singular y egoísta del individuo al punto de vista del grupo una manifestación de reconocimiento del valor del grupo y del propio grupo como fundador de todo valor, por lo tanto un paso del *is* al *ought*). Cosa que implica que todos los universos sociales tienden a ofrecer, en grados diversos, beneficios materiales o simbólicos de universalización (aquellos mismos que persiguen las estrategias que pretenden “ponerse en regla”). Y que los universos que, como el campo burocrático, exigen con más insistencia la sumisión a lo universal, son particularmente favorables a la obtención de beneficios de esta índole<sup>164</sup>.

Gracias a la existencia de microcosmos sociales en los que se aspira a lo universal, y en los que se recompensa tal sumisión, es que lo universal tiene posibilidades de realizarse en la realidad social. Esta se debe a la instalación de un proceso de “reforzamiento circular entre las estrategias de universalización”<sup>165</sup> tendentes a conseguir los beneficios de la universalización “asociadas a la conformidad con las reglas universales y las estructuras de estos universos oficialmente consagrados a lo universal”<sup>166</sup>.

De esta manera, la posibilidad real de lo universal y su avance o progreso, es posible a partir de la recompensa social que genera, la cual, si se piensa en el capital simbólico como se ha planteado en esta tesis, implica la misma existencia y justificación de ser. Así, “la distinción, solo puede cumplir su función simbólica de legitimidad porque, precisamente, se

---

<sup>164</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p.155.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>166</sup> *Loc. cit.*

beneficia en principio de un reconocimiento universal –pues ningún hombre puede negarla abiertamente sin negar su humanidad”<sup>167</sup>.

Y si bien es cierto que cualquier sociedad ofrece la posibilidad de un beneficio a partir de la sumisión a lo universal,

todo comportamiento de pretensión universal estará expuesto a la sospecha lo que constituye el fundamento antropológico de la crítica marxista de la ideología como universalización del interés particular: el ideólogo es aquel que plantea como universal, como desinteresado, lo que es conforme a su interés particular. Es decir, el hecho de que haya beneficios universales y de universalización, el hecho de que se obtengan beneficios rindiendo homenaje, aunque sea de forma hipócrita, a lo universal, disfrazando de universal un comportamiento determinado de hecho por el interés particular, el hecho por tanto de que pueda haber beneficios de virtud y de razón constituye sin duda uno de los grandes motores de la virtud y de la razón en la historia<sup>168</sup>.

El problema de la sospecha y la hipocresía para Bourdieu no implican un obstáculo en el avance de lo universal, al contrario, presenta la posibilidad de confrontación en el campo del poder<sup>169</sup> entre aquellos microcosmos sociales cuya fuerza simbólica para reconocer y consagrar, así como ser reconocido y consagrado, se sustenta en sus aspiraciones a lo universal.

Se puede tomar como ejemplo las confrontaciones entre la moral religiosa, la ciencia y el Estado al momento de imponer estructuras de clasificación legítimas en la realidad social. Entre estos campos se lucha por develar la hipocresía del otro y, debido a que se lucha por el beneficio último de universalización, es que lo universal se crea, recrea, amplía y avanza en el conflicto.

---

<sup>167</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas*, p.157.

<sup>168</sup> *Vid.*, p.156.

<sup>169</sup> En relación al tema de la luchas dentro del campo de poder, se puede retomar el tercer capítulo, en específico el cuarto apartado titulado “La pluralidad en el espacio social”.

Así, puede pensarse que el consenso social en Bourdieu, se trata de un consenso sobre el beneficio último o simbólico. Lo cual permite la constante ampliación de lo universal y su objetivación en diversos campos a través de la historia. Por ejemplo, el Estado no funciona como un perfecto espacio de desinterés y justicia social, sin embargo, la existencia del Estado y los principios que lo erigen resultan de una conquista social producto de la lucha en nombre de lo universal. Lo mismo, el caso de la ciencia y el arte.

El sujeto universal, escribe Bourdieu, “es un logro histórico que nunca está completo de una vez y para siempre. Es por medio de luchas históricas en los espacios históricos de fuerzas como progresamos hacia un poco más de universalidad”<sup>170</sup>.

Si se retoma la teoría de don y la interpretación que este trabajo sustenta<sup>171</sup>, se puede considerar que la sumisión a lo universal implica siempre un “don”, una ofrenda o un sacrificio de la persona hacia el grupo, se trata de una entrega de sí, de la suspensión de la individualidad por la colectividad.

De esta forma, el problema central que Bourdieu busca develar es el de las condiciones desiguales en las que se puede realizar dicho ofrecimiento. Quien posee más, puede dar más, quien solo se tiene a sí mismo, no puede más que ofrecer su trabajo, su cuerpo, su tiempo y su reconocimiento a otros, todo esto a cambio de esta inevitable necesidad de sentirse a su vez justificado, reconocido.

---

<sup>170</sup> Bourdieu, Pierre, *Invitación a una sociología reflexiva*, p. 268.

<sup>171</sup> En este punto se retoman los planteamientos expuestos en el primer capítulo en el apartado titulado “El reconocimiento como don y deuda: La paradoja del interés por el desinterés”.

Ésta es para Bourdieu la mayor injusticia, la distribución desigual de posibilidades y recursos para acceder a los beneficios de lo universal, desde el cual se puede acceder a la mayor garantía de justificación del ser, que implica el acceso a la “humanidad”.

Toda lucha para Bourdieu es una lucha por el reconocimiento, contrario a la crítica de Honneth. De nuevo, el peso en las condiciones objetivas que Bourdieu hace constantemente se refiere a comprender cómo, quien posee mayor capital (de cualquier tipo), tiene las capacidades para ofrecer más a la sociedad y es percibido como tal. Los desposeídos de capital no solamente sufren una percepción negativa, tampoco tienen los medios para poder actuar efectivamente en modificar tal percepción.

Estar desposeído de todo tipo de capital implica una dificultad para poder participar de los juegos sociales, es decir, los juegos constituidos por el dar y el recibir. Quien poco posee, puede dar poco u ofrecer poco en los intercambios. Y recordando lo establecido en la tesis, jugar en un campo o poseer capital en un campo implica existir en el campo y por lo tanto en el espacio social. Luchar por la posesión de capital, implica por lo tanto, luchar por el derecho a existir y a ser, o lo que es lo mismo, a ser reconocido.

El mayor beneficio simbólico, como establece Bourdieu, se obtiene a partir de la sumisión a lo universal. Pues es gracias a este principio que se conforma la “humanidad”. Acceder a los beneficios de universalidad implica acceder a la humanidad. Los capitales con los que se puede acceder a lo universal, (la virtud, la razón, etc.) se construyen en la historia, se sostienen en la lucha de los campos y son, por lo tanto, consecuencia de condiciones objetivas particulares, las cuales, no están distribuidas de forma equitativa en la realidad social.

Por lo tanto, universalizar los privilegios de lo universal, sin universalizar las condiciones de acceso a él o a la lucha por su construcción, implica una exclusión de la humanidad a los grupos desposeídos. Bourdieu escribe en *Meditaciones pascalianas*:

si no va acompañado de una evocación de las condiciones económicas y sociales excluidas del acceso a lo universal y de una acción política que trate de universalizar prácticamente estas condiciones, dicha universalización puramente teórica conduce a un universalismo ficticio. Otorgar a todos, pero de manera meramente formal, la “humanidad” significa excluir, con apariencias de humanismo, a todos aquellos que carecen de los medios para realizarla<sup>172</sup>.

Retomando la introducción de este trabajo, se puede concluir cómo, en efecto, todo el trabajo de Bourdieu estuvo dedicado al desenmascaramiento de las diferencias y las luchas ocultas tras un discurso homogeneizante e universalista. De la misma forma, el sociólogo francés, buscó comprobar que el empleo de la universalización puramente formal legitima la exclusión y las injusticias en la realidad social.

Para ilustrar estas ideas solamente es necesario hacer alusión a todos los trabajos de Bourdieu dedicados a la educación, la crítica a la mirada erudita y al arte. En ninguno de ellos implica una subjetivación de sus productos o la relativización de su valor (historizar no quiere decir relativizar), simplemente se desenmascaran las condiciones necesarias (producto de condiciones históricas particulares) que los agentes requieren para aprehenderlos verdaderamente, y cómo, dichas condiciones, están distribuidas inequitativamente en el espacio social, lo cual reproduce, a pesar de la universalización formal, la exclusión y violencia “legítima” hacia los desposeídos.

La insistencia de Bourdieu por superar tanto el relativismo como el estructuralismo, implica a su vez una exigencia ética al pensamiento racional. Negar lo universal o su

---

<sup>172</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 90.

posibilidad con un cinismo desencantado, implica caer en una justificación del *status quo*. Pero, por el otro lado, establecerlo sin un esfuerzo reflexivo o combativo que busque siempre develar en su doble verdad los esfuerzos que aspiran a él, conduce a una hipocresía general que refuerza la violencia simbólica sobre los más desposeídos. La siguiente cita resume las intenciones y exigencias que Bourdieu expone en su teoría:

Aún a costa de exponerse a su fuego cruzado, hay que enfrentarse tanto a los partidarios de un universalismo abstracto que silencia las condiciones del acceso a lo universal –los privilegiados desde el punto de vista del sexo, la etnia o la posición social, que además de detentar, de hecho, el monopolio de las condiciones de apropiación de lo universal, se otorgan el derecho de legitimar su monopolio –como a los defensores de un relativismo cínico y desencantado. Tanto en las relaciones entre las naciones como dentro de éstas, el universalismo abstracto sirve a menudo para justificar el orden establecido, el reparto vigente de los poderes y los privilegios –es decir, la dominación del hombre, heterosexual, euroamericano (blanco), burgués– en nombre de las exigencias formales de un universal abstracto (la democracia, los derechos del hombre, etcétera) disociado de las condiciones económicas y sociales de su realización histórica o, peor aún, en nombre de la condena ostentadoramente universalista de cualquier reivindicación de un particularismo y, al mismo tiempo, de todas las “comunidades” establecidas de acuerdo con una particularidad estigmatizada (mujeres, homosexuales, negros, etcétera) y sospechosas o acusadas de excluirse de las unidades sociales más globalizadas (“nación”, “humanidad”). Por su parte, el repudio escéptico o cínico de cualquier forma de creencia en lo universal, en los valores de verdad, de emancipación, de *Aufklärung*, en una palabra, así como de cualquier afirmación de verdades y valores universales, en nombre de una forma elemental de relativismo que tacha todas las profesiones de fe universalistas de trampas farisaicas destinadas a perpetuar una hegemonía, constituye una forma –en cierto sentido más peligrosa, porque puede darse aires de radicalismo– de aceptar las cosas como son<sup>173</sup>.

Se puede afirmar, a parir de la revisión realizada, que el trabajo de Bourdieu se enriqueció y complejizó constantemente a lo largo de su carrera. Se puede sugerir también que su pensamiento pudo llegar a ser influenciado hasta cierto punto por algunos de sus

---

<sup>173</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, p. 98.

contemporáneos y sus críticos, entre ellos, Honneth, pues es claro que cuando se habla de reconocimiento él es la figura central.

En su famosa tesis de habilitación, *La lucha por el reconocimiento*, retoma los escritos de Jena de Hegel para desarrollar una teoría de la moralidad, en la cual, la

lucha por el reconocimiento es representada como el medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu, lo que hoy en día constituye la importancia especial de sus escritos de Jena no es el solo hecho de que Hegel comprende el reconocimiento recíproco como un patrón práctico de la socialización del hombre, sino que él considera desarrollar moralmente dicho patrón a través de una escala de luchas sociales<sup>174</sup>.

Si bien parece imposible compaginar la teoría de Bourdieu, quien no pretende por ningún medio desde el ámbito científico y reflexivo construir una teoría de carácter moral, se pueden observar algunas similitudes en su obra, las cuales pudieron ser influenciadas por las tesis de Honneth.

La primera se refiere a la constitución de la persona, la cual Honneth desarrolla con plenitud en torno a la obra temprana de Hegel y más adelante actualiza al otorgarle un sustento empírico a través de la psicología social de G.H. Mead. Para Honneth, Hegel busca superar los planteamientos de Maquiavelo y Hobbes, en los cuales, la “lucha social” aparece como la lucha por la auto-conservación. En Hegel la lucha abandona su carácter negativo y se transforma en una serie de conflictos morales reconstitutos, inherentes al desarrollo moral de los hombres. Dichos conflictos provienen, ya no del miedo o la lucha con otros hombres, sino de

la pretensión recíproca de los individuos de que se les reconozca su identidad; pretensión que es inherente desde el principio a la vida social, como una tensión normativa que lleva a conflictos morales entre sujetos que dependen socialmente el uno del otro, y que de esta

---

<sup>174</sup> Honneth, Axel, “Desarrollo moral y lucha social” en *Critica del agravio moral*, p. 198.

manera, por la vía negativa de una lucha que se repite en cada escala, conduce de manera gradual a un estado de libertad vivido en términos comunicativos<sup>175</sup>.

Lo que Honneth denomina la “identidad subjetiva individual” sólo se puede lograr a partir del reconocimiento intersubjetivo. Para sustentar esta idea se basa en la teoría del psicoanálisis sobre la teoría de la relación de objeto<sup>176</sup>. De acuerdo a Honneth.,

para Mead no cabe duda de que el sujeto individual no puede lograr una identidad consciente sino sólo trasladándose a la perspectiva excéntrica de otro representado de manera simbólica, desde la cual aprende a mirar a sí mismo y su actuar como participante de interacción: el concepto de “*me*” que representa la imagen que yo tengo de mí desde la perspectiva de mis contrapartes de comunicación debe aclarar de modo terminológico que el individuo no puede representarse a sí mismo en la conciencia sino en posición de objeto<sup>177</sup>.

Esto quiere decir que el sujeto para construir su identidad requiere de la percepción de los otros. Desde las representaciones que los grupos se hacen de sí y de los individuos que las componen, es desde donde cada sujeto se construye a sí mismo y el sentido de su actuar. Esta concepción común a varios sujetos pertenecientes a una sociedad y reconocidos por ella se puede comparar con la idea de Mead del “el otro generalizado” (el cual, funciona como referente para la construcción del “mi”) a partir de esta noción, Honneth plantea una “perspectiva normativa del otro” o del grupo<sup>178</sup>.

Cómo se puede apreciar, esta tesis es muy similar a las ideas que Bourdieu elabora en *Meditaciones pascalianas* años después a la publicación de la tesis de Honneth. Allí donde Honneth retoma a Hegel, Bourdieu recupera a Pascal, y si Honneth emplea a Mead para otorgar un sustento empírico a las tesis del filósofo alemán, Bourdieu usa el trabajo de Durkheim para ejemplificar las ideas del filósofo francés.

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>176</sup> *Vid.*, Honneth Axel, “La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna. Sobre el presunto envejecimiento de psicoanálisis”, en *Critica del agravio moral*.

<sup>177</sup> Honneth, Axel, “Autonomía descentrada” en *Critica del agravio moral*, p. 286.

<sup>178</sup> *Vid.*, Honneth, Axel, “Patologías de lo social”, en *Critica del agravio moral*, p. 97.

Mauro Basaure en *The Grammar of an Ambivalence: On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth*, observa, por su parte, una influencia de Bourdieu en el trabajo de Honneth. Aquí se sugiere que dentro de la teoría del representante de la tercera generación de la escuela de Frankfurt existe un plano poco desarrollado que retoma los planteamientos de Bourdieu en su base, sin caer por ello, en una contradicción con la crítica previamente elaborada al sociólogo francés.

Basaure, propone que la teoría de Honneth se puede dividir en tres ejes, uno moral-sociológico, otro histórico-filosófico y un último, subdesarrollado eje político-sociológico. El eje o el plano moral-sociológico busca una explicación sobre los motivos morales de la acción subjetiva que se encuentran situados en los conflictos sociales. Estas ideas están expuestas principalmente en *La lucha por el reconocimiento*, y Honneth las fundamenta en unas experiencias de falta de reconocimiento o privación de los medios para la constitución individual. El eje histórico-político, trata el contexto de interpretación histórica sobre los procesos morales, en este se busca que las luchas por el reconocimiento puedan ser inscritas como parte del proceso histórico del desarrollo normativo de la sociedad. El cual, se puede comprender como un proceso de constante ampliación y mayores demandas.

Basaure, identifica un tercer eje en el trabajo de Honneth que denomina el eje político-sociológico, éste existe entre los dos anteriores y trata el fenómeno de la lucha social como tal, o lo que este autor denomina “el proceso de la construcción de colectivos antagónicos” dentro del espacio social. Este eje se enfoca en la forma en que los grupos son construidos de forma antagónica, así como su habilidad para dar forma a espacios públicos y transformar el orden, los valores y las prácticas que regulan el reconocimiento y los derechos individuales.

De acuerdo a Basaure, es en este último eje donde se observa la influencia de la teoría de Bourdieu en Honneth, pues se puede diferenciar del eje moral-sociológico en el que diverge de Bourdieu de acuerdo a los planteamientos de la crítica que hemos retomado en este trabajo. De esta manera, escribe Basaure:

In contrast to this critical reading, and in accordance with what we may characterise as the political-sociological axis of his work, Honneth turns to Bourdieu's political sociology in a largely affirmative way. While he rejects it with respect to the moral explanation of the motivations of belligerent action, he takes up Bourdieu's political sociology when discussing the preconditions of collective action and considers it to be exemplary<sup>179</sup>.

Para finalizar, con respecto a las críticas de Caillé y de Honneth que conciernen el eje de este trabajo, se puede afirmar que en un momento particular tuvieron una pertinencia relevante a la interpretación de la teoría de la práctica de Bourdieu. En la actualidad, sin embargo, al considerar estas críticas, es importante a su vez contemplar la totalidad de la obra de Bourdieu, esto con el propósito de incluir en el debate sus trabajos más maduros y las interpretaciones que estos permiten hacer sobre sus obras previas. De lo contrario, se cierra el dialogo a las posibilidades que una lectura completa de la teoría de Bourdieu puede aportar, en particular, con relación al actual interés por el reconocimiento en la sociología contemporánea.

---

<sup>179</sup> "En contraste a su lectura de la teoría crítica y en concordancia con lo que nosotros podemos caracterizar como el eje político de su trabajo, Honneth vuelve hacia la sociología política de Bourdieu en una forma altamente afirmativa. Mientras la rechaza con respecto a su explicación moral sobre las motivaciones de la acción beligrante, retoma la sociología política de Bourdieu considerándola ejemplar, cuando este discute las condiciones para la acción colectiva" Basaure, Mauro, "The Grammar of an Ambivalence: On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth", en *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, p. 206.



## Bibliografía y hemerografía

- Baranger, Denis, *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo, 2004.
- Basaure, Mauro, “The Grammar of an Ambivalence: On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth”, en *The legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, ed. Susen, Simmon, y Turner, Bryan S., London-New York, Athem Press, 2011.
- Bennett, Tony, “The Historical Universal: The Role of cultural Value in the Historical Sociology of Pierre Bourdieu”, en *The British Journal of Sociology*, Vol. 56, 2005.
- Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *Los Herederos. Los estudiantes y la cultura*, Madrid, Siglo XIX, 2009.
- Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Distrito Federal, Fontamara, 1996.
- Pierre Bourdieu, *El espacio social y la “génesis” de las clases*, Trad. Roberto Bein y Marcelo Sztrum, en *Espacios*, Buenos Aires, núm. 2, julio-agosto de 1985.
- Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2013.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 2007.

- Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Bourdieu, Pierre, *Las estrategias de la reproducción social*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Bourdieu, Pierre, y Wacquant, Loïc, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 2004.
- Bourdieu, Pierre, *El espacio social y la “génesis” de las clases*, Trad. Roberto Bein y Marcelo Sztrum, en *Espacios*, Buenos Aires, Núm. 2, julio-agosto de 1985.
- Bourdieu, Pierre, “Las formas del capital”, en *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée, 2000, pp. 131-164.
- Bourdieu, Pierre, Champagne, Patrick (cord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la Política Democrática*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Calhoun, Craig, “Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity”, en *Bourdieu: critical perspectives*, Cambridge, Polity, 1993.
- Caillé, Alain, *Anti-Utilitarianism, Economics and the Gift-Paradigm*, consultado en: <http://www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf>.
- Caillé, Alain, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte, París, 1994.
- Durkheim, Emile, *El suicidio*, Madrid, Losada, 2004.
- Durkheim, Emile, Mauss, Marcel, *Sobre algunas formas primitivas de clasificación: contribución al estudio de las clasificaciones colectivas*, Barcelona, Ariel, 1996.
- Ferrante, Carolina, “De Mauss a Levi-Strauss: La concepción de lo social como doble verdad en Pierre Bourdieu”, *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 2, Núm. 2, 2008: 49-61.
- Fraser, Nancy, Honneth, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006.

- Fowler, Bridget, "The Recognition/Redistribution Debate and Bourdieu's Theory of Practice: Problems and Interpretations", en *Theory, Culture & Society* January 2009, 26: 144-156.
- Gartman, David, "Culture as Class Symbolization or Mass Reification? A Critique of Bourdieu's Distinction", en *American Journal of Sociology*, Vol. 97, Núm. 2, Septiembre 1991, pp. 421-47.
- Gartman, David, "Bourdieu and Adorno: Converging Theories of Culture and Inequality", en *Theory and Society*, Vol. 41, Núm. 1, Septiembre 2012, pp. 41-72.
- Giménez, Gilberto, "La sociología de Pierre Bourdieu", en *Proyecto Antología de teoría sociológica contemporánea* (eds.), Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales, UNAM / FCPyS, pp. 151-171. Consultado en 20 de octubre del 2013 en <http://www.paginasprodigy.com/peimber/BOURDIEU.pdf>.
- Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2006.
- Honneth, Axel, "The Fragmented World of symbolic forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of culture", en *The Fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, Nueva York, State University New York Press, 1995.
- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1997.
- Honneth, Axel, *Critica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires, 2009.
- Wacquant, Loïc, *Durkheim y Bourdieu: La base común y sus fisuras*, en Jiménez, Isabel, coord. Pierre Bourdieu: Capital simbólico y magia social. México-Argentina, Siglo XIX, 2012.
- Lane, F. Jeremy. *Bourdieu's Politics: Problems and Possibilities*, London, Routledge, 2012.

- Martínez, Teresa, *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica (del estructuralismo genético a la sociología reflexiva)*, Buenos Aires, Manantial, 2006.
- Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid, Katz Editores, 2009.
- Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Madrid, Alianza, 2011.
- Sintoner, Yves, “Intellectual Critique and the Public Sphere: Between the Corporatism of the Universal and the Realpolitik of Reason” en *The Legacy of Pierre Bourdieu*, Simon Susen (coord.), London, Anthem Press, 2011.
- Swartz, David, *Culture and Power: Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, Ed. University of Chicago, 1997.
- Swartz, David, Zolberg, Vera, *After Boudieu: Influence, Critique, Elaboration*, Netherlands, Ed. Kluwer Academic, 2004.
- Taylor, Charles, “To Follow a Rule....”, en *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge, Ed. Polity, 1993.