



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Sistema de Universidad Abierta y a Distancia

La filosofía es un deporte de combate.

La crítica de la razón después de Pierre Bourdieu

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

GUSTAVO GARCÍA CAMACHO

Asesora: Mtra. Diana Grisel Fuentes de Fuentes

México, D. F.

Enero, 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

A todos los profesores de la Universidad Nacional Autónoma de México que amablemente me recibieron en sus clases y que contribuyeron durante estos años a mi formación filosófica. A la Escuela Nacional de Antropología e Historia por ser simple y llanamente la mejor escuela de antropología del mundo. A los profesores Elisabetta Di Castro, Luis Avelino, Zenia Yébenes y Alberto Ruiz por haber revisado amablemente el presente manuscrito. Al cineasta Pierre Carles por haberse sacado de la chistera este magnífico título.

A José Andrés García Méndez, Luis Alejandro García Struck, René Ceceña, Sonia Rangel, Alberto Mora, Jorge Armando Reyes Escobar y Diana Fuentes porque defendiendo su singularidad en estos tiempos difíciles, siguen luchando por la defensa de las conquistas más heroicas de la humanidad. No sé si haya reciprocidad, pero los admiro, respeto y estimo.

A todos mis compañeros del seminario de tesis por sus valiosos comentarios y críticas. A Ana Lilia Canseco porque sin su ayuda esta tesis jamás hubiera sido escrita. A Jaime Ruíz Noé por las valiosas y reconfortantes charlas. A mis padres y hermanos porque son la mejor familia que pude haber tenido. A mi amigo Jorge Armando Reyes por haberme estrechado la mano en los momentos más difíciles. A mi sobrino Maximiliano Cedillo y toda su pandilla por las alegrías compartidas. A todos los amigos del ágora. A los hombres sin porvenir. A ti improbable lectora, va dedicada esta tesis...

Job es otra cosa. La historia de Job es impensable entre los griegos y sus modernos herederos. Imaginemos un Edipo irreductible que se burlara de la fatalidad y, sobre todo, del parricidio y del incesto; un Edipo que persistiera en considerar a los oráculos como siniestras trampas de chivos expiatorios. Lo que indudablemente son. Tendría a todo el mundo contra él, los helenistas, Heidegger, Freud y, tras ellos, toda la Universidad. Habría que eliminarle sin contemplaciones o encerrarle en un hospital psiquiátrico por inhibición incurable.

René Girard

Y nada me haría más feliz que haber logrado que algunos de mis lectores o lectoras reconozcan sus vivencias, sus dificultades, sus dudas, sus sufrimientos, etcétera, en los míos, y que extraigan de esa identificación realista, que está en el polo opuesto de una proyección exaltada, los medios para obrar y para vivir un poquito mejor de lo que están viviendo y obrando.

Pierre Bourdieu

Índice

Introducción	5
Capítulo I. El oficio de filósofo y la crítica de la razón escolástica. Bourdieu filósofo sin comillas	14
Capítulo II. Génesis y estructura de la noción de habitus	35
Capítulo III. Campos de fuerza, violencia simbólica y reflexividad	61
Capítulo IV. Hacia una economía política de la violencia simbólica	109
Conclusiones. Bourdieu y el espacio de lo posible	149
Bibliografía	161

Introducción

Lo que es tan difícil como raro no es tener lo que se llaman ideas personales, sino contribuir un poco a producir e imponer esos modos de pensamiento impersonales que permiten a las más diversas personas producir pensamientos hasta entonces impensados.

Pierre Bourdieu

El objetivo de la presente tesis es simple y complicado a la vez: simple porque lisa y llanamente nos proponemos trazar un panorama general de las principales aportaciones filosóficas que subyacen al pensamiento del sociólogo francés Pierre Bourdieu; complicado porque nos enfrentamos a una obra sumamente extensa, poco conocida en nuestro medio, con un alto grado de complejidad, polémica como pocas y con pretensiones algo exorbitantes para los tiempos que corren. La estrategia de lectura que hemos adoptado en el presente trabajo, además de la lectura cuidadosa de una porción considerable los textos de Bourdieu, sigue la sugerencia esgrimida por el filósofo español Francisco Vázquez García, el cual ha sido quizá el filósofo que mayor tiempo y atención ha prestado a la obra del pensador francés y el que mayor énfasis ha puesto en las claras resonancias filosóficas que atraviesan de cabo a rabo la obra del autor¹. Según el español,

¹ Podríamos agregar también a José Luis Moreno Pestaña, Ildefonso Marqués, Alejandro Estrella, Valentín Galván, José Benito Seoane y algunos otros investigadores que actualmente nuclean eso que se ha dado en llamar “Escuela de Cádiz” y que han logrado constituir un grupo de investigación particularmente sensible a las aportaciones filosóficas de los trabajos de Bourdieu. Este grupo colectivo de investigación que abreva directamente de la estela abierta por el pensador francés ha logrado proyectar en el panorama filosófico contemporáneo una peculiar forma de

podemos aproximarnos al pensamiento de Bourdieu desde la siguiente perspectiva:

Contemplado retrospectivamente, el programa intelectual de Bourdieu puede ser descrito como una radical historización del proyecto crítico kantiano articulada como una reestructuración del legado teórico de Marx, Durkheim y Weber. Frente a lo que sostienen algunos intérpretes y polemistas, pocos pensamientos poseen un "sentido histórico" -en términos de Nietzsche- tan aguzado como el de Bourdieu. Su actividad puede ser vista como el intento científico de sacar a la luz los límites históricos de formas de racionalidad naturalizadas y consideradas entonces como universales y atemporales: la "racionalidad económica" invocada por los economistas y percibida como una disposición de la naturaleza humana; la "racionalidad epistémica" o "escolástica", avalada por el sistema educativo y asentada en la aparente universalidad de la inteligencia como don natural; la "racionalidad estética" que se sustenta en el "gusto" como facultad innata y universalmente distribuida, etc. Bourdieu se interroga por las condiciones históricas, sociales de posibilidad que al hacer aparecer a estas formas de racionalidad como universales, perpetúan las relaciones de dominación existentes haciéndolas invisibles, desconocidas como tales y por tanto reconocidas (Vázquez, G. 2002: pp. 15-16).

De acuerdo con esta hermenéutica que nosotros suscribimos, la obra de Bourdieu puede ser comprendida, dada su filiación temprana a la escuela de epistemología histórica, como una versión materialista del proyecto crítico de Kant, una *antropología total* puesta al día con el legado de los tres pilares de la teoría social y política: Marx, Weber y Durkheim. Comprendida de este modo, la propuesta de Bourdieu puede ser caracterizada a través de dos vetas de investigación mayores que le dan, a mi juicio, coherencia y cohesión a la totalidad

practicar la filosofía que, alejándose de los rituales escolásticos de la actualidad, busca transformar el discurso filosófico en una ciencia social crítica con firmes bases históricas capaz de rehabilitar y realizar la encomienda crítica de la ilustración radical. Una vasta arquitectura teórica para realizar una empresa filosófica de esta índole es insuficiente; es necesario emplazar esta nueva forma de comprender la filosofía en trabajos descriptivos sumamente detallados.

de su proyecto intelectual: 1) El desarrollo de una *Economía general de las prácticas* de aplicación universal capaz de explicitar las categorías inmanentes a la razón práctica y desentrañar, aunque sea negativamente, la lógica intrínseca al punto de vista práctico, conjugando e integrando los recursos heurísticos y metodológicos de la tradición fenomenológica y del estructuralismo francés; 2) sacar a la luz las condiciones históricas y sociales de posibilidad que permiten la emergencia de las distintas formas de racionalidad y poner de manifiesto tanto sus límites epistemológicos como las relaciones de dominación inscritas al interior de las mismas.

En estas dos facetas confluyen y se conjugan dos de las principales herencias teóricas del proyecto filosófico de Bourdieu que orientarán todas sus investigaciones ulteriores: la fenomenología y la pretensión de dar cuenta de las minucias prácticas de la vida cotidiana²; la epistemología histórica y su denodado esfuerzo por exhumar los límites históricos de toda racionalidad. Estos dos elementos son integrados plenamente en un modelo de racionalidad lo suficientemente poderoso en donde es posible, asumiendo de entrada la primacía de la razón práctica, tanto de reconstruir las condiciones sociales e históricas de posibilidad de la razón teórica como de aprehender, a ras de suelo, las categorías básicas de la racionalidad práctica, es decir, aquellas conductas que, sin dejar de ser razonables, no involucran necesariamente una actitud teórica o reflexiva ante el

² J. Moreno Pestaña describe muy adecuadamente en qué medida el trabajo de Bourdieu constituye una prolongación de la tradición fenomenológica: “¿En qué sentido fenomenológica? Bourdieu recurre a menudo a descripciones concretas en las que intenta leer con cuidado cómo funcionan los principios elementales que ordenan la experiencia de los sujetos. Bourdieu desvela continuamente en la descripción la unidad originaria entre la conciencia y la acción, entre los sujetos y los objetos, entre las experiencias pasadas de los sujetos y el porvenir prefigurado en el presente, entre la historia incorporada y la historia hecha cosa... Esta insistencia de la complicidad íntima y prerreflexiva del individuo y su medio (que Bourdieu denomina relación práctica con el mundo) es de origen fenomenológico. En este punto, Bourdieu reconoce su deuda con la fenomenología, sobre todo con Merleau-Ponty y Heidegger...” (Moreno Pestaña, J. 2004: pp. 168).

mundo. Renuente a prescindir del trabajo científico y filosófico en aras de una supuesta participación primigenia en el mundo social, el proyecto crítico de Bourdieu se propone poner de manifiesto los límites históricos de toda forma de racionalidad echando mano de un arduo trabajo de objetivación capaz de develar las condiciones materiales de su constitución (Bourdieu denominará a este trabajo reflexivo a lo largo de su itinerario como una forma de “socioanálisis”, “objetivación participante” o “reflexividad”), en donde la objetivación de la propia mirada objetivadora se vuelve un prerrequisito reflexivo insoslayable para todo aquel que pretenda aproximarse al mundo social.

La conclusión de esto no es que el conocimiento teórico no valga nada, sino que debemos conocer sus límites y acompañar todas las explicaciones científicas con una explicación de los límites y limitaciones de las explicaciones científicas: el conocimiento teórico debe un gran número de sus propiedades más esenciales al hecho de que las condiciones en las cuales se produce no son las de la práctica (Bourdieu, P. 2012: pp. 116). Para poder echar una mirada sobre el mundo y “domesticar lo exótico”, primero debemos ser capaces de “exorcizar lo doméstico”. Bourdieu define así este trabajo de doble objetivación:

No es posible ahorrarse el trabajo de objetivación del sujeto objetivante. Es tomando por objeto las condiciones históricas de su propia producción, y no mediante una forma cualquiera de reflexión trascendental, que el sujeto científico puede darse un cierto dominio teórico de sus estructuras e inclinaciones así como de las determinaciones de las que son el producto, asegurándose en este mismo movimiento el medio concreto de redoblar sus capacidades de objetivación. Únicamente un socioanálisis tal, que nada debe ni concede a la complacencia narcisística, puede contribuir realmente a que el investigador esté en condiciones de arrojar sobre el mundo familiar la mirada distante que el etnólogo lanza espontáneamente sobre un mundo al cual no está ligado por la complicidad inherente que deviene de la pertenencia a un juego social (Baranger, D. 2012: pp. 195).

Entendido así, en el capítulo I nos proponemos desarrollar cómo surge esta forma peculiar de racionalismo histórico cuyo despliegue se desenvuelve, a la manera de una espiral, en una tensión permanente entre la razón docta, teórica y la razón práctica. Como lo muestra Louis Pinto, el hiperbolismo inherente al pensamiento de Bourdieu es una forma de resarcir la brecha que media entre el *yo de origen* y el *yo escolar*, entre la relación popular frente el mundo y la mirada distante del sabio³; en ese sentido, para entender este mandato de reflexividad que se propone dilucidar tanto las condiciones históricas de posibilidad del sujeto de conocimiento (una suerte de *epojé* de la *epojé*, nos dice Bourdieu) como las categorías básicas del conocimiento práctico es necesario describir aunque sea brevemente la trayectoria intelectual del pensador francés y señalar que, además de la influencia de otros pensadores inmersos en la misma coyuntura intelectual, la relación conflictiva que Bourdieu mantendrá con la institución escolar determinará en gran medida el modelo de racionalismo histórico que su obra nos ofrece, expresada en un sistemático cuestionamiento de eso que Bourdieu, siguiendo a Austin, denomina *razón escolástica* y que se plasma en una singular práctica reflexiva en donde se cuestiona todo el tiempo el privilegio del observador. Por lo tanto, en este capítulo no me propongo ofrecer al lector una sociogénesis exhaustiva del campo intelectual en el cual se gestó la obra de Bourdieu y su particular trayectoria intelectual, lo cual por sí solo sería objeto de un libro completo.

Mi objetivo simplemente es trazar a gruesas pinceladas las referencias generales del horizonte intelectual que Bourdieu tuvo que encarar con el propósito de ofrecerle al lector algunos datos generales que le permitan dilucidar quién es Bourdieu, de qué va su propuesta y por qué consideramos crucial incluirlo en el panteón de la disciplina en la actualidad. De igual modo, intentaré mostrar que, al

³ Tal era el “hiperbolismo” propio de Bourdieu: esa manera de tomar en serio la cultura escolar o escolástica, de tomarla en serio hasta el punto de “desviarla” (otra palabra de su predilección) para otros usos, otras apuestas, otros objetos (Pinto, L. 2005: pp. 33).

analizar cuidadosamente las causas, la conversión disciplinar ejecutada por Bourdieu no es un obstáculo, como bien señaló Pierre Macherey, para extraer todas las consecuencias filosóficas que su obra acarrea.

Los capítulos II y III tienen como objetivo ofrecer una caracterización general de dos de los conceptos más importantes que constituyen la columna vertebral de la praxeología social de Bourdieu: *habitus* y *campo*. Estas dos categorías funcionan a la manera de “trascendentales históricos” en la medida que nos permiten trazar las invariantes transhistóricas de las prácticas sociales y, al mismo tiempo, hacer el bosquejo de las determinaciones más concretas y específicas que definen la práctica efectiva de cada universo social⁴. He intentado, con el material humilde que dispongo, de elaborar una breve caracterización de la coyuntura intelectual a partir de la cual estos dos conceptos fueron forjados y los problemas concretos que motivaron su conceptualización y su desarrollo. De igual modo, en este capítulo he intentado disolver uno de los estereotipos más divulgados y que constantemente merodean las lecturas de Bourdieu, a saber, el supuesto determinismo social en el que su obra, pese a los esfuerzos, queda atrapada. Para ello, es menester introducir, aunque sea de manera superficial, dos conceptos complementarios para nuestra argumentación, el de *violencia simbólica* y el de *reflexividad*, que nos permitirán hacer explícitas las dos grandes tendencias que la dialéctica entre *habitus* y *campo* puede llegar a experimentar. De ese modo, se podrá percibir claramente que el análisis histórico, genético de los determinantes sociales que regulan el funcionamiento de las prácticas sociales nos ofrece poderosas herramientas para

⁴Como veremos, ésta es una de las principales diferencias que media entre la propuesta de Bourdieu y la pragmática universal desplegada en la obra de J. Habermas y K. O. Appel: “Afirmar esta *doble historicidad de las estructuras mentales* es lo que distingue a la praxeología que yo propongo de los esfuerzos por construir una pragmática universal a la manera de Apel y Habermas... La praxeología es una antropología universal que toma en cuenta la historicidad, y por ende la relatividad, de las estructuras cognitivas, si bien registra el hecho de que los agentes ponen *universalmente* en funcionamiento dichas estructuras históricas (Bourdieu, P. 2012: pp. 180-181).

incrementar racionalmente nuestro margen de acción y, en un gesto de factura netamente pascaliano y spinozista, expandir las posibilidades de una liberación.

En el capítulo IV el lector podrá encontrar en acción la crítica social de la razón desplegada en la obra de Bourdieu, tomando como blanco, no un análisis puro de las condiciones trascendentales de la acción comunicativa a la manera de J. Habermas, sino el universo social en donde eso que llamamos razón y todos sus productos universales se producen históricamente: la institución escolar. Al remitir las pretensiones universalistas de la racionalidad escolástica a sus condiciones materiales de producción, el análisis de Bourdieu nos muestra que el acceso a los campos de producción cultural, particularmente el de la institución escolar, no es universal y se encuentra subordinado a los intereses particulares de las fracciones culturalmente dominantes. Mediante una lógica compleja y disimulada, la escuela es un campo social que se encuentra reservada a unos particulares privilegiados; en el presente capítulo me propongo desentrañar el funcionamiento general de los mecanismos de reproducción cultural que permiten eso que Bourdieu denomina el “monopolio de lo universal”. Esta crítica de la razón con firmes bases históricas no conduce, como veremos, a una forma de relativismo desencantado que se limite a negar sistemáticamente la existencia de valores universales y que disuelva toda pretensión de racionalidad en los intereses contingentes del momento. No se trata de negar cínicamente lo universal para festejar la contingencia, lo particular y dejar todo como está; se trata de emprender una lucha colectiva sin precedentes para establecer las condiciones sociales necesarias que lleven a la práctica una genuina universalización de lo universal.

Ahora bien, muchos comentaristas han señalado que, dado el privilegio que Bourdieu otorga a la construcción de objeto en detrimento de la especulación teórica, existe una contradicción inherente al momento de ofrecer una presentación teórica o académica de un trabajo que está diseñado, al igual que el de Marx o el de Foucault, para ser puesto en marcha a través de mediaciones concretas. Esto, evidentemente, no deja de ser verdad; sin embargo, desde mi punto de vista no

existe una contradicción tan flagrante si tomamos en cuenta que ésta es nuestra primera aproximación al pensador francés. En efecto, Bourdieu señaló en reiteradas ocasiones que para poder rehabilitar el sentido práctico de una obra y convertirla en una caja de herramientas, la investigación histórica sigue siendo un recurso indispensable para situar al autor en su contexto de producción y entender la problemática inmanente que le fue dando cuerpo. A propósito de este asunto, Bourdieu solía contraponer el método exegético recomendado por Spinoza en varios pasajes del *Tractatus* a la mera lectura litúrgica y estrictamente interna que la tradición hermenéutica se encargó de promover y más recientemente, agregaría yo, al masivamente expandido y mal comprendido lema derrideano de la resignificación:

Está claro, en efecto, que la resistencia a la historicización arraiga no sólo en los hábitos de pensamiento de todo un cuerpo, adquiridos y reforzados por el aprendizaje y el ejercicio rutinarios de una práctica ritualizada, sino también en los intereses relacionados con una posición social. Tanto es así, que para combatir este olvido de la historia (digno del «olvido del Ser» heideggeriano), que, como se fundamenta en la fe, es poco accesible a los argumentos de la razón, me siento tentado a oponer la autoridad a la superstición y remitir a los adeptos de la hermenéutica filosófica, lectura estrictamente «filosófica» de los textos consagrados por la tradición como filosóficos, a los diferentes pasajes del *Tractatus* donde Spinoza define el programa de una verdadera ciencia de las obras culturales. Pide, en efecto, a los intérpretes de los libros proféticos que rompan con la rutina de las exégesis hermenéuticas para someter esas obras a una «investigación histórica» con el propósito de determinar no sólo «la vida y las costumbres del autor de cada libro, el fin que se proponía, quién fue, en qué ocasión, en qué época, para quién y, para terminar, en qué lengua escribió», sino también «[el libro] en qué manos cayó [...], quiénes decidieron admitirlo en el canon, cómo los libros reconocidos como canónicos fueron reunidos en un cuerpo» (Bourdieu, P. 2006: pp. 67).

Si bien es cierto que el objetivo de Bourdieu fue transmitir un habitus científico siempre listo para ser circunscrito y confrontado con la experiencia

concreta, también es verdad que recomendó en reiteradas ocasiones alejarse de la mera actualización anacrónica que tiende a disociar a la obra del espacio de lo posible que le ha dado forma⁵. Sólo una genuina reconstrucción histórica es capaz de reactivar el programa de acción inscrito en una obra y concederle al autor una forma de transhistoricidad cuyo efecto inmediato estriba en volverlo activo y eficiente, disponible para nuevas aplicaciones y nuevos usos⁶. Mi objetivo, en última instancia, es comenzar a diseminar los instrumentos de una filosofía venidera.

⁵ Fue el caso, por ejemplo, de la lectura precipitada que varios miembros de los así llamados “estudios culturales” hicieron de algunos conceptos de la obra de Bourdieu, al grado, que éste tuvo que salir a impugnar el empleo sumamente simplista y vulgarizado que los autores norteamericanos comenzaron a imprimirle a su obra en esas latitudes.

⁶ Al contrario de lo que suele pensarse, la adecuada comprensión de una filosofía no requiere de su deshistorización mediante la eternalización efectuada por la lectura atemporal de textos canónicos contruidos como *philosophia perennis* o, peor aún, por su interminable reforma para que se ajuste a los asuntos y debates del día, a veces al costo de contorciones y distorsiones francamente increíbles. (Cuando oigo que "Heidegger nos ayuda a comprender el Holocausto" tengo que creer que estoy soñando ¡o pudiera ser que yo no sea lo bastante "posmoderno"!.) Surge, más bien, de una genuina historización que nos permite descubrir el principio subyacente a la obra mediante la reconstrucción de la problemática, el espacio de los posibles en relación con los cuales fue construida y el *efecto específico de campo* que le dio la forma específica que ha tomado (Bourdieu, P. 2008: pp. 196).

Capítulo I

El oficio de filósofo y la crítica de la razón escolástica: Bourdieu filósofo sin comillas

¿Pero diría usted que su obra pertenece a la filosofía? Es una pregunta que no preocupa demasiado, y sé muy bien cuál sería la respuesta de los filósofos más interesados en defender su territorio. Si quisiera dar una visión algo idealizada de mi carrera intelectual, podría decir que es una empresa que me ha permitido realizar, a mis propios ojos, la idea que yo tenía de la filosofía...

Pierre Bourdieu

He tenido la ocasión de comprobar muchas veces que en conjunto Bourdieu estaba seguramente más informado y más cultivado filosóficamente que la mayor parte de sus críticos filosóficos. Si era capaz de leer de otra manera los textos filosóficos no era porque ignoraba voluntaria o involuntariamente ciertas cosas, sino al contrario, porque a menudo sabía más que otros en filosofía.

Jacques Bouveresse

Hablar de Pierre Bourdieu en la actualidad es hablar de un autor que, si bien su efigie goza de cierto reconocimiento, prestigio y algunos de sus conceptos medulares circulan, un tanto ligeramente, dentro del amplio espectro teórico

contemporáneo al interior de un puñado de disciplinas (sociología, antropología sociocultural, ciencia política, historia cultural, estudios de género y los así denominados “estudios culturales”), sus ideas nunca han llegado a impactar de manera significativa en los debates teóricos que han venido configurando el desarrollo del discurso filosófico desde la pasada centuria y lo que va de ésta, a pesar de que muchas de sus contribuciones teóricas trascienden por mucho el ámbito específicamente sociológico y fueron construidas, dada la temprana formación filosófica del autor y los profundos conocimientos que tenía de ésta, en sintonía directa con un amplio abanico de problemáticas filosóficas muy puntuales que, lejos de reducirse a una mera reverencia escolástica, fueron desplegadas y perfeccionadas progresivamente a través de una sistemática confrontación con la experiencia, con realidades concretas muy bien circunscritas y susceptibles de aprehenderse con la mayor exhaustividad posible. En efecto, si algo caracteriza lo que nosotros vamos a denominar deliberadamente el quehacer filosófico de Bourdieu es precisamente la relación barbara que mantiene con la cultura filosófica y el uso abiertamente herético de los textos y los autores canónicos. La principal función de una cultura teórica, entonces, es designar a los autores en quienes se tienen posibilidades de encontrar ayuda y, en esa medida, para poder establecer una relación menos fetichizada con la herencia filosófica es necesario utilizar todo el arsenal ofrecido por el discurso filosófico más como un capital productivo destinado a ser puesto en marcha empíricamente que como una cultura que simplemente se celebra, se acrecienta y se venera.

Esta concepción artesanal del trabajo intelectual que piensa a la filosofía como un oficio que requiere su caja de herramientas como cualquier otro abreva directamente de la célebre tradición francesa de epistemología histórica⁷ en la que

⁷ Esta categoría historiográfica, poco difundida y utilizada en el ámbito académico latinoamericano, fue acuñada por el propio Bourdieu. Más recientemente, ha sido el historiador de la ciencia

Bourdieu, al igual que Michel Foucault (aunque separado por dos generaciones), fue formado bajo tutela de Georg Canguilhem⁸ en la *l'École Normale Supérieure* entre 1951-1954. Esta generación de pensadores constituida también por autores de la talla de Bachelard, Gueroult, Cavailles, Koyré y el ya mencionado Foucault fue bautizada, precisamente por este último, como la filosofía del concepto en oposición radical a la filosofía del sentido liderada por J. P. Sartre⁹. La diferencia entre estas dos tradiciones de pensamiento, además de referir a dos polos opuestos del campo intelectual durante los primeros años cincuenta, en donde la figura de Sartre acaparaba prácticamente todas las miradas y ocupaba una posición dominante en todos los sentidos, es la que media entre una filosofía preocupada por la reconstrucción histórica de las condiciones de posibilidad de la racionalidad científica (echando mano de análisis lógicos y empíricos muy rigurosos) y otra que

Dominique Lecourt quien ha retomado y popularizado en Francia esta clasificación a la hora de referirse a esta célebre generación de pensadores.

⁸ Bourdieu siempre manifestó, al igual que Foucault, una profunda admiración por el trabajo de G. Canguilhem, a quien consideraban un personaje antitético a la figura dominante de Sartre que les ayudó mucho a concebir la vida intelectual de otro modo: Así caracteriza Bourdieu sus aportaciones: “Prolongando la obra de Gaston Bachelard de la que llevó a cabo una presentación modélica, Georges Canguilhem aportó una contribución decisiva a la epistemología, al análisis riguroso de la génesis de los conceptos científicos y de los obstáculos históricos para su emergencia, particularmente a través de las descripciones clínicas de las patologías del pensamiento científico, de las falsas ciencias y de los usos políticos de las ciencias, sobre todo, de la biología. Por ello, representa, sin duda, lo mejor que hay en la tradición del racionalismo que puede llamarse francés en la medida en la que está arraigada en una tradición política o, mejor dicho, cívica, a pesar de ser, en mi opinión, auténticamente universal... (Bourdieu, P. 2006: pp. 44-45).

⁹ Sin dejar a un lado las brechas que han podido [...] oponer a marxistas y no marxistas, freudianos y no freudianos, especialistas de una disciplina y filósofos, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos, me parece que bien se podría recuperar otra línea divisoria que atraviesa a todas estas oposiciones. Se trata de una línea que separa a una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto y una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. Por un lado, una filiación que es la del Sartre y de Merleau-Ponty; y, por otro lado, se encuentra la de Cavailles, de Bachelard, de Koyré y de Canguilhem (Foucault, M. 2005: pp. 1583).

se posicionaba abiertamente en contra de las pretensiones objetivistas de la ciencia e intentaba rehabilitar una fenomenología de los contenidos intencionales de la experiencia. Bourdieu siempre rechazó de manera bastante visceral el tono ligero y vulgarizado de la moda existencialista y se alineaba abiertamente en las filas de la filosofía del concepto. Esta escuela encarnaba a la perfección todos los valores intelectuales que definían las disposiciones del pensador francés: el estilo intelectual intensamente ascético, marcado por las virtudes del rigor y del trabajo modesto y paciente, por la manera de afrontar los problemas teóricos más ambiciosos a través de la construcción de objetos aparentemente menores pero bien delimitados empíricamente, por la insistencia en la condición colectiva de la investigación, por la importancia concedida a la elaboración de pruebas e hipótesis coherentes (Vázquez. F. 2002: pp. 19).

Esta predilección por el trabajo discreto, paciente y moderado emana de su propia trayectoria social, la cual, al desplazarse de un medio agrícola al funcionariado urbano, lo inclinaba a adoptar disposiciones profundamente medidas y a considerar el esfuerzo escolar como la única vía plausible de superación y promoción social: Bourdieu era natural de Denguin, una pequeña localidad de la comarca del Béarn, adscrita al Departamento de los Pirineos Atlánticos, en el sudoeste de Francia. Por procedencia familiar se vinculaba al modesto funcionariado de provincias (su padre fue cartero), pero con las raíces campesinas. Fue la disciplina familiar y su devoción temprana por los valores académicos más venerables lo que le permitió, además de cierta dosis de fortuna, acceder a la institución escolar más prestigiosa de toda Francia en una época en donde constituía el criadero de las referencias más emblemáticas de la élite intelectual del periodo: J. Derrida, R. Aaron, J. F. Lyotard, M. Foucault, Le Roy Ladurie o Maurice Agulhons fueron figuras que pasaron por las aulas durante este periodo (Vázquez. F. 2002: pp. 23). Dado el origen social y las disposiciones tempranas del autor, todo predisponía al joven filósofo a enfilarse en el polo de la

racionalidad científica encarnado por la epistemología histórica (todos estos pensadores, al igual que Bourdieu, provenían de la provincia francesa) y a defender una visión radicalmente rigurosa del quehacer intelectual¹⁰, en contraposición directa con los hábitos académicos que la moda existencialista promovía y había instaurado como el estilo imperante en aquella época en la ENS.

Uno de los principales factores, creo yo, que han influido para que la obra de Bourdieu no haya tenido una recepción más amplia por parte del público filosófico es precisamente el progresivo eclipsamiento que esta tradición epistemológica ha sufrido en los distintos ámbitos académicos. En Francia primero fue silenciada por la fenomenología y el existencialismo, posteriormente por la deconstrucción; en Estados Unidos e Inglaterra, donde la filosofía analítica casi siempre lleva la voz cantante, esta tradición filosófica ni siquiera figura como una opción en el panorama intelectual, probablemente por ser incompatible con los parámetros científicistas de la ciencia positivista todavía imperante en esas latitudes (Wacquant, L. pp. 2005: pp. 161). Con la excepción de Michel Foucault, a quien casi siempre se le presenta como un postestructuralista junto a Derrida y Deleuze más que como un historiador de las ciencias, en nuestro ámbito académico esta tradición epistemológica ha pasado prácticamente desapercibida.

¹⁰ En la introducción a un curso que dedicó a su maestro Jules Vuillemin se puede percibir claramente el rumbo de sus afinidades filosóficas: "Quiero dedicar este curso a la memoria de Jules Vuillemin. Poco conocido por el público en general, representaba una gran idea de la filosofía, una idea de la filosofía tal vez algo desmesurada para nuestra época, desmesurada en cualquier caso para conseguir el público que, sin duda, merecía. Si hablo de él actualmente, es porque ha sido para mí un grandísimo modelo que me ha permitido seguir creyendo en una filosofía rigurosa en un momento en el que tenía todo tipo de motivos para dudar, comenzando por los que me ofrecía la enseñanza de la filosofía tal como era practicada. Se situaba en la tradición francesa de filosofía de la ciencia que habían encarnado Bachelard, Koyré y Canguilhem, y que algunos prolongan actualmente en esta institución en la que nos encontramos. Esa tradición de reflexión con ambición científica sobre la ciencia es la base de mi proyecto de trabajo para este curso" (Bourdieu, P. 2003: pp. 2003).

Ahora bien, es importante señalar que la profunda afinidad que Bourdieu experimentaba con el trabajo de esta generación de pensadores de ningún modo se materializaba a través de un desprecio por la veta fenomenológica abierta, en concreto, por la obra de Husserl y Merleau Ponty¹¹. Lo que Bourdieu rechazaba era la visión escolar y vulgarizada del existencialismo que en la ENP circulaba por aquel entonces. Como veremos más adelante, la influencia de Heidegger y Merleau Ponty, así como los trabajos tardíos de E. Husserl, fueron sumamente importantes al momento de tematizar la matriz práctica del mundo social más como una forma de trabajo artesanal que como un acto intelectual.

Ahora bien, para todos los lectores de Bourdieu la historia es ya bien conocida y todos sus intérpretes coinciden en el desarrollo de su trayectoria: Bourdieu estudia filosofía bajo la tutela G. Canguilhem. Se especializa en lógica, historia de la ciencia, matemáticas y en 1954 presenta su tesis sobre las *Animadversiones* de Leibniz para obtener la *agregación* en filosofía. Posteriormente, cuando ya era profesor de filosofía y pretendía desarrollar un proyecto de investigación (asesorado por el mismo Canguilhem) sobre las estructuras temporales de la experiencia afectiva, es convocado a realizar el servicio militar en Versalles y, ulteriormente, por violentas confrontaciones con oficiales de muy alta

¹¹ Si bien Merleau Ponty se ubicaba dentro de la estela liderada por Sartre, Bourdieu siempre tuvo en la más alta estima al autor de la *Fenomenología de la percepción*, a quien consideraba un filósofo en verdad extraordinario que escapaba a las clasificaciones académicas tradicionales. De igual modo, asegura que la transición de la fenomenología al estructuralismo fue posible gracias a los puntos de inflexión que la obra de Merleau Ponty introdujo en el campo intelectual, factor determinante para que las discusiones científicas dejaran de ser tratadas con tanta displicencia. Así lo refiere el autor de *La distinción*: “Merleau-Ponty ocupaba un lugar aparte, por lo menos en mi opinión. Se interesaba por las ciencias del hombre, por la biología, y daba la idea de lo que puede ser una reflexión sobre el presente inmediato -por ejemplo con sus textos sobre la historia, sobre el partido comunista, sobre los procesos de Moscú- capaz de escapar a las simplificaciones sectarias de la discusión política. Parecía representar una de las salidas posibles fuera de la filosofía charlatana de la institución escolar” (Bourdieu, P. 2000: pp. 18-19).

jerarquía, es enviado directamente a Argelia cuando recién estallaba la guerra de liberación nacional. Situado al pie del cañón e implicado en una empresa cuyo riesgo no era sólo intelectual, comienza la reconversión disciplinar de Bourdieu que orientará sus investigaciones primero hacia el ámbito de la etnología y posteriormente a la sociología¹². Este desplazamiento es un hecho consumado que no puede pasarse por alto: frente a la necesidad de comprender un acontecimiento histórico en su más vívida efervescencia que desbordaba por completo el armatoste conceptual de la filosofía de aquel entonces, Bourdieu se convirtió en sociólogo y partir de ahí se negó siempre de manera bastante rotunda a identificarse con la etiqueta de “filósofo¹³”.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender este rechazo? ¿Qué podemos sacar de él? Desde mi punto de vista (condicionado, evidentemente, por el espacio social en el que me sitúo), existen elementos de peso para sostener que esta transición disciplinar que va de la filosofía a las ciencias sociales no implica, en lo absoluto, un abandono de las pretensiones filosóficas en su sentido más venerable, sino justo

¹² Bourdieu resume así el desarrollo de sus investigaciones durante su estancia en Argelia: “Hice a la vez investigaciones que se podrían decir etnológicas, sobre el parentesco, el ritual, la economía precapitalista, e investigaciones que se dirían sociológicas, especialmente encuestas estadísticas realizadas con mis amigos del I.N.S.E.E., Darbel, Rivet y Seibel, que me aportaron mucho. Quería, por ejemplo, establecer el principio, nunca claramente determinado en la tradición teórica de la diferencia entre proletariado y subproletariado; y, al analizar las condiciones económicas y sociales, de la aparición del cálculo económico, en materia de economía pero también de fecundidad, etc., trate de mostrar que el principio de esta diferencia se sitúa al nivel de las condiciones económicas de posibilidad de conductas de *previsión* racional, de las cuales las aspiraciones revolucionarias constituyen una dimensión” (Bourdieu, P. 2000: pp. 20).

¹³ He comprendido así, mirando hacia atrás, que me introduje en la sociología y en la etnología, en parte, por un profundo rechazo del punto de vista escolástico, principio de un altivez, de un distanciamiento social, en los que nunca me he sentido a gusto, y a los que, sin duda, predispone la relación con el mundo asociada a determinados orígenes sociales (Bourdieu, P. 2006: pp. 63).

lo contrario: nos conduce a una radicalización de las mismas que encontrará en las ciencias históricas el terreno idóneo y las herramientas necesarias para realizarlas¹⁴.

Esto no es nuevo; echar mano de recursos externos al discurso filosófico-crítica literaria, historia de las ciencias, psicoanálisis, lingüística, antropología cultural, semiología, filología, historia de la religión- es una característica compartida por muchos filósofos del periodo. Insertos en una coyuntura histórica en donde el modelo tradicional del intelectual total encarnado en la figura de Sartre comenzó a desmoronarse frente al inminente auge y creciente prestigio del estructuralismo antropológico, psicoanalítico y lingüístico, los filósofos de esa generación (Althusser, Foucault, Bataille, Derrida, Barthes, Deleuze, entre otros) comenzaron a desarrollar una cultura teórico mucho más receptiva a las discusiones y las problemáticas internas de la vanguardia literaria y de las ciencias humanas.

El proyecto de Bourdieu se ajusta plenamente con estos autores al momento de transgredir los límites disciplinares y los objetos tradicionalmente asignados a la filosofía para encarar los fenómenos más humildes de la experiencia ordinaria (pensemos en la locura, el sexo y el poder en Foucault, el ritual de la firma en Derrida, el deseo en Deleuze o la experiencia erótica en Bataille). Sin embargo, el proyecto de Bourdieu es distinto en un aspecto crucial, lo que lo lleva a rechazar tanto las estrategias de doble juego como las reconversiones disciplinares que, a su juicio, se quedan a medio camino: él no recurre a las ciencias humanas con la pretensión siempre paternalista de fundamentarlas o, como en las versiones más

¹⁴ La historia así pensada podría hacer realidad una de las ambiciones proclamadas por la filosofía: el cuestionamiento radical (Bourdieu, P. 2015: pp. 230). También lo refiere de la siguiente forma: "...gracias a los instrumentos de la sociología se puede realizar una de las ambiciones eternas de la filosofía que es la de conocer las estructuras cognitivas (en el caso particular, las categorías del entendimiento profesoral) y al mismo tiempo algunos de los límites mejor escondidos del pensamiento" (Bourdieu, P. 2000: pp. 28).

recientes, simple inversión de la anterior que conserva la jerarquía estatutaria del filósofo, de desmantelarlas de un solo golpe recusando sus pretensiones de cientificidad bajo el lema, bastante simplón, de la deconstrucción¹⁵.

Lo que caracteriza a la empresa de Bourdieu es que, sin renunciar nunca a su *background* filosófico, en su obra está presente un cuestionamiento permanente a los privilegios sociales y simbólicos comúnmente asociados con la posición de filósofo en el campo intelectual y los límites epistemológicos que esta postura erudita acarrea¹⁶. Formado en el ambiente profundamente aristocrático de la ENP (que experimentó, dado el origen social del autor, como una agresión permanente y casi física) en donde la filosofía ocupaba la más alta jerarquía entre las distintas disciplinas, Bourdieu recusa sistemáticamente la pretensión filosófica por antonomasia según la cual el filósofo se arroga el derecho de posicionarse como magistrado supremo¹⁷ para fundamentar o, en su versión deconstructiva, para

¹⁵ El deconstructor ya no es un juez kantiano, sino un forense facultado para emitir certificados de incapacidad a su gusto: “En la era postmetafísica, el filósofo no trata de fundar (desde abajo) a estas disciplinas sino de acometer (transversalmente) una empresa de desfundamentación (como en ciertas versiones de deconstrucción y análisis genealógico) o de síntesis desde arriba, reconstruyendo una imagen del mundo más allá de la dispersión inducida por estos saberes... En todos los casos, la filosofía reemplazaría a unas ciencias sociales inválidas, ciegas y por tanto desorientadas, abocadas a convertirse en pura ingeniería social, en técnicas que permiten la gestión de la existencia y la normalización de las formas de vida en las sociedades modernas”. (Vázquez, G. 2001: pp. 176).

¹⁶ Es cierto, como señalaron defensores de la disciplina, que Bourdieu pudo hablar de modo global de “los filósofos” como si se tratara de un rechazo indiferenciado. Ahora bien, el contexto de utilización no deja duda sobre sus intenciones: “los” filósofos a lo que hacía referencia no eran ni el conjunto de los pensadores eminentes de la tradición ni un grupo profesional como tal, sino simplemente aquellos que, dotados o no de título, se abandonan a la pendiente social que les hace “hacerse los filósofos”, contentos de los provechos simbólicos que obtienen con ello, pero inconscientes de las causas y de las razones que los llevan a existir así (Pinto, L. 2005: pp. 220-221).

¹⁷ Como bien observa Louis Pinto, en este aspecto Bourdieu coincide plenamente con la visión de M. Foucault: “En fin, es posible también aproximarse a Bourdieu y a Foucault sobre otro punto

desmantelar los logros y las aportaciones que los científicos sociales han conquistado arduamente (sin poseer, además, la competencia profesional requerida para hacerlo). Esta división social del trabajo intelectual evidentemente no es una clasificación políticamente neutral; como veremos más adelante, Bourdieu señaló desde muy temprano que todos los anatemas (positivismo, cientificismo, reduccionismo, determinismo, empirismo) que la filosofía lanza sistemáticamente en contra de las ciencias sociales, sin conocimiento de causa, son formas eufemizadas y transfiguradas de relaciones de clase al interior del campo intelectual que buscan preservar la jerarquía y la relación paternalista entre las distintas disciplinas, siempre coronando al filósofo como poseedor del fundamento último y de la mirada soberana sobre todas las demás. A diferencia de sus coetáneos, el movimiento ejecutado por Bourdieu no va de lo mundano al fundamento, de lo cotidiano a lo más elevado, sino que ambas instancias son puestas exactamente al mismo nivel, sin imperialismo de filósofo o revancha de sociólogo. Como bien lo señala Francisco Vázquez García:

Frentes a estas estrategias, que permiten a sus autores conservar la corona y el prestigio del filósofo acaparando al mismo tiempo el capital científico proveniente de las ciencias humanas, Bourdieu siempre se mostró reticente. El movimiento que despliegan sus estudios no va de lo “grosero” (lo contingente, los detalles de la vida cotidiana) a lo “elevado” (el “fundamento infundado” de Heidegger o el logos diseminado por las estrategias del “destructor” o del “arqueólogo del saber”). Ambas instancias son analizadas en el mismo nivel: la fenomenología husserliana de la conciencia temporal o el análisis existencial de la temporalidad ya no dan acceso a estructuras universales y fundamentales, sino que se encarnan social e históricamente en el habitus de un subproletario que vende baratijas en Orán o en el modo de estar en el mundo de un *fellah* (propietario agrícola y jefe de clan) de la Cabilia. El libre juego de la imaginación y el entendimiento y el carácter formal de la estética kantiana

importante: la relación crítica o reflexiva con el saber; si hay una postura que ellos dos rechazan, es la del sabio, la del erudito, la del docto, la del letrado investido de una autoridad indiscutida...” (Pinto, L. 2002: pp. 37).

comparecen para analizar las diferencias de gusto entre los consumidores franceses de pijamas. La crítica nietzscheana del *ethos* sacerdotal es empleada para examinar la función social del “mandatario” y el efecto de *metanoia* inducido por los “ritos de institución” (Vázquez, F. y Pestaña, J. 2006: pp. 12-13).

Esta propuesta de Bourdieu en donde lo conceptual y lo empírico adquiere un balance casi perfecto no sólo favorece la instauración de un diálogo mucho más justo y racional entre las distintas esferas del saber, sino que ofrece herramientas poderosas para ambos bandos: a los sociólogos les permite escapar tanto al resentimiento positivista reacio a la teorización y a las agresiones simbólicas que todavía muchos filósofos, como aristócratas caídos, lanzan sobre ellos; el filósofo, en cambio, en ningún momento renuncia a sus pretensiones de universalidad para subordinarse a lo ya dado¹⁸; además develar el impensado social que constriñe su pensamiento, gana una genuina concreción que le permite circunscribir las grandes pretensiones teóricas del pensamiento en una práctica científica capaz de realizarlas y no simplemente, como en la actualidad sucede, enunciarlas¹⁹. En ese sentido, a diferencia de las grandes pretensiones proféticas generalmente empleadas por los discursos críticos de gran formato a la manera de la teoría crítica

¹⁸ Po lo tanto, podemos concluir que el trabajo de Bourdieu no abandona las pretensiones filosóficas en su sentido más estricto, sino que rechaza la posición del “filósofo rey”, siempre dispuesto a posicionarse en la más alta jerarquía intelectual y leerle la cartilla a todo aquel que se ha hecho acreedor a su desprecio. Como bien señala Vázquez García: “Lo que la aproximación instrumental de Bourdieu pone en cuestión no es pues la filosofía, sino ciertas disposiciones profundamente ancladas en el cuerpo del pensador y asociadas a la práctica profesoral y profesional de la filosofía, desde el “aristocratismo intelectual” hasta la palabra profética” (Vázquez, F. 2006:pp. 14).

¹⁹ Bachelard nos enseña que la epistemología es siempre coyuntural: sus proposiciones y su impulso están determinados por la principal amenaza del momento. Hoy el mayor peligro que enfrentamos es la creciente separación entre la teoría y la investigación que encontramos por todas partes y que alimenta el concomitante crecimiento de la perversión metodológica y la especulación teórica. De modo tal que hoy creo que es la distinción misma la que debe ser desafiada, y desafiada prácticamente, no retóricamente (Bourdieu, P. 2012: pp. 221).

frankfuriana, el existencialismo sartreano o el marxismo estructuralista de Althusser y sus derivados contemporáneos, que sólo disponen de herramientas discursivas altamente sublimadas, el trabajo filosófico y científico de Bourdieu, al igual que el de Michel Foucault quien bebió de las mismas fuentes, adopta la estrategia práctica del artesano en la medida que busca reintroducir las grandes cuestiones teóricas y filosóficas más decisivas a propósito de la minuciosa descripción de fenómenos aparentemente menores, empleando, en esa medida, los conceptos filosóficos de un modo más modesto, muy alejado de esas profesiones de fe altamente pretenciosas que proclaman la omnipotencia retórica del discurso filosófico y que se reducen a la mera enunciación, sin desarrollo o contenido alguno, de unos objetivos teóricos tan extravagantes como vacuos e inanes.

Como bien se percató durante su estancia en Argelia, esta inflación retórica que hace del discurso filosófico el motor de la historia y reduce ésta a una mera epopeya conceptual es un verdadero obstáculo epistemológico que vuelve inaccesible la interrogación más elemental acerca de cualquier fenómeno concreto²⁰. Como bien señala Francisco Vázquez García, al parecer Bourdieu es de los pocos filósofos que han logrado llevar a la práctica la lección platónica impartida en el *Parménides*:

²⁰ Al no disponer de ninguna vocación empírica, Bourdieu denominó a todos aquellos que compartían esta forma de altivez teórica, típica del marxismo althusseriano y frankfuriano, como “materialistas sin material” o “marxistas de sillón”, precisamente por pretender alcanzar lo real a través de un verbalismo revolucionario que se limita a condenar moralmente ciertos acontecimientos o, peor aún, bajo la ilusión de la omnipotencia retórica del discurso filosófico que le otorga una eficacia política a la crítica de textos. Así lo expresa el autor de *El sentido práctico*: “Hablar de aparatos con una gran A, y del Estado, o del Derecho, o de la Escuela, hacer de los Conceptos los sujetos de la acción histórica es evitar mancharse las manos con la investigación empírica reduciendo la historia a una gigantomaquia donde el Estado se enfrenta al Proletariado o recurriendo, en el límite, a las Luchas, modernas Erinias” (Bourdieu, P. 2011: pp. 74).

En cualquier caso, con esta captación puramente instrumental de los filósofos y con este uso paródico de la sociología como una suerte de humilladero del intelectualismo filosófico, Bourdieu pretende ser fiel a la filosofía en su sentido más venerable. A menudo recuerda que los filósofos no han sabido aprender la lección impartida en el *Parménides*. Aquí se sugería que existen Formas incluso de los objetos más indignos como la mugre o las uñas. ¿Por qué no es posible hacer funcionar los conceptos y los argumentos de los filósofos en relación con lo más humilde?; ¿con el modo en que los parados de larga duración “se temporalizan”?; ¿con las “categorías” utilizadas por los maestros de escuela en la evaluación de sus alumnos?; ¿con la “angustia” experimentada por los campesinos de Midi condenados a la soltería?; ¿con los juicios de gusto proferidos por los albañiles que visitan un museo? Se impone en este uso de la filosofía una democratización de la hermenéutica, que lleve la mirada reservada para los grandes monumentos de la tradición filosófica a los modestos testimonios de los sin nombre... (Vázquez, F. 2006: pp. 13).

Ahora bien, para poder ejecutar esta redefinición minimizante de la empresa intelectual y, después de trastocar la sagrada distinción entre los objetos nobles reservados a la mirada filosófica y la aspereza inherente a la vida cotidiana, situarnos de lleno en las minucias fenoménicas del mundo práctico es necesario desarrollar todo un programa metódico de reflexividad que haga posible esta reconversión intelectual que no está dada de antemano. La transición que va del punto de vista teórico a la visión práctica del mundo social es una brecha que no puede disolverse simplemente mediante la ilusión de la omnipotencia retórica del discurso o interponiendo una supuesta participación primigenia u originaria en el mundo social; descender al mundo real, no es tan sencillo como parece. Siguiendo las recomendaciones de la epistemología bachelardiana, para poder aprehender nuestro objeto sin mutilarlo primero debemos desmontar los presupuestos epistemológicos inscritos en el punto de vista escolástico, hacer explícitas sus condiciones sociales de posibilidad e indagar sistemáticamente acerca de la diferencia que media entre el punto de vista teórico y el punto de vista práctico, de tal modo que podamos discernir, aunque sea mediante un subterfugio, la distancia

que media entre la perspectiva del actor que se encuentra embebido en la práctica y la visión totalizadora y destemporalizada del punto de vista del espectador²¹. Bourdieu asegura que el paradigma de este error epistemológico fundamental se puede encontrar en la “perversidad” de esos escritores que atribuyen a “un hombre metido por entero en su tarea” el punto de vista “de un hombre sentado en un sofá”. Ésta es justamente la mejor forma de describir la ceguera inherente al punto de vista escolástico:

La visión escolástica prescinde de la interrogación metódica acerca de la diferencia entre los puntos de vista teórico y práctico que se impone, al margen de cualquier intención de especulación pura, en la forma de plantear las operaciones más concretas de la investigación en ciencias sociales... Para llevar a cabo la conversión de la mirada que exige una correcta comprensión de la práctica captada en su lógica propia, hay que adoptar un punto de vista teórico sobre el punto de vista práctico y sacar todas las consecuencias teóricas y metodológicas del hecho, en cierto sentido demasiado evidente, de que el científico (etnólogo, sociólogo, historiador) no está, frente a la situación y a los comportamientos que observa y analiza, en la posición de un agente actuante, implicado en la acción, metido en el juego y sus apuestas: por ejemplo, ante tal o cual matrimonio registrado en las genealogías que recopila, no está en la posición de un padre o una madre que desea casar, y bien, a su hijo o su hija. Pero es infrecuente que esta diferencia de los puntos de vista, y en los intereses asociados a ellos, sea tenido en cuenta en el análisis (Bourdieu, P. 1999: pp. 77).

En efecto, Bourdieu señala que existe una ambigüedad intrínseca a la razón teórica: por un lado, es un instrumento analítico necesario que nos permite distanciarnos del mundo para analizarlo, para conocerlo; por otro, es un obstáculo

²¹ Y este principio de reflexividad no debe entenderse como una mera descalificación política que se limita a señalar la ideología oculta del investigador, sino ante todo como una interrogación epistemológica cuyo objetivo es una mejor comprensión de su objeto: “Cuando la investigación tiene por objeto el universo mismo donde ella se lleva a cabo, los logros que procura pueden ser reinvertidos inmediatamente en el trabajo científico a título de instrumentos del conocimiento reflexivo de las condiciones y de los límites sociales de ese trabajo que es una de las armas principales de la vigilancia epistemológica”. (Bourdieu, P. 2008: pp.28).

epistemológico que invariablemente, al suspender la relación práctica con el mundo para examinarlo, introduce sesgos y desfigura la realidad tal como se despliega en su inmediatez²². Esta paradoja, a juicio de Bourdieu, no es irresoluble y puede ser sorteada a través de un programa de vigilancia epistemológica especial que sea capaz de reconstituir los principios analíticos del punto de vista teórico, de tal modo que seamos más conscientes de sus propios límites y potencialidades. La clave está en examinar los supuestos de la *doxa epistémica* y derrumbar la mitología escolástica que tiende a disociar el pensamiento de sus condiciones sociales de su ejercicio. Es decir, para Bourdieu el pensamiento no es una propiedad intrínseca de la conciencia que se activa espontáneamente mediante una suerte de *epojé*; es el producto de ciertas condiciones sociales y económicas que hacen posible una relación liberada de las urgencias más inmediatas de la vida práctica y posibilitan la mirada analítica del sabio, del erudito emancipado de las coacciones a veces brutales de la vida común²³. Y es justo esta ceguera respecto a sus propias determinaciones materiales lo que introduce toda una multitud de malversaciones

²² La *ambigüedad fundamental* de los universos escolásticos y todas sus producciones -adquisiciones universales que han sido posibles gracias a un privilegio exclusivo- se basa en el hecho de que la ruptura escolástica con el mundo de la producción es a la vez ruptura liberadora y separación, desconexión, que contiene la virtualidad de una mutilación: si haber dejado en suspenso la necesidad económica y social es lo que autoriza la emergencia de campos autónomos, a modo de «órdenes» (en el sentido de Pascal) que sólo conocen y reconocen la ley que les es propia, también es lo que, salvo vigilancia especial, amenaza con encerrar al pensamiento escolástico dentro de los límites de presupuestos ignorados o reprimidos, lo que implicaría el retiro fuera del mundo (Bourdieu, P. 2006: pp. 29-30).

²³ Pero no hay, sin duda, nada más difícil de aprehender, por parte de quienes están inmersos en universos donde se da por sentada, que la disposición escolástica, exigida por esos universos; nada hay que le cueste más pensar al pensamiento «puro» que la *scholé*, la primera y más determinante de todas las condiciones sociales de posibilidad de ese pensamiento «puro», así como la disposición escolástica que inclina a dejar en suspenso las exigencias de la situación, las coerciones de la necesidad económica y social, y las prioridades que impone o los fines que propone (Bourdieu, P. 2006: pp. 26).

analíticas al universalizar inconscientemente un punto de vista gestado bajo condiciones materiales particulares.

El punto de vista escolástico es una disposición que se caracteriza por la situación de *skholé*, de ocio y libre juego que ofrece el ambiente protegido de la institución escolar; al obliterar sus propias condiciones sociales de posibilidad, inscritas en la autonomía del campo intelectual, termina por proyectar en su objeto y hacer extensiva al resto de los agentes una disposición gestada bajo condiciones sociales particulares y desigualmente distribuidas dentro del espacio social. Esta disposición escolástica profundamente arraigada en el *habitus* de filósofo conduce, al reducir la práctica a la lógica del discurso²⁴, directamente a una representación intelectualista de las prácticas sociales que introduce en la cabeza de los agentes la propia visión escolástica del mundo, que no es otra cosa que la propia experiencia social del intelectual convertida en experiencia universal sin universalizar las condiciones sociales que la han engendrado, como cuando la tradición hermenéutica transforma la actitud contemplativa ante el texto o la obra de arte, histórica y socialmente producida, en una invariante transhistórica; como cuando la teoría de la acción racional de la filosofía política convierte el cálculo y la deliberación racional en una disposición metahistórica universalmente compartida; o como cuando la deconstrucción derrideana en una hipóstasis de la mirada teórica transfigura las prácticas en una forma distanciada, sublimada, aristocrática y excesivamente estetizada de elucubración textual. En estos casos se le impone a lo

²⁴ Tanto los "reilustrados" como los "postmodernos" son presa del "sueño escolástico". Éste designa la típica disposición de los intelectuales -pues forma parte de su *habitus*- consistente en reducir la lógica de las prácticas sociales a la lógica del discurso, sea bajo la forma de la intertextualidad o de una pragmática comunicativa universal. Esta representación intelectualista de las prácticas, que tiene también implicaciones políticas, es por excelencia un tic propio de filósofos. Su dinastía es en el fondo cartesiana, por eso, como sugiere el título del libro, la meditación de Bourdieu se emplaza en continuidad con Pascal, supremo detractor de los excesos perpetrados por esta tradición (Vázquez, F. 2006: pp. 197).

real un modo de construcción preconstruido que no es más que una relación social impensada, no analizada, que coloca en el origen de las prácticas la visión teórica del mundo que no es otra cosa que la propia experiencia resguardada de los universos escolásticos en donde las urgencias prácticas se encuentran parcialmente neutralizadas²⁵. Bourdieu define así esta forma de *epistemocentrismo* inherente al punto de vista escolástico:

La situación escolástica (de la que el orden escolar representa la forma institucionalizada) es un lugar y un momento de ingravidez social en el que, desafiando la alternativa común entre jugar (*paízein*) y estar serio (*spoudázein*), se puede «jugar en serio» (*spou- datos paízein*), como dice Platón para caracterizar la actividad filosófica, tomar en serio apuestas lúdicas, ocuparse en serio de cuestiones que la gente seria ignora porque, sencillamente, está ocupada y preocupada por los quehaceres prácticos de la existencia cotidiana. Y si la relación entre el modo de pensamiento escolástico y el modo de existencia que constituye la condición de su adquisición y su puesta en práctica pasa inadvertida, no sólo se debe a que quienes podrían pensarla se encuentran como pez en el agua en la situación de la que sus disposiciones son fruto, sino también a que lo esencial de lo que se transmite en y por medio de esa situación es un efecto oculto de la propia situación (Bourdieu, P. 2006: pp. 28).

Ahora bien, Bourdieu es muy enfático en un aspecto que es muy importante resaltar: en su propuesta no hay ningún intento que busque invocar una aproximación originaria al mundo social ni una recuperación por cuenta propia

²⁵ Como señala Francisco Vázquez García: “Una situación así requiere de situaciones sociales excepcionales, como las que se dan en esos recintos universitarios norteamericanos –la Universidad de Santa Cruz puede ser el paradigma– donde se elabora la crítica cultural posmoderna. Se trata de espléndidos paraísos comunicacionales; espléndidamente dotados, en ellos se encuentra como suspendida toda la facticidad propia de las relaciones de explotación y de trabajo... Del mismo modo que los hombres santos del primitivo monacato deliraban sobre la posibilidad de abandonar por completo las ataduras de la carne, los críticos posmodernos sueñan con un universo convertido en puro orden de significantes, sin la pesantez de las determinaciones histórico-sociales (Vázquez, F. 2001: pp. 187-188).

del sentido práctico que pretenda derruir la mirada objetivadora²⁶. La brecha entre la razón teórica y la razón práctica es una escisión que no se puede simplemente diluir mediante una experiencia mística, apelando a una supuesta fusión empática con el otro en el mundo social: la división entre la teoría y la práctica es una relación social institucionalizada, inscrita en la división social del trabajo, que remite a dos universos sociales radicalmente diferenciados cuya lógica es irreductible la una a la otra. Ante este escollo, la única alternativa viable es emprender un trabajo arduo de objetivación que sea capaz de aprehender tanto la razón inmanente al sentido práctico como las condiciones históricas de posibilidad de la razón erudita, dirigiendo las armas de la razón contra la razón misma y movilizándolo todo el arsenal filosófico para exorcizar el intelectualismo filosófico y captar, aunque sea hablando negativamente, la lógica concreta del sentido práctico (Wacquant, L. pp. 2005: pp. 162). Bourdieu describe así su proyecto:

... hay que volver del revés el movimiento que exalta el mito de la caverna, ideología profesional del pensamiento profesional, y regresar al mundo de la existencia cotidiana, pero pertrechado con un pensamiento científico lo suficientemente consciente de sí mismo y de sus límites para ser capaz de pensar la práctica sin aniquilar su objeto. En términos menos negativos, se trata de comprender, en primer lugar, la comprensión primera del mundo que va vinculada a la experiencia de inclusión en este mundo; después la comprensión, casi siempre errónea y deformada, que el pensamiento escolástico tiene de esta comprensión práctica, y, por último, la diferencia, esencial, entre el conocimiento práctico, la razón razonable, y el conocimiento docto, la razón razonante, escolástica, teórica, que se engendra en los campos autónomos (Bourdieu, 1999: pp. 72).

²⁶ Lo cual significa claramente que la ciencia no ha de proponerse como fin la recuperación por cuenta propia de la lógica práctica, sino la reconstrucción teórica de esa lógica incluyendo en la teoría la distancia entre la lógica práctica y la teórica, o incluso entre una «teoría práctica», *folk knowledge* o *folk theory*, como dicen Schütz, y los etnometodólogos después de él, y una teoría científica (Bourdieu, P. 2006: pp. 74-75).

Ajeno a las inmersiones populistas de la práctica que hacen de la teoría “una práctica tan concreta como cualquier otra”, la estrategia epistemológica y ética de Bourdieu consiste en adoptar un modelo de racionalidad lo suficientemente consciente de sí mismo que nos permita reconstruir la lógica difusa y embrollada del sentido práctico y al mismo tiempo adoptar un punto de vista teórico sobre el punto de vista teórico, haciendo explícitas las condiciones sociales de posibilidad que lo hacen posible y reinscribiendo una y otra vez la diferencia entre ambas posturas²⁷. Esta doble objetivación, que puede ser caracterizada como una versión materialista del proyecto crítico kantiano²⁸, es posible gracias a la situación privilegiada y ambivalente de ese paria privilegiado que es el intelectual: por un lado, liberado parcialmente de las coacciones prácticas del mundo de la *doxa*, puede

²⁷ Francisco Vázquez García lo dice muy acertadamente: “El hecho de habitar en esos retiros, en esos espacios reservados y alejados del mundanal ruido que son los gabinetes universitarios, las bibliotecas, las aulas, los laboratorios, los seminarios, los archivos; todo ese universo escolar, escolástico donde se consagra esa *rara avis* que es la actitud contemplativa ante el mundo, la posición de espectador, donde las premuras de la vida práctica quedan en suspenso, genera un *habitus* que también debe ser objetivado por el socioanálisis. No sólo hay que objetivar la imaginaria producida por el indígena; hay que convertir en objeto a aquéllos que sólo se ven a sí mismos en el papel de sujetos: los sabios provistos de sofisticadas técnicas y complejas nomenclaturas; las comunidades científicas con sus rutinas y sus controversias ininteligibles para el lego, los universitarios con sus rituales, sus clientelismos y sus disputas internas, todo ese "augusto aparato" (Pascal) que constituye la vida académica...” (Vázquez, G. 2006: pp. 187).

²⁸ Filósofo por vocación y formación iniciales, Bourdieu encontró pronto, a finales de años cincuenta, como etnólogo primero y como sociólogo posteriormente, lo que nunca acabaría por encontrar en la filosofía “pura”: el trabajo de una crítica de la razón asentada en firmes bases empíricas e históricas que evitaba a la vez las tentaciones del universalismo abstracto y del relativismo posmoderno. El interés filosófico de la empresa de Bourdieu estriba en su esfuerzo por constituir una ciencia social crítica que revela los límites históricos de la racionalidad con vistas a emanciparse de los mismos. Este impulso no se expresa en una vasta arquitectura teórica –al estilo de Habermas o de Rawls– sino en la elaboración de trabajos empíricos de detalle –sobre la sociología de la educación, del lenguaje, del arte, de la producción intelectual, de la economía– a través de los cuales se forja un cuerpo coherente de conceptos (Vázquez, F. 2001: pp.316-317).

aprovechar esta exclusión de la experiencia ordinaria para captar la verdad objetiva de esa experiencia subjetiva que la proximidad inmediata al mundo impide objetivar; por otro, puede sacar partido de su proximidad directa a los universos escolásticos y hacerse poseedor de los propios ritos y creencias que gobiernan el funcionamiento del campo intelectual, sacando a la luz, al hacer manifiesto las condiciones sociales de posibilidad que permiten ese retorno reflexivo, los límites históricos de toda racionalidad que todo pensador que se pretenda crítico debe de llevar en contra de sí mismo. Hacer una crítica de la razón bajo este formato en donde se toma como objeto el desgarramiento social infligido por la separación entre la relación erudita y la relación popular con el mundo, no se redujo, como es evidente, a un mero tópico escolar o una simple elección teórica; fue también una forma de restaurar su identidad social²⁹, de contrarrestar la contradicción enorme, con evidentes huellas de sufrimiento, entre una baja extracción social y una alta consagración académica, expresada, como veremos a continuación, en una profunda ambivalencia respecto a la institución escolar y un rechazo manifiesto de todas las conveniencias y todas las convenciones de los ritos intelectuales³⁰.

²⁹ Bourdieu lo dice claramente: “Trato de unir las dos partes de mi vida, tal y como lo hacen muchos intelectuales de primera generación. Algunos emplean medios diferentes, por ejemplo, encuentran una solución en la acción política, en algún tipo de racionalización social. Mi problema fundamental es tratar de entender lo que me sucede. Mi trayectoria podría describirse como milagrosa, supongo, un ascenso hacia una posición a la que no pertenezco. Por tanto, para tratar de vivir en un lugar en el mundo que no es el mío debo intentar comprender ambas cosas: qué significa tener una mente académica, cómo llega a conformarse y, simultáneamente, qué se pierde al adquirirla. Por este motivo, incluso aunque mi trabajo, todo mi trabajo, sea una especie de autobiografía, es un trabajo destinado a gente que tiene la misma clase de trayectoria y la misma necesidad de entender” (Bourdieu, P. 2003: pp. 302).

³⁰ De acuerdo con Louis Pinto, en la filosofía de J. Derrida encontramos un movimiento similar: “En contraste con este intelectual dotado de una herencia cultural alta, Bourdieu y Derrida tenían en común, como provincianos de origen relativamente modesto, ser parte de los dominados... En estos

individuos la dependencia de la ENS se traiciona en una cierta vergüenza cultural cuya experiencia paradigmática está constituida por el rechazo de un acento juzgado feo y vulgar... Excluidos del mundo de los herederos y rechazando el destino de religiosos de institución tuvieron que definirse poco a poco a través de un juego muy complejo de evitaciones, de rechazos, de innovaciones y contra una serie de alternativas salidas de la oposición entre un polo dominante y un polo dominado" (Pinto, L. 2005: pp. 24).

Capítulo II

Génesis y estructura de la noción de habitus

Cuando se le muestra a alguien la pieza del rey en ajedrez y se dice «Éste es el rey», no se le explica con ello el uso de esa pieza – a no ser que él ya conozca las reglas del juego salvo en este último extremo: la forma de una pieza del rey. Se puede imaginar que ha aprendido las reglas del juego sin que se le mostrase realmente una pieza. La forma de la pieza del juego corresponde aquí al sonido o a la configuración de la palabra.

L. Wittgenstein

Como todos los conceptos que Bourdieu fue forjando a lo largo de su trayectoria intelectual, la noción de *habitus* surge, además de una confrontación permanente con una realidad social susceptible de aprehenderse empíricamente³¹, como una

³¹ Desafortunadamente para la reflexión filosófica contemporánea, en la actualidad existe una creencia masivamente expandida según la cual toda aproximación empírica a la realidad social es sinónimo de “positivismo”, “cientificismo”, “eurocentrismo” y, en los casos más extremos e injustificados, de “colonialismo”. Como ya señalamos, para Bourdieu el trabajo teórico y filosófico no puede desarrollarse plenamente si se concibe de manera independiente y desvinculada de una aproximación concreta y bien circunscrita a la realidad social. Como reza su ya célebre frase de claras resonancias kantianas: “La investigación sin teoría está ciega, y la teoría sin investigación está vacía” (2012: pp. 206) Ahora bien, dicha aproximación empírica a la realidad social se ubica en las antípodas de la ciencia positivista decimonónica que concibe a los objetos de conocimiento como

estrategia teórica que busca trascender e integrar en un mismo movimiento las falsas antinomias que se suelen reproducir de manera automática e irreflexiva en los distintos espacios del saber. Ya desde su temprana formación filosófica, escindida entre lo que él denominaba como “el narcisismo literario de los existencialistas y el rigor conceptual e histórico de la epistemología histórica”, Bourdieu fue capaz de absorber e integrar de manera muy intuitiva e inteligente las principales aportaciones teóricas que ambas tradiciones filosóficas (las cuales configuraban el espacio de los posibles dentro del campo intelectual francés a finales de la década de los sesenta y en buena medida se percibían como dos posturas irreconciliables) eran capaz de proporcionar. De igual modo, desde que Bourdieu comienza a intuir y a desarrollar los conceptos nodales de su visión praxeológica³² del mundo social, se percata rápidamente que el amplio espectro de corrientes teóricas que atraviesan tanto a la filosofía como a las ciencias sociales está dominado por la ruinoso alternativa que separa a los modos de conocimiento de inspiración objetivista y a otros de cuño subjetivista.

entidades ahí ya previamente constituidas y al sujeto de conocimiento, política y epistemológicamente neutral, como un mero receptáculo pasivo que se dedica a registrar datos objetivos de una realidad ahí ya dada. En contraste, la propuesta de Bourdieu, como buen bachelardiano que era, enfatiza el carácter preponderante de la razón al momento de construir las determinaciones concretas de los objetos de estudio y, por lo tanto, el estilo denodadamente empírico de Bourdieu siempre estuvo acompañado de un conjunto de problemáticas teóricas y filosóficas muy específicas. Ni teoricismo, ni empirismo, sino unidad entre teoría y práctica.

³² Para evitar confusiones y comprender a cabalidad la propuesta praxeológica de Bourdieu, es importante señalar que el pensador francés siempre utilizará el término “práctica” y no así el de “praxis”, regularmente identificado con ciertas corrientes de inspiración marxista. Si bien Bourdieu reconoce que su teoría de la práctica es una forma de radicalizar el proyecto esbozado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, siempre rechazó de manera bastante visceral lo que a su juicio constituía la mirada altiva y elitista del “marxismo chick” en sus variantes frankfurtiana y yugoslava, sin duda por la inquietud de “no ensuciarse las manos en la cocina de la investigación empírica” y de “mantener a la filosofía como la disciplina imperial” (Bourdieu, P. 2000: pp.33)

Los primeros están representados por las obras comúnmente asociadas al estructuralismo francés: Saussure, Jakobson, Levi- Strauss, Althusser y ciertos momentos de la obra de Michel Foucault³³ son los nombres y las referencias que Bourdieu tiene en mente al momento de caracterizar esta primera tendencia. Los segundos se encuentran encarnados principalmente en los trabajos filosóficos de J. P. Sartre (el filósofo que mayor dominio ejerció en el escenario intelectual francés, nos dice Bourdieu, y el alterego negativo contra el cual toda una generación de filósofos intentarán emanciparse³⁴), en la fenomenología social a la manera de A. Shutz³⁵ y su epígonos Berger y Luckmann, en la sociología de la religión desplegada en cierta porción de la obra de M. Weber y en algunas corrientes sociológicas (cuyo primer y principal promotor en Francia fue el propio Bourdieu)

³³ Esta afirmación resulta a toda luz polémica si tomamos en cuenta que Michel Foucault en reiteradas ocasiones hizo hasta lo imposible por desmarcarse de la tradición estructuralista y si consideramos que éste siempre defendió una visión radicalmente histórica y contingente de las estructuras. Sin embargo, sí existe al menos un rasgo en común y un punto de continuidad entre el estructuralismo y el autor de *La historia de la sexualidad*: el carácter epifenoménico de los agentes sociales en relación con las coacciones objetivas que las estructuras ejercen sobre los individuos. Sólo hasta el ocaso de su vida, al introducir el concepto de “práctica de sí”, Foucault reconsideró la importancia que tienen los agentes sociales en la reproducción activa de las estructuras y también en su eventual transformación. Al respecto puede verse el excelente trabajo de Francisco Vázquez García. *Historicidad de la razón y teoría social: entre Foucault y Bourdieu*. Revista mexicana de Sociología. Vol. 61. No. 2 (Apr.- Jun., 1999), pp. 189-212.

³⁴ Al respecto de su relación con Sartre, Bourdieu declara lo siguiente: “Tras haber compartido durante un momento la visión del mundo del filósofo francés formado en la ENS de los años cincuenta que Sartre encarnaba a la perfección- podría decir que llevaba a su paroxismo- y, en particular, la altivez con la que, en especial en *L’être et le néant*, consideraba a las ciencias del hombre –psicología, psicoanálisis, por no mencionar, cosa que, precisamente, no hacía, la sociología-, puedo decir que me construí, en la salida misma del universo escolar, y para salir de él, contra todo que representaba para mí el dominio sartriano” (Bourdieu, P. 2006: pp. 40)

³⁵ Bourdieu conoció la obra del Alfred Shütz, un total desconocido en nuestro ámbito académico, a través del filósofo Raymon Aron (famoso en Francia por haber introducido la obra de Max Weber a la academia francesa), quien recomendó a Bourdieu la lectura del fenomenólogo alemán.

habitualmente conocidas bajo el rótulo de “interaccionismo simbólico” o “etnometodología”.

Esta dicotomía entre objetivismo y subjetivismo se encuentra tan arraigada en la objetividad de las instituciones y en la subjetividad de las disposiciones, que incluso la podríamos rastrear en la propia tradición marxista a través de la eterna querrela entre las interpretaciones humanistas del marxismo que privilegian la lectura de los primeros trabajos del “joven Marx” y que señalan la importancia de recuperar al sujeto social como agente de su propio destino y las exégesis de corte estructuralista que le dan mucho mayor importancia a los trabajos del “Marx de madurez” y que enfatizan el carácter preponderante y determinante de las estructuras sociales. Muy a grandes rasgos (y obviamente entendidos como tipos ideales) ésta es la oposición básica del panorama intelectual que Bourdieu tuvo que sortear para comenzar a desarrollar su propia visión de las prácticas sociales y del mundo social en general.

Ahora bien, la relación que Bourdieu mantiene respecto al estructuralismo y la fenomenología³⁶ no debe entenderse en términos estrictamente negativos, como si

³⁶ Al igual que Michel Foucault y el joven Derrida, Bourdieu tuvo una aproximación temprana a la tradición fenomenológica, particularmente a los trabajos tardíos de E. Husserl que en la actualidad los especialistas han bautizado bajo el rótulo, un tanto pomposo, de “fenomenología genética”. Bourdieu nos dice que en sus años de estudiante en la ENS leía a diario cuatro páginas de *Experiencia y Juicio* y que durante su estancia en Argelia todas las noches escribía reflexiones generales sobre tópicos fenomenológicos (2006: pp.62). De igual modo, sabemos que, antes de partir a Argelia, impartió un curso como profesor de filosofía en donde expuso su lectura de Husserl. En ese sentido, toda la reflexión posterior al periplo argelino que gira en torno a la relación que las comunidades campesinas y los subproletarios argelinos mantienen con el tiempo, abreva directamente de la sólida formación fenomenológica que Bourdieu ya había adquirido desde que era estudiante de filosofía. Ahora bien, lo que Bourdieu va a acentuar con particular énfasis es la importancia que tienen las condiciones materiales de existencia en la proyección temporal que cada grupo y cada agente social es capaz de imprimirle a su existencia. La angustia del *Dasein* heideggeriano y la relación temporal que lo sustenta, entonces, no es una condición antropológica

el propósito de Bourdieu fuera impugnar o desmoronar de un solo golpe ambos posicionamientos; por el contrario: el autor de *La Distinción* siempre reconoció la importancia y los méritos de ambas perspectivas y siempre fue un lector muy agudo tanto de las propuestas estructuralistas como de las fenomenológicas. Más bien, la gran innovación de la lectura de Bourdieu consiste precisamente en haber vulnerado una división teórica (y por lo tanto social, en el sentido de que el uno y el otro ocupaban posiciones antagónicas dentro del espacio social y defendían intereses sociales directamente conflictivos entre sí) que a los ojos de todo el mundo aparecía como una oposición radical imposible de dirimir; lo que Bourdieu efectuará no es una refutación, sino un ejercicio de corrección recíproca (un pensamiento dialéctico, diríamos en un lenguaje más marxista) en donde los dos extremos son integrados conceptualmente al hacer explícito el contenido de verdad (y también, obviamente, el sesgo de parcialidad inherente a cada punto de vista) de ambas posturas.

En esa medida, la visión praxeológica de Bourdieu intenta recuperar algunos de los aportes metodológicos más innovadores del pensamiento estructuralista que se encargaron de transformar de manera bastante radical el panorama intelectual del siglo XX y, ante los cuales, todo el estrellato de filósofos franceses de la época (Derrida, Barthes, Foucault, Deleuze, Lyotard, entre otros) se verán obligados a posicionarse desde sus respectivas trincheras. En primer lugar, Bourdieu considera que una de las contribuciones más importantes de los trabajos de Levi-Strauss y F. Saussure es haber incorporado a las ciencias humanas el modo de pensamiento relacional que, como lo dice su nombre, es una forma de interpretar la realidad que

universal, sino el resultado de ciertas condiciones materiales de existencia que configuran una disposición temporal particular. La inversión operada por Bourdieu de la tradición fenomenológica, nos dice Louis Pinto, comparte muchas semejanzas con el ajuste de cuentas que Karl Marx efectuara respecto a Hegel y la tradición idealista: “en los dos casos la filosofía tiende a ser puesta sobre sus pies, al derecho, de vuelta sobre la tierra, y no desahuciada” (Pinto, L., 2002: pp. 58).

privilegia los vínculos y las relaciones en detrimento de las sustancias³⁷ y los objetos aislados. En efecto, para una visión como la de Saussure el significado de una palabra no está definido ni por su esencia temática ni por la correspondencia directa que guarda con un referente empírico, sino por el cúmulo de relaciones significativas y los vínculos de reciprocidad que determinan el significado de una palabra al interior de un código sistemático y bien estructurado.

De igual forma, para Levi-Strauss los emblemas de las clasificaciones totémicas no poseen una identidad inmanente a cada grupo, sino que se delimita por los nexos correlativos que ordenan el sentido de cada uno de los elementos. No existe una identidad ingénita a la cosa misma; es el plexo de negaciones lo que logra fijar el sentido de algo. En el capítulo cuarto veremos el influjo de este principio metodológico en la topología social que Bourdieu desarrolla, en polémica directa con la visión sustancialista de la tradición marxista, para comprender las determinaciones espaciales que definen la dinámica de las clases sociales. Ahora bien, otro segundo elemento (vinculado con el anterior) que Bourdieu rescata del método estructural y que a su vez éste recupera del famoso *dictum durkheimiano* según el cual la ciencia social debe ejecutar una ruptura con las prenociones³⁸, es la necesidad, por un lado, de rechazar el discurso espontáneo de la ciencia empirista y positivista que cree encontrar en los “objetos concretos” el principio explicativo

³⁷Además de mencionar el análisis estructural, Bourdieu también reconoce que la lectura de los trabajos del filósofo alemán Ernst Cassirer fueron fundamentales para poder ejecutar la transición que va del pensamiento sustancialista o ideográfico a un estilo de pensamiento relacional. La filosofía de las formas simbólicas desarrollada en la obra de Cassirer fue una herramienta muy importante, nos dice Bourdieu, a la hora de comprender el carácter estructurante (y no sólo estructurado) y generativo de las categorías de pensamiento. Véase: Bourdieu, P. *Sobre el Estado. Cursos en el College de France (1989-1992)*, Anagrama, Barcelona, 2014, pp. 236. Bourdieu tradujo y editó varios textos de Cassirer para la editorial Minuit, la cual él mismo coordinaba.

³⁸ Y también coincide con el *Psicoanálisis del conocimiento objetivo* promovido por Gaston Bachelard a lo largo de toda su obra y con el cual Bourdieu siempre estuvo familiarizado desde su época de estudiante en la ENS.

de la realidad, sin advertir, de ese modo, que este procedimiento no hace más que asumir las abstracciones de sentido común negándose a realizar el trabajo de abstracción científica (Gutiérrez, A. 2003: pp. 456). En efecto, para Bourdieu los hechos sociales no hablan por sí mismos ni la ciencia debe reducirse al mero registro de datos, sino que el objeto de conocimiento se *conquista y se construye* a través de los conceptos y los modelos explicativos que el propio investigador le impone a la realidad; el conocimiento se adquiere como una forma de superación del saber inmediato poniendo en marcha una constelación de conceptos que nos permiten captar la lógica específica de nuestro objeto de estudio. La socióloga argentina y traductora de Bourdieu al castellano Alicia Gutiérrez lo expresa muy adecuadamente y, al mismo tiempo, sugiere cierto paralelismo con la noción marxista de *totalidad*³⁹:

Así, dentro de la teoría de Bourdieu, cuando hablamos de conceptos, nos referimos a conceptos contruidos y sistémicos, es decir, mutuamente interrelacionados en un contexto estructural, de modo que su utilización supone la referencia permanente al sistema total de las relaciones en el cual están insertos. En otros términos, son concebidos para ser puestos en marcha empíricamente de manera sistemática: constituyen partes entrelazadas de un todo, que se comprenden y son válidas como instrumentos de análisis sólo en la medida en que son considerados conjuntamente, en el interior del sistema teórico que configuran. En definitiva, el análisis de cada uno de estos conceptos remite siempre a los otros, situación que posibilita también mayor control metodológico tanto en relación con la teoría misma como en su adecuación a la realidad que se pretende construir (Gutiérrez, A. 2003: pp. 459).

Un tercer elemento que Bourdieu rehabilita del análisis estructural, sin adherirse del todo, es el principio de la no conciencia que también ya Marx y Durkheim habían introducido y que advierte el carácter coercitivo y regulador que las estructuras sociales ejercen sobre la conciencia de los individuos. Es decir, para la visión praxeológica de Bourdieu existen condiciones objetivas que desbordan

³⁹ Véase: Lukács, G. *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969.

por completo la capacidad reflexiva de la conciencia y sólo el análisis de las regularidades objetivas, más que una fenomenología introspectiva a la manera de los existencialistas, es capaz de dar cuenta de la infraestructura normativa que está regulando el funcionamiento efectivo de la acción social⁴⁰. En ese sentido, el análisis estructural sigue siendo vigente y un momento imprescindible de la investigación social porque es la única herramienta que nos permite trazar las determinaciones estructurales del espacio social y las distribuciones materiales que definen la emergencia de una estructura social jerarquizada.

Si prescindimos de dicha ruptura epistemológica y no examinamos las condiciones objetivas del mundo social (moneda corriente en el discurso filosófico de hoy) en aras de defender la sacrosanta libertad del “creador increado” a la manera, por ejemplo, de la fenomenología de un J. Sartre o de los

⁴⁰ Tras el advenimiento de las corrientes filosóficas que reivindican la herencia posestructuralista, hoy por hoy a todas luces dominantes, es un lugar común en la filosofía contemporánea considerar todo acto de objetivación como un gesto autoritario en donde el científico o el filósofo se arroga el derecho de “hablar por los demás” y se ufana de saber más que los actores sociales, anulando, de ese modo, la sublime y majestuosa “experiencia con el otro”. La propuesta de salida que la perspectiva de Bourdieu nos ofrece me parece ética y políticamente mucho más acertada: la opacidad de las condiciones objetivas es inherente a la práctica de todos los agentes sociales, incluido el propio filósofo. Así como el obrero desconoce el ciclo de reproducción del capital o el indio norteamericano desconoce la lógica de la economía del don, el filósofo, de igual modo, ignora por completo los mecanismos sociales de reproducción cultural o la economía de los bienes simbólicos que gobiernan el funcionamiento del campo intelectual y que rigen su propia práctica. De lo que se trata, entonces, no es abjurar de la razón para dejarse “encantar por las hechicerías de los otros” como pretenden algunos fenomenólogos, sino de utilizar todo el arsenal de la razón para emprender un arduo trabajo de objetivación que sea capaz de captar tanto la verdad objetiva de la práctica que la adhesión inmediata al mundo impide objetivar como de objetivar al propio objetivador (filósofo, historiador, sociólogo, político) y sacar a la luz las condiciones sociales e históricas de posibilidad que permiten la emergencia de la mirada docta. Para una revisión más detallada, véase: Bourdieu, P. *El sentido práctico*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2009. pp. 110-111.

etnometodólogos⁴¹, nos condenamos a ofrecer una radiografía parcial, despolitizada e idealizada del mundo social al ocultar los mecanismos sociales de dominación y la distribución desigual de las distintas formas de capital⁴² que se encuentran objetivadas en las instituciones sociales y concentradas en un conjunto determinado de agentes. En definitiva, el análisis de las estructuras objetivas (económicas, simbólicas, lingüísticas y culturales) nos permite vislumbrar la naturaleza radicalmente jerarquizada de las interacciones sociales y nos ayuda a comprender mejor la génesis de las relaciones de poder que los actores sociales establecen al interior de los distintos campos⁴³; en efecto, las relaciones de fuerza se efectúan entre individuos desigualmente equipados y con posiciones radicalmente diferenciadas dentro del espacio social. Sólo un análisis histórico de las estructuras y de sus *mecanismos de reproducción social* es capaz de dar cuenta de la distribución desigual de los recursos socialmente eficientes que posibilita la permanencia, más allá y más acá de la voluntad de los agentes, de las relaciones de dominación a lo

⁴¹ Así, un análisis estrechamente fenomenológico o etnometodológico lleva a descuidar los fundamentos históricos de esta relación de coincidencia inmediata de las estructuras objetivas y la supresión de su significación política, esto es, su despolitización (Bourdieu, P. 2009: pp.109)

⁴² Para Bourdieu, a diferencia de Karl Marx, existen cuatro formas de capital: capital económico, cultural, social y simbólico. A lo largo del presente trabajo intentaremos esclarecer cada uno de estos términos y la manera en que interactúan entre sí.

⁴³ Los campos se presentan a la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en estos espacios y que pueden ser analizados independientemente de las características de sus ocupantes (que en parte están determinadas por las posiciones)... (Bourdieu, P. 2011: pp. 1112) El segundo apartado del presente capítulo está dedicado a explicitar el contexto de producción y la fuerza explicativo de la noción de *campo*. Aquí simplemente ofrecemos una definición preliminar para poder seguir el hilo de nuestra argumentación.

largo de la historia. Los hombres hacen su propia historia, decía Karl Marx, pero no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos⁴⁴.

Ahora bien, el análisis objetivo de las estructuras sociales es sólo el primer momento del conocimiento praxeológico; el segundo momento implica una ruptura necesaria con el estilo de pensamiento estructuralista al reintroducir la experiencia inmediata que los agentes sociales ponen en liza en el desarrollo mismo de las prácticas sociales. Esto le permite a Bourdieu distanciarse de la aparente disyuntiva entre las teorías objetivistas y las subjetivistas al incorporar la experiencia vivida del mundo social que la fenomenología de la vida afectiva no ha dejado de enfatizar. En ese sentido, para Bourdieu una ciencia social total no puede reducirse a una mera física social que “ponga a los agentes sociales de vacaciones” porque, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, una antropología total no puede limitarse a una construcción de relaciones objetivas, porque la experiencia de las significaciones forma parte de la significación total de la experiencia (Bourdieu, P. 2003: pp. 40). En efecto, el análisis de las estructuras sociales que la visión estructuralista privilegia resulta parcial e insuficiente si no es complementado con una descripción fenomenológica que sea capaz de rehabilitar la experiencia concreta de los agentes y el carácter procesual y dinámico de las prácticas sociales. Si no reintroducimos y no reconsideramos la competencia práctica que los agentes sociales poseen y los reducimos a meras partículas que son lanzadas de aquí para allá por fuerzas externas, nos condenamos a no captar el principio activo y la realización efectiva de las mismas estructuras que pretendemos dilucidar: *el análisis de las regularidades objetivas es indisociable del análisis de la génesis de las estructuras mentales que son el producto y la encarnación de las mismas estructuras sociales*. Incapaz de aprehender el flujo activo de la práctica, el

⁴⁴ Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado (Marx, K: 2003: pp.10).

principal peligro del punto de vista objetivista es que, a falta de un principio generador de dichas regularidades, tiende a deslizarse del modelo a la realidad, a reificar las estructuras que construye tratándolas como entidades autónomas dotadas de la habilidad de actuar a la manera de agentes históricos (Wacquant, L. 2012: pp. 32). Cuando Saussure restringe, por ejemplo, el objeto de estudio de la lingüística al ámbito puro de la lengua y excluye del análisis las manifestaciones concretas del habla, por considerarlas una mera manifestación epifenoménica del código, renuncia de todas a todas a explicitar las *disposiciones prácticas* que hacen posible el funcionamiento efectivo de las estructuras lingüísticas e ignora por completo la capacidad que tienen los hablantes para manipular y, en la medida de lo posible, transformar dichas estructuras. Así como decimos que la estructura del código es condición de posibilidad del habla, resulta legítimo afirmar que el habla es condición de posibilidad del código: sin el habla efectiva y material de los sujetos parlantes la lengua sería, como denunciaba Bajtín, letra muerta desvinculada de su inmersión en la historia incurriendo, de ese modo, en la típica ilusión filologista⁴⁵.

De igual modo, todas las instituciones sociales inscritas en la objetividad de la historia requieren necesariamente, para poder funcionar y perdurar en el tiempo, de la participación activa y efectiva de un conjunto muy específico de agentes sociales. La existencia de una institución universitaria, por ejemplo, sólo se convierte en acto si encontramos individuos capaces de reconocerla y que estén dispuestos a pelear por los recursos que ofrece; títulos, cátedras, puestos, becas, proyectos, publicaciones, revistas, conferencias, ponencias, presentaciones, artículos, homenajes... todo eso sólo cobra vida y se vuelve significativo si existen

⁴⁵ Instrumento de intelección y objeto de análisis, la lengua saussuriana es de hecho la lengua muerta, escrita y extranjera de la que habla Bajtín, el sistema autosuficiente que, *arrancado del uso real y totalmente despojado de sus funciones*, invoca una comprensión puramente pasiva (teniendo como límite la semántica pura, a la manera de Fodor y Katz) (Bourdieu, P. 2009: pp. 54).

sujetos sociales con las disposiciones prácticas necesarias para estar interesados en poseer esos beneficios y reconocerlos como valiosos. Sin la mediación activa de los agentes sociales nos condenamos al fracaso al momento de aprehender el principio estructurante de la propia estructura y nos vemos inclinados a representar la acción de los individuos como totalmente determinada por causas externas.

Como se ve, la ontología social desarrollada por Bourdieu tiene como principal objetivo combatir las teorías mecanicistas del mundo social; resulta extraño, al menos para mí, que haya sido interpretada por tantos autores como un posicionamiento determinista⁴⁶ cuando su propósito básico busca justo todo lo contrario: devolverle a los actores sociales la capacidad creativa y generativa que el estructuralismo les había arrebatado y restituir el lado activo e inventivo, constructor de la propia realidad social, que los agentes sociales detentan en tanto sujetos praxeológicos. Esto lo acerca al Marx de las *Tesis sobre Feuerbach* y el propio Bourdieu reivindica en numerosas ocasiones la herencia del pensador alemán⁴⁷:

En otras palabras, hay que elaborar una teoría materialista capaz de rescatar del idealismo, siguiendo el deseo que expresaba Marx en las *Thesen Über Feuerbach*, el aspecto activo del conocimiento práctico que la tradición materialista ha dejado en su poder. Ésta es, precisamente la función de la noción de habitus, que restituye al agente un poder generador y unificador, elaborador y clasificador, y le recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaborar la realidad social, a su vez socialmente elaborada, no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado, que invierte en la práctica de los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el decurso de una situación social situada y fechada (Bourdieu, P. 1999: pp. 181).

⁴⁶ Bourdieu lo dice así: “Se ve hasta qué punto es absurda la catalogación que lleva a incluir en el estructuralismo destructor del sujeto un trabajo que fue orientado por la voluntad de introducir la práctica del agente, su capacidad de invención, de improvisación” (Bourdieu, P. 2000: pp. 25).

⁴⁷ Bourdieu señala que en su época de estudiante de filosofía leyó con pasión las *Tesis sobre Feuerbach* y que, al igual que los trabajos de Shütz, le ayudaron mucho para analizar la experiencia ordinaria del mundo.

Esta teoría materialista de la acción social entendida como una economía general de las prácticas sociales en donde se pretende reponer el poder instituyente (y no sólo instituido) de los agentes sociales, intenta eludir el realismo de la estructura reintroduciendo toda la dimensión cualitativa y radicalmente aleatoria del mundo social. Esto implica otra ruptura importante con el estructuralismo clásico: la acción social no puede ser comprendida simple y llanamente como la mera reproducción mecánica de reglas y normas previamente establecidas; los actores sociales no son autómatas cognitivos reductibles a ser meros ejecutantes de normas explícitas o inconscientes. Bourdieu denuncia en reiteradas ocasiones que en la tradición estructuralista existe una sistemática ambigüedad con el uso de la palabra “regla” (Bourdieu, P. 2000: pp. 68) y su significado parece deslizarse arbitrariamente de una regularidad objetiva a un mecanismo inconsciente que determina de manera unidireccional la forma que una práctica puede adoptar.

Apoyándose en las *Investigaciones filosóficas* de L. Wittgenstein⁴⁸, Bourdieu tratará de demostrar que la existencia social de una regla en realidad no deriva de ningún fundamento normativo o jurídico de la acción social; la norma no posee por sí mismo ningún principio causal que empuje a los individuos a obedecer una norma. Echando mano del análisis estadístico, Bourdieu demostró que las reglas de parentesco que el estructuralismo antropológico de Levi-Strauss, siguiendo las intuiciones especulativas de Freud en *Tótem y Tabú*, establecía como mecanismos de aplicación universal en realidad se aplicaban en casos bastante restringidos. Así, el casamiento con la prima paralela patrilineal que la etnología estructural describía como una norma imposible de soslayar, en la práctica efectiva se cumplía en un porcentaje bastante reducido y bajo condiciones muy específicas.

⁴⁸ Para tener una visión más extensa y específica del influjo ejercido por el filósofo alemán en el pensamiento de Bourdieu, pueden revisarse los artículos de J. Bouverresee y de Charles Tylor en: *Bourdieu. A critical reader*. Massachusetts. Blackwell publishers. 2000. pp. 29-45, 45-64.

El punto nodal de la crítica de Bourdieu al enfoque jurista y a los modelos normativos de la etnología y la lingüística estructural, radica precisamente en el hecho mismo de concebir la acción social como la mera ejecución mecánica de un conjunto de prescripciones plenamente codificadas y oficializadas. Contrariando esta afirmación, señala Bourdieu, las reglas no son el fundamento de la práctica, sino que es la práctica en su dinámica específica la que determina la aplicación de una regla dentro de una coyuntura particular. En efecto, siempre existe una apropiación activa de la regla por parte de los agentes así como los códigos normativos invariablemente son utilizados como instrumentos prácticos que tienen la función de dirimir ciertas situaciones políticas muy concretas. Es la coyuntura histórica, con sus intereses bien definidos y relaciones de fuerza respectivas, lo que determina la aplicación de una regla. Ejemplos en la vida cotidiana hay muchísimos, pero quizá lo podemos visualizar en todo su esplendor dentro del campo político, donde los reglamentos y la normatividad vigentes están completamente subordinados a las líneas de fuerza inscritas en la materialidad de la práctica y la aplicación de éstos sólo funciona como una forma de capital político encauzado a la resolución de conflictos, o más precisamente, al ajuste de cuentas entre adversarios con intereses antagónicos. Y es justamente todo esta dimensión temporal en donde los agentes sociales despliegan con toda amplitud su perspicacia práctica para maniobrar los códigos establecidos, lo que el análisis estructural se le escapa al momento de hacer equivalentes los modelos normativos que el sabio construye en la teoría con la realidad concreta de la práctica. Es como confundir un mapa y los recorridos que ofrece, nos dice Bourdieu, con los caminos efectivamente transitados por los usuarios en una coyuntura particular (Bourdieu, P. 2009: pp. 58).

Otro fenómeno social donde se manifiesta la incapacidad del análisis estructural a la hora de comprender la dimensión cualitativa del mundo social y el vaivén temporal de la práctica, es justamente la manera en la cual la etnología

pretende explicar la “economía del don” y los ciclos de reciprocidad en las sociedades precapitalistas. Tras las huellas de Durkheim y Marcel Mauss, Levi-Strauss se encargó de evidenciar que los intercambios y el aparente despilfarro material de las sociedades frías, lejos de constituir una práctica económica primitiva e irracional como sugerían los economistas clásicos, están circunscritos a una lógica social distinta en donde el interés primordial no está definido por la obtención del capital económico (o por la valorización del valor, como diríamos en un lenguaje marxista), sino por la transmutación de éste en capital social y simbólico con miras al establecimiento de alianzas al interior y al exterior del grupo⁴⁹. Ahora bien, el principal defecto de la explicación de Levi-Strauss es concebir el ciclo de reciprocidad del intercambio como un proceso estrictamente objetivo en donde los agentes sociales se limitan a reproducir la estructura del *don* y del *contradon* de manera mecánica, como si el intervalo que va del obsequio al contraobsequio fuera infalible. Pero nos es así y la retribución no es automática, puesto que siempre está latente la posibilidad de romper la dinámica del ciclo de reciprocidad. Bourdieu lo expresa con mucha mayor precisión:

Mauss describía el intercambio de obsequios como una serie discontinua de actos generosos; Levi-Strauss lo describía como una estructura de reciprocidad trascendente

⁴⁹ No disponemos del espacio para profundizar al respecto, pero aquí existe una discusión muy interesante con la tradición marxista que, a juicio de Bourdieu, queda atrapada en una visión economicista de las prácticas sociales y es incapaz de vislumbrar la manera en la cual interactúan las distintas formas de capital al interior de las mismas. El despilfarro, el goce, la fiesta y todo lo que G. Bataille denominaba como el “gasto improductivo” y que varios marxistas entusiastas interpretaron como una forma de resistencia a la lógica capitalista, en realidad son prácticas que están subsumidas a la lógica de la “Economía de los bienes simbólicos” en donde la negación del interés económico se vuelve un requisito indispensable para obtener beneficios de otro tipo. Esta economía antieconómica pervive en las sociedades capitalistas en los campos de producción cultural, como el campo intelectual, el político, el artístico o el religioso. Para una visión más detallada, véase: Bourdieu, P. *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona, 2007. pp. 139-155 y Bourdieu, P. *El sentido práctico*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2009. pp. 179-193

a los actos del intercambio, en los que el obsequio remite al contraobsequio. Por mi parte, indicaba que lo que falta en ambos análisis era el papel determinante del intervalo temporal entre el obsequio y el contraobsequio, el hecho de que, prácticamente en todas las sociedades, esté tácitamente admitido que no se devuelve de inmediato lo que se ha recibido –lo que equivaldría a rechazarlo-... Si puedo vivir mi obsequio como un don gratuito, generoso, que no está destinado a ser devuelto, se debe en primer lugar a que existen un peligro, por nimio que sea, de que no haya devolución (siempre hay ingratos), y sí en cambio suspense, incertidumbre, que hace existir como tales el intervalo entre un momento en el que se da y el momento en que se recibe. En sociedades como la cabil, la obligación es de hecho muy grande y la libertad de no devolver ínfima. Pero la posibilidad existe y, por ello, la certeza no es absoluta... (P, Bourdieu. 2007: pp. 161-162).

Es por lo anterior que en todos los trabajos que Bourdieu desarrollará en torno a la economía de los bienes simbólicos y a los usos sociales del parentesco, no utilizará el término estructuralista “regla”, sino más bien el de *estrategia*, precisamente por expresar mucho mejor la naturaleza fluctuante de la experiencia social y poner de manifiesto todas las maniobras prácticas que los agentes sociales son capaces de implementar al momento de encarar las asperezas normativas del mundo social⁵⁰. Ahora bien, hasta aquí hemos intentado enfatizar la distancia que Bourdieu mantiene con la tradición estructuralista tomando como punto de referencia la importancia que éste le otorga al análisis de lo que los fenomenólogos denominan “el mundo de la vida” y que es un esfuerzo por recapturar la experiencia vivida del mundo social. Sin embargo, es importante señalar que Bourdieu nunca se adhiere plenamente al pensamiento fenomenológico y la recuperación de las representaciones mundanas del mundo social no debe

⁵⁰ Este "sens du jeu", (sentido del juego), como decimos en francés, es lo que permite engendrar una infinidad de "golpes" adaptados a la infinidad de situaciones posibles que ninguna regla, por compleja que sea, puede prever. Por lo tanto, he sustituido las reglas de parentesco por las estrategias matrimoniales (Bourdieu, P. 2000: pp. 22).

interpretarse como la enésima restauración de los derechos sagrados de la subjetividad.

Por el contrario, Bourdieu nunca hablará de “sujeto” o “sujeto social”, sino de agente social y, sobre todo, de *habitus*⁵¹, con lo cual introduce, como lo advierte su nombre, al menos dos quiebres decisivos respecto a las filosofías sujeto: 1) la capacidad de estructurar el mundo, de habitarlo y de dotarlo de sentido está a su vez estructurada, es decir, los instrumentos de elaboración de lo social que el agente invierte en el conocimiento práctico del mundo están a su vez socialmente elaborados. *El habitus es el producto de una historia, estructura el mundo y a su vez está estructurado por el mundo; nada tiene que ver con las estrategias deliberadas y explícitamente planteadas de un sujeto reflexivo y su proyección intencional.* 2) Desde la perspectiva praxeológica de Bourdieu, la competencia práctica que los agentes sociales manifiestan en una situación determinada no involucra necesariamente una relación temática con el medio ni emana de los contenidos intencionales de una subjetividad constituyente; antes que eso, el habitus es un modo de orientación prereflexivo en donde el sujeto no constituye la instancia fundante de la experiencia ni está exento de las coacciones objetivas del mundo social. De esta forma, la noción de habitus se opone de manera radical a la idea sartreana de un *proyecto creador* libremente asumido en donde el sujeto se impone a sí mismo los fines que habrá de seguir; la noción de habitus nos recuerda que una amplia gama de comportamientos humanos se realizan sin proyecto, sin

⁵¹ La primera ocasión en que Bourdieu utiliza el término *habitus* es en el Posfacio a la traducción al francés del libro de Erwin Panofsky *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*. De igual modo, Bourdieu señala que la genealogía del término se remonta hasta Aristóteles y Santo Tomás de Aquino y recorre una larga tradición filosófica que atraviesa los nombres de Husserl, Max Weber, Hegel, Merleau-Ponty o Marcel Mauss. En todos ellos, dice Bourdieu, está presente la misma estrategia teórica y la noción de *habitus* es un instrumento que nos permite “escapar de la filosofía del sujeto sin dejar de tomar en cuenta el agente, así como de la filosofía de la estructura pero sin olvidar los efectos que ésta ejerce sobre y a través de los agentes” (Bourdieu, P. 2008: pp.162).

deliberación porque están inscritos en las potencialidades objetivas del mundo en donde los asuntos prácticos son apremiantes y urgentes, las alternativas son indeterminadas, la información limitada y el tiempo es escaso (Bourdieu, P. 2001: pp. 82).

Esta distinción entre un proyecto libremente planteado en contraste con un *por venir* ya inscrito en el presente, es una idea que Bourdieu toma de los estudios arqueológicos de E. Husserl (y en cierta medida, también de Heidegger) y la utiliza en contra del subjetivismo sartreano⁵². El punto de Bourdieu que es importante enfatizar es que la acción social no se dirige sobre tesis téticas ni reflexivas ni está orientada por el cálculo racional de un sujeto libre y consciente; el *habitus* es una forma de *maestría práctica*, práctica pura sin teoría, que se manifiesta a la manera de un *arte social* en donde las disposiciones de los agentes les permiten anticipar el futuro inmediato sin necesidad de plantearlo explícitamente como un proyecto. En una de las referencias más conocidas, Bourdieu lo define de la siguiente forma:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir,

⁵² Bourdieu define así la distinción husserliana entre proyecto y protensión: “Otra manera de expresar la oposición que establece Husserl entre la protensión y el proyecto, la oposición entre la preocupación (que podría traducir la *Fürsorge* de Heidegger, despojándola de sus connotaciones indeseables) y el plan como propósito del futuro donde el sujeto se concibe como planteando un futuro y organizando todos los medios disponibles con referencia a este futuro planteado como tal, como fin que ha de ser explícitamente alcanzado. La preocupación o la anticipación del jugador está inmediatamente presente en algo que no es inmediatamente y que no está inmediatamente disponible, pero que no obstante está ya ahí. Aquel que manda una pelota a contrapié actúa en el presente con referencia a un *por venir* (lo prefiero a futuro) que es cuasi presente, que está inscrito en la fisonomía misma del presente, del adversario corriendo hacia la derecha. No inscribe ese futuro en un proyecto (puedo ir a la derecha o no ir): coloca la pelota en la izquierda porque su adversario va hacia la derecha, porque en cierto ya está en la derecha. Se determina en función de un cuasi presente inscrito en el presente” (Bourdieu, P. 2007: pp. 147).

como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, P. 2009: pp. 86).

Bourdieu solía retomar un ejemplo, aparentemente vulgar, ofrecido por Merleau Ponty en *La estructura del comportamiento* (1963: pp. 168-169) que resulta bastante esclarecedor al momento de entender la relación *prereflexiva*, sin distancia objetivadora, que los agentes sociales mantienen con el mundo social y la manera en la cual las *disposiciones corporales* se encuentran plenamente adheridas al espacio que habitan y del que son producto. El mundo de la práctica tiene una lógica específica radicalmente distinta a "la lógica de la lógica" y no se deja reducir a una relación cognitiva entre un sujeto que se enfrenta a un objeto en la mera exterioridad; más bien, el mundo de la práctica es un vínculo corporal, inmediato y recíproco, en donde la relación agente y mundo experimenta un nexo *quiasmático* que pliega y funde ambas instancias en una unidad indisoluble⁵³.

Imaginemos un partido de fútbol, nos dice Merleau Ponty, en donde los jugadores no establecen una relación de exterioridad con el espacio ni se conducen mediante procedimientos estrictamente reflexivos; la acción de un futbolista no tiene nada que ver con la reconstrucción teórica del sabio, es decir, un jugador no "decide libremente" patear a portería en vez de centrar el balón, no "decide libremente" derribar a un adversario en vez de perseguirlo. En los dos casos lo que hay es una "cohesión sin concepto" donde el jugador intuye instantáneamente, sin

⁵³ Loïc Wacquant lo dice de manera mucho más elocuente: "La práctica es un "habitante" inmediato y recíproco del ser y el mundo, enredo carnal con un nexo de fuerzas activas preñadas de invitaciones tácitas y de prohibiciones invisibles que actúan simultáneamente desde dentro, a través de la socialización de la percepción y el afecto, y sin constituir deseos y posibilidades, opciones y limitaciones" (Wacquant, L. 2005: pp. 165).

reflexión ni especulación, las tendencias immanentes del juego y actúa al calor de la acción, sin deliberación ni con un plan predeterminado. Un jugador no calcula, a la manera de autómatas especulativos, la fuerza que le va imprimir a un disparo ni el ángulo de la curva que va sufrir el balón después de un remate; simplemente actúa y reacciona de manera intuitiva en virtud del sentido inmanente de cada jugada, empeñando su *habitus* en cada situación a través de las potencialidades objetivas que el juego va proyectando en su desarrollo. El *habitus* es ese arte de anticipar las tendencias objetivas del mundo que no tiene la necesidad de introducir una relación temática con el espacio. La analogía resulta reveladora y es justamente esta imagen lo que Bourdieu tiene en mente:

El *habitus*, manera particular pero constante, de entablar relación con el mundo, que implica un conocimiento que permite anticipar el curso del mundo, se hace inmediatamente presente, sin distancia objetivadora, al mundo y al porvenir que se anuncia en él (lo que lo distingue de una *mens momentánea* sin historia). Expuesto al mundo, a la sensación, el sentimiento, el sufrimiento, etcétera, es decir, implicado en el mundo, empeñado y en juego en el mundo, el cuerpo (bien) dispuesto respecto al mundo está, en la misma medida, orientado hacia el mundo y hacia lo que se ofrece inmediatamente en él a la vista, la sensación y el presentimiento; es capaz de dominarlo ofreciéndole una respuesta adaptada, de influir en él, de utilizarlo (y no de descifrarlo) como un instrumento que se domina, que se tiene por la mano (según el famoso análisis de Heidegger) y que, jamás considerado como tal, es traspasado como si fuera transparente, por la tarea que permite llevar a cabo y hacia la que está orientado (Bourdieu, P. 1999: pp. 188).

Y esto no significa que la reflexión y el cálculo no puedan intervenir en el desarrollo de las prácticas; por supuesto que intervienen⁵⁴, como cuando el

⁵⁴ La concordancia entre *habitus* y campo es sólo una modalidad de acción, si bien es la que prevalece ("Somos empíricos", decía Leibniz, queriendo decir prácticos, "en tres cuartas partes de nuestras acciones"). Las líneas de acción sugeridas por el *habitus* bien pueden estar acompañadas por un cálculo estratégico de costos y beneficios, que tiende a desempeñar en el nivel consciente las operaciones que el *habitus* desempeña a su manera. Las épocas de crisis, en que el ajuste habitual

entrenador prepara el partido del fin semana en los entrenamientos e intenta transmitir a los jugadores las circunstancias probables del juego y las características ideales del adversario. Pero como lo constatamos todo el tiempo (no es posible visualizar con toda precisión la realidad efectiva de cada jugada), el despliegue de la práctica siempre excede cualquier tipo de planificación racional, puesto que no es posible figurarse con exactitud la totalidad de las situaciones y cada una de sus características singulares⁵⁵. Las cosas de la lógica, decía Marx, nunca coinciden plenamente con la lógica de las cosas. Es por eso que la antropología desarrollada por Bourdieu no sólo se contrapone a la teoría del libre creador que Sartre propugnaba con tanto ahínco, sino que también se opuso, no menos radicalmente, al individualismo metodológico, a la teoría de la acción racional promovida por John Elster (detractor furibundo de Bourdieu) y a toda la filosofía política normativa-deliberativa que va de J. Habermas a J. Rawls y que sostiene una visión del mundo social totalmente irrealista⁵⁶.

entre estructuras subjetivas y objetivas sufre un quiebre brutal, constituyen un tipo de circunstancias en que efectivamente la "opción racional" puede volverse predominante, al menos entre aquellos agentes que tengan la posibilidad de serlo (Bourdieu, P. 2012: pp. 172).

⁵⁵ Basta pensar en la decisión instantánea del jugador de tenis que pasa la red a destiempo para comprender que ella no tiene nada en común con la construcción sabia que el entrenador, después de un análisis, elabora para dar cuenta y para extraer lecciones comunicables. *Las condiciones del cálculo racional no están dadas prácticamente nunca en la práctica*: el tiempo es contado, la información limitada... (Bourdieu, P. 2000: pp. 23).

⁵⁶ Al respecto, Bourdieu afirma lo siguiente: "La idea de deliberación voluntaria, que ha dado lugar a tantas disertaciones, lleva a suponer que toda decisión concebida como elección teórica entre posibles teóricos constituidos como tales supone dos operaciones previas: primero, establecer la lista completa de elecciones posibles; después, determinar las consecuencias de las diferentes estrategias y valorarlas comparativamente. Esta representación totalmente irrealista de la acción corriente, que implica de modo más o menos explícito a la teoría económica y se basa en la idea de que toda acción va precedida de un propósito premeditado y explícito, es sin duda, particularmente típica de la visión escolástica, de este conocimiento que se desconoce porque ignora el privilegio que lo inclina a privilegiar el punto de vista teórico, la contemplación desinteresada, alejada de las

Ahora bien, es importante señalar que si bien el *habitus* es una forma de “espontaneidad práctica” que los agentes poseen y que los faculta para afrontar las regularidades objetivas del mundo, dicha capacidad generativa e inventiva no emerge de una aptitud innata de los individuos (como en la gramática generativa de Noam Chomsky, con quien Bourdieu trazó algunas afinidades y también señaló los puntos de discrepancia), sino de *disposiciones y habilidades prácticas socialmente producidas e históricamente sedimentadas e interiorizadas*. El *habitus* es una forma de pericia práctica que no brota de la reflexividad del *cogito* o de un razón universal; más bien, es un sentido de orientación práctico que surge de una exposición y de una confrontación permanente ante el mundo. El *habitus* es un conocimiento adquirido e incorporado por medio de la rutina diaria y de todas las conminaciones tácitas que involucra el desarrollo mismo de la práctica. Ésta es justamente la gran diferencia respecto a la propuesta sartreana y en concreto al concepto de “libertad en situación”: el *sentido práctico* entendido como esa capacidad de “elección y decisión” no surge de los procedimientos reflexivos inherentes a los contenidos intencionales de una subjetividad creadora, sino de disposiciones adquiridas, acumuladas y socialmente constituidas que han sido incorporadas por la historia misma, reactivándose sigilosamente en cada acto por debajo de las representaciones explícitas de la conciencia. El *habitus* es ese principio no elegido de tanta elección que tanto desespera a los humanistas porque nos recuerda que el sujeto es un rehén de una intencionalidad que la conciencia reflexiva no ha elegido ni constituido⁵⁷.

De igual forma, el *habitus* no nos remite a la singularidad del individuo o a su inherente talante revolucionario; el *habitus*, en principio, no tiene una orientación política definida y es por eso que no tiene ningún parentesco con la noción de

preocupaciones prácticas y, según la expresión de Heidegger, liberada de sí misma como estando en el mundo” (Bourdieu, P. 1999: pp. 182-183).

⁵⁷ Agradezco al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar por esta fantástica frase.

praxis que algunos marxistas utilizan⁵⁸. Más precisamente, cuando hablamos de *habitus* nos referimos a un conjunto de dispositivos prácticos que han sido incorporados por los agentes sociales a través del contacto corporal⁵⁹ con el mundo social y, en ese sentido, estamos hablando de un producto objetivado de la historia; objetivado en las *disposiciones* duraderas de los cuerpos y en las categorías de pensamiento que los agentes sociales le aplican al mundo y que a su vez han salido del mundo.

El *habitus* es la *historia hecha cuerpo* porque constituye el principio activo de la historia, estructura estructurada predispuesta a actuar como estructura estructurante que actualiza a cada momento toda la inercia de la propia historia. Esto significa, como ya habíamos sugerido, que el *conatus* (la perseverancia del ser, decía Spinoza) de la acción histórica tiene una doble génesis (o una doble objetivación) y se reproduce de manera sistemática a través de una relación

⁵⁸ Bourdieu lo acota de la siguiente manera: "El mundo social, sitio de esos compromisos "bastardos" entre la cosa y el sentido que definen el "sentido objetivo" como sentido hecho cosa y las disposiciones como sentido hecho cuerpo, constituye un verdadero desafío para aquel que no respira sino en el universo puro de la conciencia o de la "praxis" (Bourdieu, P. 2007: pp. 71).

⁵⁹ Las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un *recordatorio*. Lo esencial del aprendizaje de la masculinidad y la feminidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos (en particular, mediante la ropa), en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirar, sentarse, etcétera. Y los ritos de institución no son más que el límite de todas las acciones explícitas mediante las cuales los grupos se esfuerzan en inculcar los límites sociales o, lo que viene a ser lo mismo, las clasificaciones sociales (la división masculino/femenino, por ejemplo), en naturalizarlas en forma de divisiones en los cuerpos, las *héxis* corporales, las disposiciones, respecto a las cuales se entiende que son tan duraderas como las inscripciones indelebles del tatuaje, y los principios de visión y división colectivos. Tanto en la acción pedagógica diaria («ponte derecho», «coge el cuchillo con la mano derecha») como en los ritos de institución, esta acción psicosomática se ejerce a menudo mediante la emoción y el sufrimiento, psicológico o incluso físico, en particular, el que se inflige inscribiendo signos distintivos, mutilaciones, escarificaciones o tatuajes, en la superficie misma del cuerpo. (Bourdieu, P. 1999: pp. 187).

dialéctica entre las estructuras objetivas del mundo social (la historia hecha cosa) y las disposiciones subjetivas interiorizadas en los cuerpos (la historia hecha cuerpo). En otros términos, es la relación dialéctica entre la “interioridad de la exterioridad y la exterioridad de la interioridad” lo que constituye el fundamento ontológico del mundo social y es la *complicidad ontológica* entre las estructuras objetivas (el campo) y las disposiciones corporales (el *habitus*) lo que unifica ambos elementos de lo social y hace que el sentido social se perciba como una necesidad trascendente, evidente a los ojos de todo el mundo.

El concepto de *habitus* también nos permite disociar la eterna disyuntiva que concibe a la sociedad y a los individuos como dos instancias separadas y conflictivas entre sí; la teoría de la práctica no toma como objeto de estudio a los individuos aislados o a la sociedad como una entidad abstracta o monolítica. No parte de esa oposición ficticia; más bien, nos muestra que el individuo y la social se integran dentro del mismo proceso y se encuentran genéticamente ligados⁶⁰. El mundo social existe dos veces y se reproduce bajo dos instancias de un mismo despliegue: uno, bajo la forma de mecanismos sociales objetivos inscritos en la estructura del espacio social; dos, bajo la forma de disposiciones corporales que se materializan en una conducta regulada por parte de los individuos⁶¹. No hay escisión entre el individuo y la sociedad, entre estructura y sujeto; lo que hay es

⁶⁰ Hablar de *habitus* es aseverar que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, colectivo. El *habitus* es una subjetividad socializada (Bourdieu, P. 2008: pp. 166)

⁶¹ Un buen ejemplo para ilustrar lo anterior es, haciendo coincidir el análisis de Marx con el de Weber, la doble existencia del modo capitalista de producción. El capitalismo se reproduce a través de los mecanismos objetivos de reproducción social que estructuran la lógica del capitalismo y que Marx explicita en *El capital*; pero también se reproduce a partir del *habitus* (o el *ethos*) protestante que Weber describe y que produce las disposiciones y los comportamientos regulados que el sistema requiere. Aunque a Bourdieu siempre se le achaca su visión “determinista” del mundo social, él afirmará que la creatividad del *habitus* funciona como un capital que en determinadas coyunturas puede llegar a transformar el mundo social.

una unidad dialéctica entre la “interioridad de la exterioridad y lo exterioridad de la interioridad”. Bourdieu lo dice así:

El principio de la acción no es, por lo tanto, ni un sujeto que se enfrentara al mundo como lo haría con un objeto en una relación de mero conocimiento, ni tampoco un “medio” que ejerciera sobre el agente una forma de causalidad mecánica; no está en el fin material o simbólico de la acción ni tampoco en las imposiciones del campo. Estriba en la complicitad entre dos estados de lo social, entre la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa, o más precisamente, entre la historia objetivada en las cosas en forma de estructuras y mecanismos (los del espacio social o los campos) y en historia encarnada en los cuerpos, en forma de *habitus*, complicitad que establece una relación de participación casi mágica entre estas dos realizaciones de la historia. El *habitus*, producto de una adquisición histórica, es lo que permite la adquisición del logro histórico. De igual modo que la letra sólo abandona su estado de letra muerta por medio del acto de lectura, que supone una aptitud adquirida para leer y descifrar, la historia objetivada (en unos instrumentos, unos monumentos, unas obras, unas técnicas, etcétera) sólo puede convertirse en historia actuada y actuante si la asumen unos agentes que, debido a sus inversiones anteriores, tienen tendencia a interesarse por ella y están dotados de las aptitudes necesarias para reactivarla (Bourdieu, P. 1999: pp. 198-199).

De igual modo, es muy importante enfatizar que para Bourdieu dicha correspondencia entre la estructura del espacio social y las disposiciones del *habitus* siempre se efectúa a nivel prereflexivo, inconsciente⁶², corporal, por debajo

⁶² Tomando distancia de cierta tradición psicoanalítica, Bourdieu enfatizará el carácter histórico, social y prelingüístico de todo el aparato psíquico y sostendrá una visión radicalmente genética de las formaciones del inconsciente. Bourdieu lo expresa así: “Lo inconsciente es la historia: la historia colectiva, que ha producido nuestras categorías de pensamiento, y la historia individual, por medio de la cual nos han sido inculcadas; por ejemplo, de la historia social de las instituciones de enseñanza (la más trivial de todas y, sin embargo, ausente en la historia de las ideas, filosóficas u otras) y de la historia (olvidada o reprimida) de nuestra relación singular con esas instituciones cabe esperar unas cuantas revelaciones verdaderas sobre las estructuras objetivas y subjetivas (clasificaciones, jerarquías, problemáticas, etc.) que siguen orientando, mal que nos pese, nuestro pensamiento” (Bourdieu, P. 1999: pp.23).

de la transparencia del *cogito* y de los controles discursivos de una pedagogía explícita. El concepto de *violencia simbólica*, en efecto, emerge como una estrategia teórica que busca dilucidar el procedimiento a partir del cual los agentes sociales “contribuyen” a su propia dominación a través de la adhesión inconsciente a los esquemas de percepción y a los instrumentos de conocimiento que las estructuras de dominación han depositado en lo más profundo de las disposiciones corporales. Pero antes de explicar la dialéctica entre las *posiciones* y las *disposiciones*, es indispensable primero clarificar la noción de *campo* y entender con exactitud un concepto que ha sufrido un desgaste considerable en el discurso teórico contemporáneo. Posteriormente volveremos sobre esta cuestión.

Capítulo III

Campos de fuerza, violencia simbólica y reflexividad

Entre el dentro y fuera del texto hay que intentar encontrar otra distribución del espacio. Creo que a ambas lecturas, la inmanente y la explicativa (mediante la biografía o la historia) les falta algo.

Jacques Derrida

Por otra parte, cuantas más cosas ha llegado a conocer la mente, mejor comprende también sus propias fuerzas y el orden de la Naturaleza; y cuanto mejor entiende sus fuerzas, tanto mejor puede dirigirse a sí misma y darse reglas; y cuanto mejor entiende el orden de la Naturaleza, más fácilmente puede librarse de esfuerzos inútiles. En esto consiste, como hemos dicho, todo el método.

B. Spinoza

Anteriormente afirmamos que si bien la visión praxeológica de Bourdieu se desmarca de varios presupuestos epistemológicos del análisis estructural, en ningún momento renuncia a examinar los mecanismos estructurales que articulan el funcionamiento del mundo social. Más bien, lo que Bourdieu despliega en su trabajo es una concepción radicalmente histórica de las estructuras en donde éstas no son examinadas como leyes trascendentes y atemporales desvinculadas de

sujetos concretos, sino como regularidades históricas que sólo se mantienen gracias a la concordancia casi mágica entre la estructura del espacio social (campos) y lo *social encarnado*, es decir, las disposiciones duraderas de los *habitus*.

En ese sentido, para poder ejecutar este deslizamiento, abandonar la idea de que los efectos de la estructura se ejercen mediante un principio de causalidad mecánica y comenzar a trazar con precisión la génesis histórica de las estructuras sociales⁶³, fue necesario sustituir paulatinamente el concepto de estructura por el de *campo* a fin de introducir todo un conjunto de principios analíticos que nos permitieran captar la dinámica histórica de las estructuras sociales (cosa que el estructuralismo, al evacuar completamente a los agentes sociales, había dejado fuera). Ahora bien, así como la noción de *habitus* fue elaborada con la intención de integrar la falsa antinomia entre la fenomenología y el estructuralismo a propósito de las prácticas sociales, el concepto de *campo* se alza con la misma pretensión aunque en otro terreno.

En efecto, el concepto de *campo* es una herramienta metodológica que Bourdieu acuñó y fue forjando progresivamente (es importante recordar que los conceptos de Bourdieu, al igual que los Marx, son conceptos abiertos que sólo proliferan y se ponen en marcha a través de mediaciones concretas) con el propósito de abordar fenómenos del orden cultural, particularmente las prácticas literarias. Aunque la teoría de los campos no se reduce a este ámbito y

⁶³ Si tuviera que aplicarle una etiqueta a mi trabajo, señala Bourdieu, diría que lo que intento desarrollar es una forma de “estructuralismo genético”. Así lo refiere el autor francés: “En este sentido, si me gustase el juego de los rótulos que se practica mucho en el campo intelectual desde que ciertos filósofos introdujeron en él las modas y los modelos del campo artístico, diría que trato de elaborar un *estructuralismo genético*: el análisis de las estructuras objetivas -las de los diferentes campos- es inseparable del análisis de la génesis en el seno de los individuos biológicos de las estructuras mentales que son por una parte el producto de la incorporación de las estructuras sociales y del análisis de la génesis de estas estructuras sociales mismas... (Bourdieu, P. 2000: pp. 26).

progresivamente se fue expandiendo hacia los más variados terrenos⁶⁴, es importante señalar, para entender su contexto de producción, que el análisis en términos de *campo* surge por primera vez como un recurso teórico que hace posible una comprensión histórica de la obra literaria y que a su vez busca neutralizar los excesos y las limitaciones de los enfoques tradicionalmente utilizados por la teoría literaria al momento de comprender la especificidad histórica de una obra.

La formalización del concepto, entonces, implica una serie de rupturas con las tres principales doctrinas que han marcado los derroteros transitados por la crítica literaria desde los albores del siglo pasado hasta la actualidad. Esbozemos aunque sea sucintamente el panorama que Bourdieu tuvo que encarar. La primera gran tendencia que encontramos en los estudios literarios (y la que seguramente tiene mayor arraigo en la *doxa* literaria y filosófica) está representada por los enfoques *ideográficos* que aseveran que la singularidad de la pieza literaria se deriva de manera directa de la conciencia y de la vida del autor. De acuerdo con esta premisa, que expresa en buena medida lo que Bourdieu muy acertadamente denomina la ideología romántica del “genio creador”, el sentido de la obra emana de manera transparente de la intencionalidad del autor y el contenido de la obra vendría a condensar la expresión unitaria de un propósito subjetivo, de un proyecto creador libremente asumido en donde la vida del autor, entendida como un todo perfectamente coherente y homogéneo, actuaría como la causa final de toda la escritura.

⁶⁴ La teoría de los campos que Bourdieu desarrolló ha sido aplicada, por él y por sus colaboradores, a una gran pluralidad de universos sociales, desde el campo literario y filosófico hasta el campo periodístico y religioso, pasando por el campo político o burocrático hasta el campo científico o el campo deportivo. Aquí no nos proponemos describir el funcionamiento detallado de cada uno de estos campos; simplemente ofreceremos un panorama general de la génesis del concepto e intentaremos trazar las homologías estructurales que subyacen a todos los campos y que Bourdieu fue descubriendo y sistematizando a partir de lo que él denominaba “las propiedades generales de los campos”.

Fue, una vez más, Jean Paul Sartre en el tratamiento que hace de la obra de Flaubert en *El ser y la nada* el filósofo que le dio mayor fuerza a esta suerte de ultrasubjetivismo literario que defiende a capa y espada la representación carismática del escritor; de hecho, todos los manuales universitarios de literatura comparada y de historia de la filosofía parten de este presupuesto al postular de manera implícita una conexión interna entre la biografía del autor y el desarrollo subsecuente de una obra. Como es evidente, Bourdieu cuestiona severamente esta creencia sartreana por colocar en el núcleo de cada existencia una especie de acto libre y consciente en donde el *cogito* del escritor resulta totalmente refractario a cualquier tipo de determinación externa, instaurando, de ese modo, el mito del escritor “libre y consciente” que crea para sí mismo un proyecto creador. Este aparente juego de palabras es lo que Bourdieu denomina como el mito fundador del “creador increado” cuyo principal promotor es sin duda Sartre y que le valió, en buena medida, la gratitud eterna de aquellos intelectuales que gustan representarse a sí mismos como figuras únicas e irrepetibles⁶⁵. Pero... ¿quién ha creado a los creadores? Al respecto, Bourdieu replica lo siguiente:

La representación carismática del escritor como “creador” induce a poner entre paréntesis todo lo que está inscrito en la posición del autor en el seno del campo de producción y en la trayectoria social que le ha llevado a ella: por una parte la génesis y la estructura del espacio social absolutamente específica en el que el “creador” se inserta y se constituye como tal, y donde su propio proyecto creador se ha formado; por la otra la génesis de las disposiciones a la vez genéricas y específicas, comunes y

⁶⁵ El “proyecto original” es, como recordarán, esa suerte de acto libre y consciente de autocreación por el cual un creador se asigna a sí mismo los designios de su vida, y que Sartre situó hacia el final de la infancia en su estudio sobre Flaubert... (Bourdieu, P. 2012: pp. 173-174). En un texto dedicado al análisis de la figura del intelectual total, podemos localizar el juicio anterior: “Lo que menos me gusta en Sartre es todo lo que ha hecho de él no sólo el “intelectual total” sino también el intelectual ideal, la figura ejemplar del intelectual y, en particular, su contribución sin parangón a la ideología del intelectual libre, lo que le vale la gratitud eterna de todos los intelectuales” (Bourdieu, P. 2015: pp. 57).

singulares, que ha introducido en esa posición. A condición de someter a una objetivación semejante sin complacencia al autor y la obra estudiados (y también, al autor de la objetivación), y de repudiar todos los vestigios de narcisismo que vinculan al analizador con el analizado, limitando el alcance del análisis, se podrá fundar una ciencia de las obras culturales y de sus autores (Bourdieu, P. 2011: pp. 286).

Como se puede percibir al instante, el principal problema que enfrentan estos modelos de inspiración ideográfica y subjetivista es que ignoran por completo la manera en la cual las condiciones sociales e históricas en las que el escritor está inmerso pueden llegar a impactar en la elaboración de la obra y moldear su contenido. En ese sentido, Bourdieu descarta de manera definitiva la fuerza explicativa de esta suerte de “existencialismo literario” porque rechaza de manera bastante visceral la posibilidad de restituir las condiciones sociales de posibilidad de la producción literaria y obstaculiza la comprensión histórica de la experiencia social del escritor, o más precisamente, del espacio social objetivo en donde la obra se ha gestado. Lo que hay que atender, entonces, no es el *proyecto original* del autor, como sugería Sartre, sino la *trayectoria* social que cada escritor ha recorrido en un campo social situado y fechado⁶⁶.

En ruptura directa con esta tradición, la segunda gran tendencia teórica que ha tenido una presencia muy importante desde el siglo pasado y que en la actualidad se ha constituido en el enfoque hegemónico y de mayor difusión en los

⁶⁶ Lo cual no implica la negación de la singularidad o la excelencia de la pieza literaria, sino más bien de lo que se trata es de comprender la obra y al autor en función de las oposiciones recíprocas que están estructurando el campo. Así expresa el autor francés la transición conceptual que va del *proyecto* a la *trayectoria*: “... la noción de *trayectoria* como serie de las posiciones sucesivamente ocupadas por un mismo agente (o un mismo grupo) en un espacio en sí mismo en movimiento y sometido a incesantes transformaciones. Tratar de comprender una vida como una serie única y suficiente en sí de acontecimientos sucesivos sin más vínculo que la asociación a un «sujeto» cuya constancia no es sin duda más que la de un nombre propio, es más o menos igual de absurdo que tratar de dar razón de un trayecto en el metro sin tener en cuenta la estructura de la red, es decir la matriz de las relaciones objetivas entre las diferentes estaciones (Bourdieu, P. 2007: pp. 81-82).

departamentos de literatura comparada y filosofía, es sin duda la hermenéutica estructuralista (y en un segundo momento, postestructuralista) y todos sus derivados que comparten la idea, hoy en día fuertemente arraigada, de que las obras culturales, sean éstas filosóficas o literarias, deben ser afrontadas como *textos* susceptibles de un análisis estrictamente interno, inmanente al texto. Aquí podemos localizar una amplia gama de autores, desde los formalistas rusos de principios del siglo XX, los teóricos poscoloniales a la manera de Said o Spivak, hasta todos aquellos intelectuales norteamericanos del *New Criticism* que se dejaron seducir por las exquisiteces de la deconstrucción derrideana, pasando por semiólogos tan afamados como Roland Barthes o Umberto Eco. Sin embargo, nos dice Bourdieu, fue sin duda Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* el único autor que logró desplegar una formulación rigurosa y metódica de esta suerte de hermenéutica interna que se propone dilucidar el principio explicativo de las obras culturales a partir de las relaciones de interdependencia que se establecen entre los textos al interior de un código cultural determinado, circunscribiendo, de ese modo, el foco del análisis única y exclusivamente al *orden del discurso*.

Para un enfoque como el de Foucault, el análisis de las obras culturales (lengua, mitos, obras de arte, textos filosóficos, textos científicos) debe tratar a los textos en cuestión como estructuras estructuradas sin sujeto estructurante cuyo sentido está definido por la intertextualidad de las obras; no es necesario, replica Foucault, establecer una relación mecánica de texto a contexto y reducir la obra a las determinaciones históricas o a las funciones sociales que puede llegar a cumplir. Más bien, lo que el análisis arqueológico nos ofrece es una prolija descripción de lo que Foucault denomina *epistemes*, esto es, de ese “campo de posibilidades estratégicas” y del “sistema regulado de diferencias y dispersiones” dentro del cual se inserta cada obra y adquiere su significación. Foucault lo dice así:

Si el análisis de los fisiócratas forma parte de los mismos discursos que el análisis de los utilitaristas no es porque vivieran la misma época, tampoco porque se enfrentaran en el seno de la misma sociedad, ni tampoco porque sus intereses se solaparan en una misma economía, sino porque sus dos opciones resultaban de un único y mismo reparto de los puntos de elección, de un único y mismo campo estratégico (Foucault, M. 1968: pp. 40).

¿Cuál es el problema del abordaje de Foucault? Como se ve, Bourdieu y Foucault comparten la desconfianza para con las lecturas que toman como blanco al autor; no obstante, el punto de desavenencia radica en que este último, al condenar como “reduccionista” todo intento de remitir las obras culturales a su contexto material de producción y reproducción, efectúa una suerte de absolutización del texto (igual o incluso más reduccionista que cualquier aproximación marxista) en donde la lógica de las obras culturales quedan reducidas a los juegos conceptuales que cada *episteme* ha logrado emplazar en una época determinada, ignorando, de ese modo, todas las determinaciones históricas y sociales (instituciones universitarias, grupos académicos, profesorado, revistas especializadas, editoriales, etc.) involucradas en la producción de una obra, sin demostrar cabalmente, además, la “unidad cultural” que subyace a toda una época y que supuestamente la *episteme* es capaz de instaurar. En ese sentido, si bien Bourdieu reconoce que el análisis en términos de *episteme* tiene el mérito de introducir el tema de la autonomía del “campo de posibilidades estratégicas”, el tratamiento meramente interno e inmanente al discurso de las obras culturales termina por desembocar en una postura abstracta e idealista⁶⁷. Al respecto, Bourdieu opina lo siguiente del análisis foucaultiano:

⁶⁷ Esta observación de Bourdieu, a todas luces demasiado simplista, toma únicamente en cuenta el trabajo desarrollado por Foucault en *Las palabras y las cosas*. Como bien han mostrado Francisco Vázquez García y el historiador Roger Chartier, el autor de la *Historia de la sexualidad*, si bien enfatizó como pocos el carácter productivo del discurso, siempre sostuvo una neta distinción entre *prácticas discursivas* y *no discursivas*, lo que lo mantuvo alejado de todos los enfoques textualistas

Así, fiel en este aspecto a la tradición saussuriana y a la ruptura que ésta lleva a cabo entre la lingüística interna y la lingüística externa, afirma la autonomía absoluta de ese “campo de posibilidades estratégicas”, y recusa como “ilusión doxológica” la pretensión de encontrar en lo que él llama el campo de la polémica y en las divergencias de intereses o de hábitos mentales en los individuos (todo lo que más o menos en el mismo momento yo metía en las nociones de campo y de habitus...) el principio explicativo de lo que sucede en el “campo de posibilidades estratégicas”, y que le parece exclusivamente determinado por las “posibilidades estratégicas de los juegos conceptuales”, única realidad a cuyo conocimiento, en su opinión, debe dedicarse una ciencia de las obras. Con ello, transfiere al limbo de las ideas las oposiciones y los antagonismos que tiene sus raíces (sin limitarse a ello) en las relaciones entre los productores, negándose así a dejar que de algún modo se relacionen las obras con las condiciones sociales de su producción... (Bourdieu, P. 2011: pp.296-297).

afines al “giro lingüístico” que posteriormente invadieron la filosofía y las ciencias sociales hasta en los lugares más recónditos, generando la más portentosa despolitización que la filosofía alguna vez haya sufrido. A diferencia de la deconstrucción derrideana y todos sus derivados, Foucault jamás propugnó por una intelección puramente discursiva de las prácticas sociales que desembocara en una reificación reduccionista del texto y difuminara la distinción entre lo discursivo y lo no discursivo; más bien, lo que nos ofrece el análisis de Foucault es una prolija descripción de cómo se coordinan y articulan estratégicamente estos dos elementos (el discurso de los alienistas y el gesto de encerrar a los locos, por ejemplo) sin subsumir lo discursivo en lo no discursivo o la inversa (Vázquez, F. 2010: pp. 206). Toda la megalomanía conceptual de los enfoques textualistas que reivindican hoy la herencia de Foucault, además de designar alegremente correlatos pragmáticos por completo arbitrarios, silencian esta crucial distinción y pasan por alto todo el inmenso y minucioso trabajo de archivo que Foucault tuvo que realizar para poder sostener sus afirmaciones. Lo anterior queda del todo patente en la respuesta que Foucault hiciera a las críticas lanzadas por J. Derrida a propósito del cogito cartesiano en la *Historia de la locura*, quien sin haberse tomado la molestia de consultar un solo documento se arroga el derecho de clausurar el proyecto foucaultiano y de condenarlo a una “nostalgia por los orígenes”. Foucault, a propósito de Derrida, replicó lo siguiente: “Yo no soy capaz de hacer tan altas especulaciones que permitirían decir: la historia del discurso es la represión logocéntrica de la escritura. Si fuese así, sería maravilloso... Desgraciadamente, el material humilde que yo manipulo no permite un tratamiento tan majestuoso” (Foucault, M. 2005: pp. 405).

Ahora bien, la tercera gran tendencia con la que Bourdieu polemiza y con la que aparentemente podría llegar a tener mayor número de afinidades son los análisis literarios de cuño materialista representados en las obras, principalmente, de marxistas distinguidos como Lucien Goldmann, Georg Lukács y Theodor Adorno. Como es patente, el análisis materialista de la producción literaria tratará de enfatizar la manera en la cual las obras literarias, los textos filosóficos y, en general, todas las expresiones artísticas terminan por condensar, o más precisamente, *reflejar* las condiciones materiales de existencia de los autores. En efecto, para el marxismo de estos filósofos y sociólogos existe una relación causal entre el contenido que puede llegar a plasmarse en una obra y el contexto económico, social y todos los factores externos que actuarían sobre la materialidad del texto.

De este modo, el autor es un portavoz de los intereses de clase del grupo al que pertenece y las propiedades estéticas de la escritura de la obra estarían fuertemente condicionadas por los respectivos orígenes sociales de cada autor. Así, la producción literaria y en términos más generales, la producción de los ámbitos culturales vendría a prolongar toda la batalla ideológica de la lucha de clases. Cuando en filosofía afirmamos que tal o cual autor son “burgueses” o que los científicos son los “baluartes de la burguesía” o que tal manifestación artística es “burguesa y conservadora”, partimos exactamente del mismo presupuesto, a juicio de Bourdieu, jamás demostrado: la relación mecánica de contexto a texto a través de la mediación directa de las fuerzas productivas y los intereses de clase en la elaboración de la obra⁶⁸. La afirmación althusseriana según la cual “la filosofía representa la lucha de clases en la teoría” tampoco está muy lejos de estas

⁶⁸ Cuando decimos: "el sociólogo está inscripto en un contexto histórico", generalmente queremos decir el "sociólogo burgués" y lo dejamos ahí. Pero la objetivación de cualquier productor cultural exige más que señalar –y deplorar– el propio trasfondo y ubicación, la propia "raza" o género sexual. No se debe olvidar objetivar la propia posición en el universo de la producción cultural, en este caso el campo científico o académico (Bourdieu, P. 2008: pp. 114).

elucubraciones; pero fue sin duda Georg Lukács en su texto *El asalto a la razón* el autor que constituye la expresión más radical de esta hermenéutica marxiana.

¿Cuál será la objeción de Bourdieu a las interpretaciones marxistas? Bourdieu comparte plenamente dos ideas que la tradición marxista introdujo: 1) las obras culturales tienen que ser comprendidas a partir de su contexto de producción, es decir, de los factores externos que constriñen y definen las formas de la producción cultural. 2) La producción cultural es un campo de batalla, es un conflicto de intereses en donde los escritores siempre pugnan entre sí y los agentes sociales intentan imponer su dominio. Ahora bien, el punto de inflexión que Bourdieu va introducir en sus análisis, y que logra conservar los aportes tanto de los análisis internos y los externos, radica justamente en la incorporación del concepto de *campo* como mediación crítica entre la lógica interna y autónoma del ámbito de producción cultural y las circunstancias externas a la obra que los marxistas enfatizan.

Es decir, para Bourdieu la principal debilidad de los análisis marxistas reside en que, a diferencia del análisis weberiano que sí fue capaz de plantear el problema de los intereses particulares inherentes a los especialistas religiosos⁶⁹, ignoran por completo la especificidad histórica de aquellos espacios y aquellos agentes especializados en la producción artística y simbólica. En ese sentido, la teoría del campo no concibe las obras literarias como expresión inmediata de un grupo social, sino que toma en cuenta el proceso histórico de autonomización de los

⁶⁹ El investigador Enrique Martín Criado describe este influjo weberiano de manera muy pertinente: "Frente al materialismo histórico de la época, para el que las religiones no eran sino fenómenos superestructurales que se derivan de la infraestructura económica, para Weber las religiones constituyen instituciones que tienen una legalidad propia, jamás reductible a una función social global o un interés de las clases política o económicamente dominantes. Desde el momento en que asistimos a la formación de cuerpos de especialistas en bienes de salvación, tenemos nuevas asociaciones de dominación con intereses específicos que pueden entrar en relaciones de conflicto o cooperación con otras asociaciones de dominación" (Criado, M. E. 2004: pp. 95-96).

universos artísticos, filosóficos, literarios y estéticos (Jurt. J., 2007: pp. 191). En contra de este “cortocircuito reductor” de la tradición marxista, Bourdieu propone lo siguiente:

Pero los estudios más típicos del modo de análisis externo son las investigaciones de inspiración marxista que, con autores tan dispares como Lukács o Goldmann, Borkenau (a propósito de la génesis del pensamiento mecanicista), Antal (a propósito de la pintura florentina) o Adorno (a propósito de Heidegger), tratan de remitir las obras a la visión del mundo o a los intereses sociales de una clase social. Se presupone en este caso que comprender la obra es comprender la visión del mundo del grupo social que habría sido expresada a través del artista que actuaría como una especie de médium. Habría que examinar los presupuestos, todos extremadamente ingenuos, de esas imputaciones de paternidad espiritual que se limitan a suponer que un grupo puede actuar directamente en tanto que causa determinante o causa final (función) sobre la producción de la obra... En contra de esta especie de cortocircuito reductor he desarrollado la teoría del campo. En efecto, la atención exclusiva a las funciones lleva a ignorar la cuestión de la lógica interna de los objetos culturales, su estructura en tanto que lenguajes; pero, aún es más, lleva a olvidar los grupos que producen estos objetos (sacerdotes, juristas, intelectuales, escritores, poetas, artistas, matemáticos, etc.) y para quienes cumplen también unas funciones (Bourdieu, P. 2007: pp. 59-60)

Así, la noción de *campo* viene a sustituir al concepto clásico de estructura por ser demasiado general, abstracto y omniabarcador; en contraste, el análisis en términos de *campo* nos proporciona una herramienta metodológica que nos permite examinar con mucha mayor rigurosidad la pluralidad de estructuras que articulan a la sociedad en su conjunto y el funcionamiento particular de cada una de ellas. A contrapelo del materialismo clásico, Bourdieu siempre rechazó de manera bastante visceral la metáfora arquitectónica según la cual existe una determinación mecánica y unidireccional de la base sobre la superestructura; al contrario, para Bourdieu la lógica del mundo social no puede ser comprendida mediante un principio monocausal que establece la primacía absoluta de la

infraestructura económica sobre todo lo demás (política, religión, arte, filosofía, ciencia), sino una muchedumbre de estructuras (campo intelectual, campo económico, campo religioso, campo filosófico, etc.) cuya articulación interna es autónoma e irreductible, aunque obviamente no inmune, a los factores económicos y políticos de la historia social. Y eso es precisamente lo que se les escapa a los modelos marxistas: *entre el texto y el contexto existe un universo social intermedio, el campo, que impone las formas específicas a partir de las cuales los objetos de producción cultural son construidos*⁷⁰

A gruesas pinceladas, ésta es la coyuntura intelectual a partir de la cual emergen las estrategias teóricas que impulsarán el uso del concepto de *campo*; ahora podemos comenzar a esbozar cuáles son las características generales de dicho concepto y al mismo tiempo podremos ejemplificar todo lo anterior. Es importante señalar que los alcances y las pretensiones de universalidad que el concepto fue conquistando no surgen espontáneamente como categorías puras del intelecto, sino como un conjunto de principios analíticos que fueron adquiridos a través de una sistemática confrontación con realidades concretas cuya complejidad es imposible de agotar.

¿Cuáles son, según Bourdieu, las propiedades generales de los campos? Como ya dijimos, un campo es una estructura, *es un espacio social estructurado de posiciones* en donde cada agente social (o más bien, grupo de agentes) ocupa un lugar determinado en la configuración interna de dicho universo. Este espacio puede ser comprendido a la manera de un *microcosmos social* que se rige por una normatividad⁷¹ interna que resulta irreductible tanto a las características singulares

⁷⁰ El propio Terry Eagleton suscribe esta afirmación: "Creo que esto es muy revelador, como no lo es menos la importancia que das al hecho de que al analizar el fenómeno del arte no podemos pasar directamente a la totalidad del campo social, sino que tenemos que pasar primero a través del campo específico artístico y cultural" (Bourdieu, P. Eagleton, T. 2003: pp. 301).

⁷¹ Es importante recordar, como ya lo señalamos en el apartado anterior, que para Bourdieu, siguiendo las huellas de Wittgenstein, las normas sociales no se manifiestan en un código explícito

de los individuos⁷² (un campo no es un simple agregado indiferenciado de individuos), como a las normas que puedan organizar el funcionamiento de otros campos. Por contradictorio que parezca, una de las propiedades generales de los campos es que cada *campo* es una constelación específica que posee criterios intrínsecos a su propio funcionamiento. Eso quiere decir que cada campo posee cierto grado de independencia y autonomía al momento de regular su articulación interna. Esta autonomía de los campos no cayó del cielo ni se produjo mágicamente; antes que eso, el proceso de autonomización de un *campo* es un acontecimiento histórico cuya génesis es necesario examinar.

En *Las reglas del arte*, tomando como punto de referencia la revolución simbólica efectuada por Flaubert, Bourdieu nos presenta de manera muy detallada y cuidadosa las circunstancias históricas que posibilitaron la emergencia del *campo* literario; pero sin duda el ejemplo más próximo que tenemos para ilustrar el proceso de autonomización de un campo se encuentra justamente en los comienzos de la historia de la filosofía, cuando florece por primera vez el discurso filosófico en la antigua Grecia durante el siglo V antes de nuestra era. Lo que en los manuales de filosofía se estudia como el “milagro griego” o, en términos más

y oficializado, sino a través de las tendencias y regularidades inscritas en la objetividad del espacio que los agentes sociales van conociendo en el desarrollo mismo de su trayectoria, de su recorrido por un espacio social situado y fechado. Wittgenstein lo expresa así: “Una regla no encuentra aplicación ni en la instrucción ni en el juego mismo; ni es establecida en un catálogo de reglas. Se aprende el juego observando cómo juegan otros. Pero decimos que se juega según tales y cuales reglas porque un espectador puede extraer estas reglas de la práctica del juego como una ley natural que sigue el desarrollo del juego” (§ 54).

⁷² El pensamiento en términos de campo exige una conversión de toda la perspectiva corriente del mundo social que se aplica sólo a las cosas visibles: al individuo, *ens realissimum* al que nos une una especie de interés ideológico primordial; al grupo, que aparentemente sólo se define por las relaciones, temporales o duraderas, informales o institucionalizadas, entre sus miembros; incluso a las relaciones entendidas como *interacciones*, es decir como relaciones intersubjetivas realmente efectuadas (Bourdieu, P. 2002: pp. 45).

refinados, como el tránsito del mito al logos, en realidad constituye el primer proceso de autonomización de un *campo* de producción cultural. En efecto, la autonomía del discurso filosófico, tras el advenimiento de la *polis* griega, sólo es posible gracias a la instauración de un universo de discusión sometido a sus propias reglas cuyo funcionamiento deja de estar subordinado al campo religioso y al campo político.

No son las prescripciones de la sabiduría religiosa ni la trascendencia de la palabra mágica de los antiguos sacerdotes lo que ahora es valorado, sino la argumentación lógica y la rivalidad hermenéutica que se ejercita a través del diálogo intersubjetivo en un espacio ordenado por sus propios preceptos. La emancipación del discurso filosófico respecto a los poderes religiosos, políticos y económicos no irrumpe como una progresión necesaria del espíritu absoluto; más bien, se alza mediante la entronización de un espacio social que ha logrado independizarse de los poderes fácticos de la antigua monarquía micénica. Lo cual no significa que los campos sean totalmente refractarios a las influencias externas; eso depende del grado de autonomía que cada campo haya logrado conquistar a lo largo de su historia.

Pero el punto más importante, enfatiza Bourdieu, es que las contingencias externas del mundo social, los factores externos al campo, siempre sufren un proceso de transfiguración que los transcribe a la lógica específica de cada campo, a las polémicas y a todas las jerarquías que estructuran la normatividad interna de un campo; a mayor autonomía y mayor grado de refracción, mayor será la capacidad del campo para imponer su propia fuerza. Así, los pensadores presocráticos lograron sublimar todos los problemas heredados del lenguaje mitológico (como el problema del *arkhé*) a través de las reglas de formalización que el discurso filosófico había logrado instaurar y que resultan una herramienta indispensable para todos aquellos interesados en participar en las asambleas

ciudadanas⁷³. El *campo*, dice Bourdieu, es un filtro que actúa a la manera de un *prisma* al momento de refractar la influencia de un acontecimiento externo mediante sus propias reglas de producción.

Esto queda del todo patente en el fino tratamiento que Bourdieu realiza de la filosofía heideggeriana (expuesto en su célebre texto *La ontología política de Martin Heidegger*), en donde se nos muestra cómo el discurso ontológico de Heidegger fue capaz de sublimar filosóficamente toda la crisis política y universitaria de su época que caracterizó a la cultura de Weimer. Los problemas que Spengler y Jünger, impulsados por el nuevo discurso conservador de signo *Völkish*, habían planteado en términos estrictamente ideológicos y políticos, Heidegger fue capaz de transformarlos en temas filosóficos plenamente ajustados (y por lo tanto, reconocidos) a las exigencias del campo filosófico alemán. En contraste con la lectura que ofrece Adorno, que simplemente se contenta con remitir la filosofía heideggeriana a los intereses de su fracción de clase (Vázquez, F. 2002: pp. 131), la lectura de Bourdieu nos muestra todo el trabajo de *estilización filosófica*, impuesto por la censura específica del campo filosófico alemán, que Heidegger tuvo que realizar para transfigurar sus posicionamientos políticos y éticos en principios filosóficos plenamente aceptables.

Heidegger distaba mucho de ser un mero panfletario a la manera de los ideólogos nazis como el rector Krieck; más bien, el pensador alemán era el “maestro del doble discurso”, un filósofo con un capital filosófico excepcional y una extraordinaria capacidad técnica para transformar sus adhesiones políticas en un discurso plenamente adaptado a las exigencias del juego filosófico. En efecto, es un hecho indiscutido que Heidegger fue miembro del partido nazi; pero el problema propiamente filosófico y sociológico estriba en comprender cómo los posicionamientos políticos de Heidegger tuvieron que ser reconfigurados por los efectos de censura ejercidos a través de la estructura normativa del campo de

⁷³ Véase: Vernat, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires. Paidós. 1992.

producción filosófica⁷⁴. Tanto los guardianes de la lectura filosófica pura (Gadamer y Grondin) como los partidarios de la lectura externa e iconoclasta (Farías y Adorno), que hoy siguen discutiendo acaloradamente, ignoran por completo la autonomía del microcosmos filosófico y todo el trabajo de estilización que Heidegger tuvo que realizar para poder construir un equivalente estructural, plenamente adherido a los principios del campo, de aquellas motivaciones éticas y políticas que determinaron su adhesión al nazismo. Bourdieu lo resume muy acertadamente:

Así, para captar el pensamiento de Heidegger uno tiene que entender no sólo todas las "ideas aceptadas" de su tiempo (tal como fueron expresadas en editoriales de periódicos, discursos académicos, prefacios a libros filosóficos y conversaciones entre profesores, etc.) sino también la lógica específica del campo filosófico en que los grandes especialistas, es decir los neokantianos, los fenomenólogos, los neotomistas, etc., entraban en disputa. Para efectuar la "revolución conservadora" que Heidegger operó en la filosofía, tuvo que hacerse de una extraordinaria capacidad de invención técnica, esto es, un capital filosófico excepcional y una capacidad igualmente excepcional para dar a sus posiciones una forma filosóficamente aceptable, que a su vez suponía un dominio práctico de la totalidad de las posiciones del campo, un formidable sentido del juego filosófico. En contraste con meros panfletarios políticos

⁷⁴ En la conversación que sostuviera con el historiador Roger Chartier, Bourdieu hunde de lleno el dedo en la llaga al afirmar lo siguiente: "Tomemos ahora el caso de la filosofía: existe un campo a partir del momento en que cualquiera que quiera entrar en el juego filosófico con ideas que podríamos calificar de "nazis" -el caso de Heidegger- está obligado a plegarse, sin hacerlo siquiera de manera consciente, a un conjunto de leyes de funcionamiento de este universo; por ejemplo, "ser antisemita" se convertirá en "ser antikantiano". En efecto, hay mediaciones: Kant, como expresión del racionalismo, era defendido, en la época en que aparece Heidegger, por los judíos. Lo que es interesante es esta especie de alquimia que el campo impone: si tengo que decir cosas nazis, y quiero decirlas de tal modo que se me reconozca como filósofo, tengo que transfigurarlas, hasta el punto de que la cuestión de si Heidegger era nazi o no pierde todo sentido. Es indudable que era nazi, pero lo interesante es ver cómo dijo cosas nazis en un lenguaje ontológico" (Bourdieu, P. 2011: pp. 91)

como Spengler, Junger o Niekisch, Heidegger integra realmente posturas filosóficas percibidas hasta entonces como incompatibles en una posición filosófica nueva... Es la lectura de la obra misma en su doble clave, de sus dobles significados y su doble entendre, la que reveló algunas de las implicancias políticas más imprevisibles de la filosofía heideggeriana: el rechazo del Estado de bienestar escondido en el corazón de la teoría de la temporalidad, el antisemitismo sublimado como una condenación de la "errancia", la negativa a reconocer su antiguo apoyo a los nazis inscripto en las tortuosas alusiones al diálogo con Jünger (Bourdieu, P. 2012: pp. 196-197).

En ese sentido, el alto nivel de formalización que han alcanzado disciplinas como la lógica o la filosofía analítica, por ejemplo, advierte el altísimo grado de autonomía que ha adquirido ese subcampo filosófico (nos guste o no), al punto, que los acontecimientos externos prácticamente resultan imperceptibles y se refractan completamente; muy difícilmente alguien se atrevería a decir que un silogismo es de "derecha" o es de "izquierda", o que la teoría de conjuntos es "neoliberal". Contrario a lo que podríamos pensar, un discurso filosófico fuertemente politizado podría llegar a sugerir, en algunos casos, una pérdida de autonomía y un desmantelamiento de sus condiciones sociales de producción, puesto que lo único que se está manifestando son las querellas del campo político en su expresión más burda⁷⁵.

El ya clásico estudio de Adorno y Horkheimer sobre la *industria cultural* es el mejor ejemplo para ilustrar la pérdida de autonomía que puede llegar a sufrir un campo de producción cultural y los desastrosos efectos que tienen para sus productores, pues los deja totalmente desarmados y en condiciones desfavorables

⁷⁵ A la inversa, la heteronomía de un campo se manifiesta esencialmente en el hecho de que los problemas exteriores, en especial los políticos, se expresan directamente en él. Vale decir que la "politización" de una disciplina no es el indicio de una gran autonomía, y una de las grandes dificultades con que se topan las ciencias sociales para llegar a ésta es el hecho de que personas poco competentes, desde el punto de vista de las normas específicas, siempre pueden intervenir en nombre de principios heterónomos sin que se las descalifique de inmediato (Bourdieu, P. 2000: pp. 77).

frente a la vorágine despiadada de los mecanismos del mercado. El fin del arte no fue el ocaso de la creatividad humana; más bien, fue la corrosión definitiva de aquellas condiciones sociales que hacían posible la excelencia de la obra de arte. La oposición ritual entre Benjamin y Adorno, ignora por completo que la autonomía de la obra de arte no reside en la obra misma, sino en las condiciones sociales que permiten tanto su producción como su recepción. Bourdieu lo dice así:

... las determinaciones externas que pesan sobre los agentes situados en un determinado campo (intelectuales, políticos, artistas o compañías constructoras) nunca se aplican a ellos directamente, sino que sólo los afectan a través de la mediación específica de las formas y fuerzas específicas del campo, después de haber sobrellevado una reestructuración que es tanto más importante cuando más autónomo sea el campo, esto es, cuanto más capaz sea de imponer de su lógica específica, el producto acumulativo de su historia particular ... (Bourdieu, P. 2008: pp. 134)

Otra de las características generales de los campos es que son *espacios conflictivos* en donde los agentes sociales pugnan entre sí para imponer los parámetros legítimos que habrán de definir lo que es válido y lo que no lo es dentro de un *campo* determinado. La primera gran contienda se manifiesta al momento de delimitar de manera muy precisa cuáles son los límites del campo, estableciendo, por ejemplo, una definición normativa de lo que en un momento determinado habrá de ser considerado como filosofía, literatura o ciencia. En efecto, los campos son espacios de fuerzas en donde los escritores y filósofos luchan entre sí para imponer las leyes fundamentales de un campo más acordes a sus propios intereses, es decir, los principios legítimos de visión y de división (*nomos*) que determinan cuál deberá ser la existencia legítima en un campo y los modos de proceder que son válidos. Eso implica que todo campo, científico, filosófico o literario, ejerce un efecto específico de censura que determina lo que puede decirse y aquello que es innombrable:

Así, el campo funciona como censura, y ello se debe a que el que entra en él queda inmediatamente colocado en una estructura determinada, la estructura de la distribución del capital: el grupo le otorga o no la palabra, le otorga o no crédito, en ambos sentidos. A través de esto mismo, el campo ejerce una censura sobre lo que él quisiera decir, sobre el discurso loco, idios logos, que él quisiera dejar escapar, y lo obliga a no dejar pasar más que lo que es aceptable, lo que es decible. Excluye dos cosas: lo que no puede decirse, dada la estructura de la distribución de los medios de expresión, lo indecible, y lo que podría decirse, quizá con demasiada facilidad, pero que está censurado, lo innombrable (Bourdieu, P. 2011: pp. 139).

Como se ve, en todos los campos hay una lucha permanente por instaurar las fronteras legítimas de dicho espacio, por monopolizar el poder de legitimidad (o como decía Weber, por apropiarse del monopolio de la violencia legítima). Esto significa que todos los *campos* se reservan el derecho de entrada y no están al acceso de cualquiera; para poder acceder a un campo científico o filosófico es necesaria poseer un punto de vista concordante con la perspectiva fundadora de cada campo: “que nadie entré aquí si no sabe geometría”, decía Platón. Y estos mecanismos no son meras advertencias o consignas, sino que pueden llegar a codificarse a tal grado que se transmutan en fronteras jurídicas que exigen un derecho de entrada muy alto, como la posesión de títulos universitarios o haber aprobado un concurso de oposición (Bourdieu, P. 2011: pp. 335).

Un campo es un espacio objetivo de fuerzas en donde los agentes luchan por mantener o transformar ese espacio de fuerzas; Bourdieu utiliza, con bastante cautela, la metáfora del *juego* para ilustrar la manera en la cual los agentes sociales compiten entre sí en un espacio estructurado y normado. Ahora bien, las conflagraciones internas de un campo nunca se materializan a partir de relaciones simétricas entre los agentes, sino que están estructuradas por la propia historia del campo que tiende a posicionar a cada individuo de manera radicalmente diferenciada. En efecto, en cada campo siempre existe una distribución desigual de

los recursos socialmente eficientes, esto es, de las distintas formas de capital que son efectivas en un campo determinado.

Cada agente detenta un determinado volumen de capital que delimita las posiciones que los agentes pueden llegar a ocupar; esto significa que los campos no son bloques compactos y que las *interacciones sociales* que los fenomenólogos describen prolijamente siempre se efectúan entre individuos desigualmente equipados, esto es, entre un conjunto de grupos dominados y otros que son dominantes. Esto lo aleja de la visión subjetivista de Max Weber, quien describía las interacciones sociales entre los agentes religiosos como meros vínculos intersubjetivos y no como relaciones estructurales que actúan de manera invisible y permanente sobre y a través de los individuos. Son las posiciones, las jerarquías y la distribución de poder en un campo, nos dice Bourdieu, los criterios que delimitan la forma que pueden adquirir las interacciones⁷⁶. Así, en el campo intelectual de la Francia de postguerra, Sartre llegó a ocupar una posición dominante, de manera que los ensayos de corte existencialista o revistas como *Les Temps Modernes* gozaban de una autoridad y de una diferencia de potencial muy superiores a los textos publicados por representantes de la epistemología histórica (Bachelard, Koyré, Canguilhem), que ocupaban entonces una posición dominada dentro del campo (Vázquez, F. 2002: pp. 123). Debido a las coacciones ejercidas por la estructura del campo, muy difícilmente Koyré o Bachelard habrían sido capaces de establecer una interacción directa o duradera con el grupo liderado por Sartre.

En efecto, en todos los campos existen grupos dominantes a los que podríamos denominar *ortodoxia*, pues implementan un sinnúmero de estrategias para intentar conservar la configuración del *campo*, estructurada para maximizar sus intereses, y mantener la jerarquía de las posiciones. De igual modo, es legítimo

⁷⁶ Es la estructura de las relaciones constitutivas del espacio del campo lo que impone la forma que pueden adoptar las relaciones visibles de interacción y el contenido mismo de la experiencia que los agentes pueden tener de él (Bourdieu, P. 2002: pp. 46).

afirmar también que en todo campo existen grupos heréticos (frase que Bourdieu apropia de Weber) que logran agruparse en una *heterodoxia* y que son capaces de instrumentar estrategias subversivas que pueden llegar a sacudir el *nomos* del campo. De lo anterior se derivan dos puntos sumamente importantes: 1) el punto de vista y las estrategias que los agentes pueden llegar a adoptar en un campo determinado está fuertemente condicionada por la posición que ocupan en él. Si ocupó una posición dentro de la más alta jerarquía en un *campo*, es probable que mi *habitus* tienda a desarrollar estrategias y a manifestar puntos de vista encaminados una y otra vez a restaurar la sumisión silenciosa de los dominados⁷⁷. 2) si bien el campo es el espacio del disenso, del conflicto y de la lucha, existe un acuerdo tácito entre dominantes y dominados que le da cohesión y legitimidad al campo: la creencia en el valor de los objetos del campo y el deseo de poseerlos.

Bourdieu denomina a este fenómeno *illusio*⁷⁸ y es un concepto que acuñó para describir esa especie de adhesión originaria que inclina a las personas a *reconocer*

⁷⁷ Los que, en un estado determinado de las relaciones de fuerza, monopolizan (más o menos completamente) el capital específico, fundamento del poder o de la autoridad específica característica de un campo, se inclinan por las estrategias de conservación -las que, en los campos de producción de bienes culturales, tienden a la defensa de la *ortodoxia*-, mientras que los menos provistos de capital (que son también frecuentemente los recién llegados y, por tanto, generalmente, los más jóvenes) se inclinan por las estrategias de subversión -las de la *herejía*-. Es la herejía, la heterodoxia, como ruptura crítica -que frecuentemente va unida a la crisis- con la doxa, la que saca a los dominantes de su silencio y les impone producir el discurso defensivo de la ortodoxia, pensamiento derecho y de derechas cuyo objetivo es restaurar el equivalente a la adhesión silenciosa de la doxa ((Bourdieu, P. 2011: pp. 114).

⁷⁸ Todo campo social, sea el campo científico, el campo artístico, el campo burocrático o el campo político, tiende a conseguir de quienes entran en él que tengan esta relación con el campo que llamo *illusio*. Pueden querer trastocar las relaciones de fuerza en ese campo, pero, precisamente por ello, conceden reconocimiento a los envites, no son indiferentes. Querer hacer la revolución en un campo significa admitir lo esencial de lo que está tácitamente exigido por este campo, concretamente que

las potencialidades inscritas en las luchas efectuadas al interior de los campos. Así, cada campo promueve en los agentes una forma de *interés* específico que se interioriza bajo la forma de pasiones, *inversiones*, anhelos y expectativas que no están dadas de antemano y que no todos los agentes están en disposición de asimilar. Hay personas que simplemente no se dejan atrapar por el juego del campo; pero hay otras que estarán dispuestas, literalmente, a morir en los envites. El autor francés lo expresa así:

Otra propiedad, ésta menos visible, de un campo: todas las personas implicadas en un campo tienen en común una serie de intereses fundamentales, a saber, todo lo que va unido a la existencia misma del campo: de aquí deriva una complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos. Se olvida que la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello por lo que vale la pena luchar -y que es reprimido al estado de evidencia, mantenido en el estado de doxa-, es decir, sobre todo lo que conforma el propio campo, el juego, los objetos en juego [enjeux], sobre todos los presupuestos que se aceptan tácitamente, incluso sin saberlo, por el mero hecho de jugar, de entrar en el juego. Los que participan en la lucha contribuyen a la reproducción del juego contribuyendo, más o menos completamente según los campos, a producir la creencia en el valor de los objetos en juego [enjeux]. Los nuevos ingresados deben pagar una cuota de ingreso que consiste en el reconocimiento del valor del juego (la selección y la cooptación le conceden siempre mucha atención a los índices de adhesión al juego, de inversión en el juego) y en el conocimiento (práctico) de los principios de funcionamiento del juego (Bourdieu, P. 2011: pp. 115).

Ahora bien, es muy importante enfatizar que para Bourdieu cada campo tiene una economía específica que no se puede reducir a una sola clase de *interés* universal; hay tantos intereses como campos sociales y lo que en un campo es reconocido como valioso, legítimo y es objeto de deseo (Bourdieu también hablará de *libido*), en otro será completamente inoperante e indiferente. Esto lo aleja de

es importante, que lo que en él se juega es suficientemente importante como para que se tengan ganas de hacer la revolución en él (Bourdieu, P. 2007: pp. 142).

cierta tradición marxista, tendente a concebir el interés bajo categorías estrictamente económicas y severamente limitado al momento de explicitar el funcionamiento de lo que Bourdieu denomina la *Economía de los bienes simbólicos* que todavía motiva, en una amplia variedad de campos, toda una gama de conductas que podríamos calificar como *desinteresadas*, precisamente por ser irreductibles a la mera maximización del interés mercantil inherente a la lógica del campo económico sin por ello dejar de estar inscritas en una economía. En efecto, todas las prácticas que podemos llamar desinteresadas (obsequios, don gratuito, fiestas, caridad, ofrendas), características, aunque no exclusivas, de las sociedades precapitalistas, no emanan de la conciencia ética de sujetos moralmente superiores o de culturas “buenas” e inmaculadas (ni tampoco se reducen, como pensaba Marx, a satisfacer necesidades de primera mano), sino de un espacio social estructurado por una lógica económica (antieconómica) radicalmente distinta, subsumida por otros principios y en donde prevalece la paradoja del *interés por el desinterés*, esto es, el interés por la acumulación de otras formas de energía social que sólo se consiguen por mediación de múltiples estrategias de reconversión y, en algunos casos, de un rechazo manifiesto de los beneficios económicos, como el capital simbólico (prestigio y reconocimiento), el capital social (vínculos, alianzas, relaciones sociales) o el capital cultural (títulos de nobleza)⁷⁹.

⁷⁹ Bourdieu ofrece una definición más detallada: “El capital puede presentarse de tres maneras fundamentales. La forma concreta en que se manifestará dependerá de cuál sea el campo de aplicación correspondiente, así como de la mayor o menor cuantía de los costes de transformación, que constituyen una condición previa para su aparición efectiva. Así, el *capital económico* es directa o inmediatamente convertible en dinero, y resulta especialmente indicado para la institucionalización en forma de derechos de propiedad; el *capital cultural* puede convertirse bajo ciertas condiciones en capital económico, y resulta apropiado para la institucionalización, sobre todo, en forma de títulos académicos: el *capital social*, que es un capital de obligaciones y 'relaciones' sociales, resulta igualmente convertible, bajo ciertas condiciones, en capital económico, y puede ser institucionalizado en forma de títulos nobiliarios. El *capital simbólico*, es decir, capital -en la forma que sea- en la medida en que es representado, esto es, simbólicamente aprehendido, en una relación

En ese sentido, no existe el interés en abstracto como lo pensaba la tradición utilitarista, entendido como persecución del placer y evitación del dolor, encarnado por la tendencia a maximizar el beneficio contable. Tampoco existe el “interés de clase” como una instancia mecánicamente derivada de la posición en las relaciones de producción como piensa cierta tradición marxista (Vázquez, F. 2002: pp. 95). Lo que existen son intereses múltiples, específicos, coyunturales, circunscritos históricamente a una economía en particular y en sintonía con las contiendas y las batallas de cada campo social⁸⁰. Bourdieu lo expresa elocuentemente y al mismo tiempo advierte el hecho de que los campos de producción cultural se constituyen como microcosmos sociales invertidos en donde la verdad objetiva del valor tiende a ser negada, reprimida:

Si el desinterés es posible sociológicamente, sólo puede deberse a la coincidencia entre unos habitus predispuestos al desinterés y unos universos en los que el desinterés está recompensado. Entre estos universos, los más típicos son, junto con la familia y toda la economía de los intercambios domésticos, los diferentes campos de producción cultural, campo literario, campo artístico, campo científico, etc., microcosmos que se constituyen sobre la base de una inversión de la ley fundamental del mundo económico, y en los que la ley del interés económico está en suspenso. Lo que no significa que no conozcan otras formas de interés: la sociología del arte o de la literatura revela (o desenmascara) y analiza los intereses específicos constituidos por el funcionamiento del campo (los que pudieron llevar a Breton a romperle el brazo a un rival en una polémica poética), y por los cuales se está dispuesto a morir (Bourdieu, P. 2007: pp. 155).

de conocimiento o, para ser más exactos, de reconocimiento y desconocimiento (*misrecognition*), presupone la intervención del *habitus*, entendido éste como una capacidad cognitiva socialmente constituida” (Bourdieu, P. 2001: pp. 135).

⁸⁰ Así lo dice el pensador francés: “No hay un interés, sino intereses, variables según los tiempos y según los lugares, casi hasta el infinito. En mi lenguaje, diré que hay tantos intereses como campos, como espacios de juego históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento” (Bourdieu, P. 2000: pp. 108).

Existe otra propiedad de los campos que es importante señalar y que ya habíamos anticipado: la estructura de un campo funciona relacionamente, es decir, el *espacio de los puntos de vista* de un campo está determinado por las posiciones y, sobre todo, las oposiciones diferenciadas que cada autor vehiculiza como su sistema de coordenadas. En otros términos, cada agente social (escritor, filósofo, historiador) pone en liza estrategias orientadas a distinguirse, a diferenciarse del resto de los agentes (y, principalmente, de sus adversarios) para acumular todos los beneficios de esa distinción, como cuando Hegel fustiga severamente a sus predecesores (Kant, Schelling, Fichte) y les endilga la etiqueta de “filósofos populares” en oposición a la genuina filosofía especulativa; o como cuando Marx despotrica en contra de los falsos materialismos de inspiración empirista (Feuerbach) y entroniza el materialismo dialéctico como “la única ciencia de la historia”; o como cuando Platón, en un gesto típicamente aristocrático, se opone y se distingue de esos “maestros del pensamiento sin pensamiento” que a su juicio encarnaban los antiguos sofistas griegos.

En efecto, cada postura que un agente puede llegar a asumir depende de los posicionamientos públicos de sus adversarios, de lo que Bourdieu denomina la *toma de posición*; en la lectura que Blanchot y Bataille hicieron de la ontología originaria de Martin Heidegger, por ejemplo, se perciben las huellas de su eterna rivalidad con J. P. Sartre, al esgrimir una lectura cuya interpretación entra en polémica directa con la hermenéutica que el autor de *El ser y la nada* había divulgado en el campo filosófico francés y se había vuelto dominante a la hora de aproximarse al filósofo alemán (Bourdieu, P. 2000: pp. 78). En ese sentido, toda *toma de posición* en un campo es al mismo tiempo una forma de negación diferenciada que trata de distinguirse de todos los productores del campo; la

comprensión de cada obra y de cada agente deben ser reconducidas hacia las oposiciones recíprocas que estructuran el campo⁸¹.

Esto significa que para comprender a cabalidad las relaciones de fuerza al interior de un campo, *es necesario trascender la panorámica inmanente a cada punto de vista* (proclive a descalificar los movimientos de sus adversarios como meras artimañas conspirativas de la “academia”) y objetivar la totalidad de perspectivas en sus mutuas relaciones, incluyendo el punto de vista y la posición del propio objetivador⁸². Esta perspectiva global del campo intelectual se aleja de la visión meramente polémica, parcial, arbitraria, moralizante y difamatoria del “academicismo antiacadémico” de la filosofía posmoderna que, en la práctica y pese a sus ínfulas transgresoras, jamás ha cuestionado el fundamento social de la academia: la institución universitaria. El análisis de la toma de posición en un campo, insiste Bourdieu, no es simplemente para denostar a los adversarios y relativizar su punto de vista sacando a la luz sus “intereses ocultos”. La famosa polémica entre Simone de Beauvoir y Raymond Aron es un buen ejemplo de la visión sesgada inherente a las objetivaciones espontáneas y parciales:

Para hacer que se entienda, suelo tomar el ejemplo de dos análisis críticos de los intelectuales, publicados a fines de la década del cincuenta: en un libro que supo

⁸¹ Los participantes de un campo, ya sean las firmas económicas, los diseñadores de alta costura o los novelistas, trabajan constantemente para diferenciarse de sus rivales más cercanos con el fin de reducir la competencia y establecer un monopolio sobre un subsector particular del campo (Bourdieu, P. 2012: pp. 137).

⁸² De hecho, el sociólogo puede afirmar la trascendencia, con respecto a las visiones comunes, de la representación que él produce por medio de su trabajo, sin pretender, sin embargo, esa suerte de visión absoluta, capaz de captar en acto la totalidad del hecho histórico. Tomada a partir de un punto que no es ni el punto de vista en todo sentido parcial [*partiel et partial*] de los agentes involucrados en el juego ni el punto de vista absoluto de un espectador divino, la visión científica representa la totalización más sistemática que se pueda realizar, en un determinado estado de los instrumentos de conocimiento, a condición de que implique una objetivación tan completa como sea posible tanto del hecho histórico como del trabajo de totalización (Bourdieu, P. 2008: pp. 47-48).

gozar de cierta notoriedad, *El opio de los intelectuales*, Raymond Aron esbozaba un retrato de quienes él llamaba "intelectuales", vale decir, según la definición entonces vigente, los "intelectuales de izquierda", cuyos representantes más acabados eran Sartre y Simone de Beauvoir; en una serie de artículos aparecidos en *Les Temps Modernes*, la revista de Sartre, Simone de Beauvoir proponía una evocación metódica y argumentada del "pensamiento de derecha" (encarnado, a su juicio, por Aron y algunos otros). Pero más allá de la oposición radical que los separaba, uno y otro tenían en común tomar por una representación estrictamente objetiva de su objeto lo que no era más que un punto de vista particular y, a la vez que eran muy lúcidos (con esa lucidez interesada que inspira la competencia, vivida como rivalidad u hostilidad) sobre el punto de vista de su competidor, eran ciegos en lo que se refería a sí mismos y, sobre todo, con respecto al punto de vista a partir del cual captaban a su antagonista, es decir, al hecho de que, inscriptos en el mismo campo, ocupaban en él posiciones antagónicas, principios de su lucidez y su ceguera (Bourdieu, P. 2000: pp. 97-98).

De lo que se trata, entonces, no es de tomar partido por tal o cual grupo de agentes, sino de abarcar la totalidad de los puntos de vista (incluyendo, insistimos, el del propio objetivador) para explicitar el funcionamiento conjunto del campo, situar a cada perspectiva dentro del espacio de las tomas de posición y ofrecer así un paisaje global de todas líneas de fuerza que están configurando el campo de batalla. En efecto, la teoría del campo, al socavar la posibilidad misma de un punto de vista neutral sobre el mismo, también diluye las visiones dicotómicas del mundo social, propensas a escindir a los agentes sociales en dos bloques plenamente diferenciados y homogéneos (como en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo o en la lucha de clases que la tradición marxista enfatiza) en donde los dominantes manipulan, todo el tiempo, de manera intencional y sistemática, la dirección y los efectos de todos los acontecimientos a través de una estrategia omnisciente. A esta visión excesivamente mecanicista y teológica del mundo social, alimentada hoy por la fantasía de la conspiración que tanto obsesiona al pensamiento político contemporáneo, Bourdieu la denomina "funcionalismo de lo

peor”, precisamente por reducir toda acción a una mera ejecución mecánica e ignorar por completo que, dada la dinámica abiertamente pluralista de los campos, nada es más difícil y hasta imposible de manipular que un campo y los agentes sociales no son meras partículas cuasimecánicas empujadas y tironeadas de aquí para allá por fuerzas externas⁸³.

A diferencia de los *sistemas sociales* de Luhmann, la noción althusseriana de *aparato* o los *sistemas totalitarios* de Castoriadis y Lefort, un campo no es una máquina infernal que se limite a cumplimentar mecánicamente los intereses de la clase dominante y a imponer una disciplina hegemónica de arriba hacia abajo; el funcionamiento de un campo no es una conspiración orquestada por una voluntad maligna que sea responsable de todo lo que sucede en el mundo social. La escuela, el estado, la iglesia o los sindicatos no son aparatos infalibles de disciplinamiento; son campos, espacios conflictivos en donde los grupos dominantes siempre tendrán que entrar en la contienda y enfrentar las estrategias de resistencia y oposición de los dominados⁸⁴ (Bourdieu, P. 2012: pp. 140). En este aspecto

⁸³ El análisis en términos de campo también establece una ruptura con la visión teológica del mundo social que le suele atribuir una suerte de cálculo estratégico a todas las acciones y una intención explícita a todos los mecanismos sociales. La postura de Bourdieu siempre fue alérgica a ese tipo de posicionamientos desmesuradamente funcionalistas: “Resultaría una tarea interminable inventariar los errores, los falseamientos o las místicas que se engendran en el hecho que las palabras que designan instituciones o grupos, Estado, Burguesía, Patronal, Iglesia, Familia, Escuela, pueden ser constituidas en sujetos de proposiciones de la forma «el Estado decide» o «la Escuela elimina», y con ello, en sujetos históricos capaces de plantear y de realizar sus propios fines... El principio del movimiento perpetuo que agita el campo no reside en algún motor primo inmóvil – en este caso el Rey Sol –, sino en las tensiones que, producidas por la estructura constitutiva del campo (las diferencias de rango entre príncipes, duques, marqueses, etc.), tienden a reproducir esta estructura. Etriba en las acciones y en las reacciones de los agentes que, salvo que se excluyan del juego, no tienen más elección que luchar para conservar o mejorar su posición en el campo...” (Bourdieu, P. 2002: pp. 47-48).

⁸⁴ Ahora bien, Bourdieu no descarta la posibilidad de que en determinadas circunstancias, como en ciertos regímenes totalitarios del siglo pasado, la hegemonía de los dominantes sea tan aplastante

Bourdieu coincide plenamente con Michel Foucault y su noción de “estrategia sin estrategia”: el poder no se ejerce mediante *mecanismos intencionales* ni es una sustancia inmanente a los individuos o a los grupos; el poder es el *efecto de ciertas relaciones sociales* inscritas en la verdadera constitución de los sujetos que lo ejercen y lo sufren. De igual modo, Bourdieu y Foucault comparten plenamente la idea de que la naturaleza diferencial y productiva del poder tiende a activar una multiplicidad de estrategias de resistencia que se materializan en diversos espacios entre los márgenes del poder (Wacquant, L. 2005: pp. 172).

Ahora bien, esto nos lleva directamente a la última característica de los campos. Contrario a la imagen fuertemente determinista que se le suele atribuir a Bourdieu, la posibilidad de transformar los principios de visión y de división que estructuran la lógica interna de un campo es una posibilidad latente, puesto que un campo *es un juego en donde las propias reglas se ponen en juego*. En efecto, en todos los campos, sin excepción, la dialéctica entre dominantes y dominados desemboca invariablemente en crisis periódicas que pueden llegar a sacudir de manera bastante radical la configuración interna de un campo. A esta subversión de las estructuras cognitivas y sociales, Bourdieu la denomina *revolución simbólica*⁸⁵ y es

que el funcionamiento de un campo tienda a funcionar como un aparato totalitario. Analizando esa clase de condiciones excepcionales, Bourdieu comenta lo siguiente: “Ahora bien, bajo ciertas 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 estados 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” (Bourdieu, P. 2012: pp. 140).

⁸⁵ Bourdieu analizó tres grandes *revoluciones simbólicas*, en tres ámbitos distintos, a lo largo de su itinerario intelectual: 1) la ya mencionada “revolución conservadora” que Martin Heidegger fue capaz de introducir en el campo filosófico alemán; 2) el progresivo proceso de autonomización del

un término que introdujo para explicitar los efectos sociales que puede llegar a tener una obra dentro de un campo determinado. Una revolución simbólica se caracteriza, principalmente, por impulsar un proceso capaz de redefinir las reglas y las condiciones mismas de un campo, al grado, que las potencialidades objetivas inscritas en el espacio experimentan una serie de quiebres y fisuras, ampliando y alterando, de ese modo, todo el abanico de posibilidades que otrora definía el espacio de lo posible.

En esa medida, podemos afirmar de manera legítima que una revolución simbólica, en música, en pintura, en literatura, en filosofía, en física, en sociología... consiste en una ruptura con un estado de los sistemas de clasificación; es una manera nueva de ver las cosas o, más bien, es una creación de instrumentos nuevos gracias a los cuales se abren perspectivas hasta ese momento insospechadas en el orden del concepto, de la sensibilidad, de la experiencia (Pinto, L. 2002: pp. 208) Así, nos guste o no, es como Martin Heidegger fue capaz de alterar el campo filosófico alemán en la era de Weimar, activando una combinación insólita de posibles que estaban en el campo: el pensamiento transcendental de la fenomenología y el neokantismo y la vindicación de la facticidad propia del historicismo y de las filosofías de la vida (Vázquez, F. 2002: pp. 135).

A diferencia del análisis arqueológico promovida por Foucault, el cual es incapaz de explicitar el desgaste y la transformación que sufren las epistemes a lo largo de la historia, las revoluciones simbólicas no son meros acontecimientos azarosos animados por una propensión inmanente de la estructura a transformarse por sí sola; las revoluciones simbólicas no son meros desplazamientos discursivos anónimos totalmente evacuados de sujetos concretos; son rupturas sociales y culturales efectuadas por un grupo específico de agentes, portadores de determinados *habitus* y detentadores de cierto volumen de capital, que han logrado imponer exitosamente sus estrategias subversivas en un campo social situado y

campo literario a través de la ruptura simbólica efectuada por Flaubert; 3) y la revolución pictórica llevada a cabo por la pintura impresionista de Edouard Manet en el campo artístico.

fechado. Es la pugna entre la ortodoxia y la heterodoxia, y no el mero azar nietzscheano, lo que logra instaurar una nueva constelación de conceptos en el *orden del discurso*. En ese sentido, el análisis en términos de campo de ningún modo aniquila la singularidad de una obra ni pretende relativizar o reducir su contenido a un mero panfleto político; al contrario: nos permite reactivar la coyuntura histórica y la problemática concreta de la cual es producto y a la cual el autor se tuvo que enfrentar. Más importante aún: la teoría del campo nos permite aquilatar el hecho mismo de que las obras más excelsas de la humanidad no cayeron del cielo; son conquistas históricas, logros sociales que fueron posibles gracias a las luchas simbólicas más heroicas y a los esfuerzos, no sólo intelectuales, para que se hiciera realidad algo en verdad extraordinario.

Pero... ¿no se supone que Bourdieu era el ejemplo más paradigmático de determinismo social en donde el sujeto queda completamente subordinado a la fuerza avasalladora de las estructuras sociales y a su vez éstas siempre llevan la voz cantante en detrimento de la fuerza emancipadora de los agentes sociales? ¿Acaso no afirmaban sus detractores que la teoría de la práctica desarrollada por Bourdieu desembocaba inevitablemente en una visión fatalista del mundo social y terminaba por instaurar una de las modalidades más capciosas de reduccionismo social en donde la libertad de los sujetos queda definitivamente aniquilada? Ésta me sigue pareciendo una pésima interpretación del pensamiento de Bourdieu y con el aparato crítico anteriormente esgrimido, me parece que estos cuestionamientos se disuelven al instante. No es mi propósito (ni tampoco nunca lo fue el de Bourdieu) desparramar todo un arsenal de referencias cruzadas entre él y sus detractores para responder negativamente a todos los cuestionamientos planteados; sin embargo, sí es importante señalar, al menos brevemente, que la teoría de la práctica desarrollada por Bourdieu requiere un análisis minucioso en donde sean desplegados todos sus matices y no, simplemente, impugnarla por estipulación dogmática.

Resumamos lo hasta aquí ganado para redondear nuestra argumentación: para la visión praxeológica de Bourdieu, entendida como la integración conceptual entre los momentos estructuralista y fenomenológico, no existe una escisión entre las estructuras objetivas que el primero privilegia y el sujeto intencional que el segundo pregona. Como ya señalamos, las estructuras objetivas del espacio social, materializadas en una multiplicidad de campos con sus mecanismos respectivos (de los cuales no se deriva ningún fundamento normativo de la acción social), no podrían llegar a existir sin la participación activa, creativa y efectiva de agentes sociales concretos capaces de construir y recrear a cada momento la realidad social; sin la capacidad generativa e inventiva del agente, la estructura es letra muerta como muerto estaría un partido de fútbol sin la espontaneidad práctica de los jugadores. De igual modo, las estrategias prácticas que los agentes sociales son capaces de desarrollar en una situación determinada para lidiar con circunstancias imprevistas no se manifiestan, nos dice Bourdieu, a través de una conciencia intelectual que plantea explícitamente sus fines mediante una elección deliberada orientada por un proyecto intencional que a su vez emana de un sujeto reflexivo, sino que sus líneas de acción emergen de las operaciones prácticas del habitus, es decir, de la incorporación de las estructuras sociales que funcionan en la práctica a la manera, no de una intencionalidad, sino de disposiciones corporales que constituyen la encarnación misma de la objetividad social y cuya inercia opera por debajo de la conciencia y la representación.

Ahora bien, bajo este esquema, bien se podría preguntar como lo hace Loïc Waquant (2012: pp. 172) en una larga entrevista: *¿La introducción del concepto mediador de habitus realmente nos libera de la “jaula de hierro” del estructuralismo? Para muchos de sus lectores la noción parece aún excesivamente determinista: si el habitus, como “principio generador de estrategias que permite a los agentes lidiar con situaciones imprevistas y siempre cambiantes”, resulta de la incorporación de las estructuras objetivas perdurables del mundo, si la improvisación que regula está en sí misma “regulada” por dichas estructuras, ¿de dónde viene el elemento de innovación y agenciamiento? Si nos*

atenemos a una visión parcial y sesgada del pensamiento de Bourdieu, y lo medimos bajo los parámetros más clásicos de las filosofías de la libertad que van de Descartes a Sartre, la respuesta sería negativa y en efecto no existiría propiamente hablando un desplazamiento sustancial respecto al paradigma estructuralista; el sujeto estaría aniquilado como aniquilada estaría la posibilidad de impulsar una praxis política transformadora. No obstante, existen una multitud de elementos de juicio para argumentar todo lo contrario.

En primer lugar, ya desde sus primeros trabajos acerca de los subproletarios argelinos Bourdieu había señalado que la relación entre el habitus y el campo no puede ser comprendida meramente como un vínculo causal y unidireccional, sino que experimenta dos grandes modalidades. La primera, la que sus críticos enfatizan, es justamente la propensión del habitus a plegarse hacia a los principios reguladores que gobiernan el funcionamiento del espacio social. Bourdieu denomina a este fenómeno *violencia simbólica* y es un concepto que acuñó, particularmente en sus trabajos sobre la dominación masculina y el modo de reproducción escolar, con la intención de escapar al intelectualismo inherente a la filosofía de la conciencia que invariablemente acarrea el uso del término “ideología” en sus distintas variantes⁸⁶ y su propósito básico es describir el proceso

⁸⁶ En una entrevista realizada con Terry Eagleton, Bourdieu señala que uno de los principales motivos por los que decidió distanciarse del concepto marxiano que comúnmente conocemos bajo el rótulo “ideología”, es el uso violento y autoritario que Louis Althusser y sus epígonos le imprimieron al concepto. En términos estrictamente analíticos, Bourdieu expresa así el deslizamiento y enfatiza la importancia de analizar ciertos fenómenos sociales en términos de violencia simbólica y no tanto como ideología: “Si paulatinamente he acabado por eliminar el empleo del término «ideología», no es sólo por su polisemia y los equívocos resultantes. Es, sobre todo, porque, al hacer referencia al orden de las ideas, y de la acción por medio de las ideas y sobre las ideas, tiende a olvidar uno de los mecanismos más poderosos del mantenimiento del orden simbólico, a saber, la *doble naturalización* que resulta de la inscripción de lo social en las cosas y los cuerpos (tanto de los dominantes como de los dominados, según el sexo, la etnia, la posición social o cualquier otro factor discriminador), con los efectos de violencia simbólica resultantes. Como

a partir del cual las estructuras subjetivas del habitus se corresponden de manera directa y espontánea con las estructuras objetivas del espacio social, creando, de ese modo, un acuerdo prerreflexivo e inmediato sobre el sentido del mundo que constituye el origen de la *experiencia dóxica* entendida como “mundo de sentido común” (Bourdieu, P. 1999: pp. 227). En efecto, todas las estrategias y las disposiciones prácticas que los agentes sociales ponen en liza (y que muchas veces son concebidas como decisiones libres y meditadas) tienden a *reconocer* la legitimidad de los mecanismos objetivos del espacio social.

Y el punto más innovador del concepto y uno de sus principales méritos es justamente advertir que dicho reconocimiento no se ejerce mediante la interpelación mecánica de un “aparato ideológico de estado” a la manera de Althusser ni a través de un organismo formalizado de conocimiento que implique afirmaciones de la verdad, como en el análisis del biopoder en la emergencia de la sociedad disciplinaria al que Foucault le diera cuerpo. La violencia simbólica es una forma de dominación que se reproduce sistemáticamente a través de mecanismos *no intencionales* que, a contrapelo de los modelos mecanicistas de adoctrinamiento explícito que describen la interiorización de la dominación como un procedimiento externo y calculado de programación disciplinaria⁸⁷, involucran necesariamente la participación activa y efectiva de un conjunto muy específico de agentes en cuyas disposiciones ya han sido inscritas las estructuras elementales de la dominación.

recuerdan nociones del lenguaje corriente tales como las de «distinción natural» o «don», la labor de legitimación del orden establecido se ve extraordinariamente facilitada por el hecho de que se efectúa de forma casi automática en la realidad del mundo social” (Bourdieu, P. 1999: pp. 238).

⁸⁷ Por lo tanto, todas las metáforas que intentan explicitar el principio activo de la dominación a partir de una suerte de sojuzgamiento externo tales como “opresión”, “enajenación” y “represión”, carecen por completo de fuerza explicativa al momento de elucidar la eficacia simbólica de esta forma sutil pero tremendamente poderosa y eficaz de dominación (Vázquez, F. 2002: pp. 157).

Eso significa que la violencia simbólica es un dispositivo que no requiere de la mediación activa de un discurso⁸⁸ ni de las fuerzas coactivas de un aparato centralizado de poder al servicio de los dominantes. La dominación simbólica es algo previo a todo lo anterior que se respira como el aire, es una forma de *complicidad ontológica* inscrita en nuestro modo de ser en el mundo que los dominados no pueden evitar concederle a los dominantes y que se reactiva a cada momento mediante las categorías de percepción que los agentes sociales ya llevan incorporadas y se ajustan plenamente, sin coerción física alguna, al mundo social objetivo del que son producto (Waquant, L. 2005: pp.172). Eso significa que los dominados, las más de las veces, “contribuyen” a su propia dominación por el simple hecho de reconocer, más allá y más acá de una mera servidumbre voluntaria o de una adhesión plenamente consciente, la legitimidad de los dominantes al llevar interiorizada la estructura de dominación y vivirla como una disposición natural, evidente, desconociendo y naturalizando, de esa manera, los efectos de poder producidos a través de esa milagrosa orquestación entre el habitus y el espacio social⁸⁹. El poder simbólico es una forma de violencia, suave e

⁸⁸ Abrevando directamente de la fenomenología de Merleau Ponty, quien sin lugar a dudas desarrolló la teoría de la corporalidad más rigurosa y acabada del siglo XX, Bourdieu se aleja también de la famosa y difundida tesis lacaniana según la cual el discurso es la puerta de entrada a partir de la cual el individuo deviene sujeto y se vuelve un rehén del orden simbólico. Esto lo convierte en un autor particularmente atípico para el pensamiento político contemporáneo, ya que le concede al lenguaje (el tema favorito de los filósofos y el más académico por antonomasia) escasa importancia en la interiorización del orden social así como en su eventual transformación. El concepto de violencia simbólica sitúa de lleno la problemática del poder, no en el ámbito del discurso, la escritura, la textualidad o la conciencia, sino en aquella experiencia originaria entre agente y mundo que precede a toda relación discursiva.

⁸⁹ En la entrevista con Terry Eagleton, Bourdieu ofrece un ejemplo valioso de cómo es que la estructura de dominación llega a interiorizarse y a reconocer la legitimidad de los mecanismos objetivos inscritos en el espacio social: “Te voy a poner un ejemplo tomado de nuestra propia sociedad. Cuando preguntas a una muestra de individuos cuáles son los factores principales de éxito en la escuela, cuanto más abajo te desplazas hacia los extremos inferiores de la escala social

invisible, tácita e insidiosa, que se desconoce como tal porque se encarga de naturalizar las desigualdades objetivas del mundo social en una forma eufemizada de dominación que se *reconoce* como legítima, es decir, *se desconoce como arbitraria*. Y esa transmutación de las relaciones de fuerza en relaciones de sentido sólo se logra con la complicidad práctica del dominado que, al interiorizar la dominación como una segunda naturaleza, reconoce, de manera prereflexiva, la legitimidad de su propia exclusión⁹⁰. Vale la pena citar en extenso a Bourdieu para clarificar el concepto:

La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no

más creerán en el talento natural o en los dones, más creerán que los que tienen éxito están mejor dotados con capacidades intelectuales concedidas por la naturaleza. Y cuanto más aceptan su propia exclusión, más creen que son estúpidos, y más afirman «Sí, no se me daba bien el inglés, no se me daba bien el francés, no se me daban bien las matemáticas». En la actualidad, esto es un hecho, en mi opinión, un hecho detestable que a los intelectuales no les gusta aceptar, pero que deben aceptar. Esto no equivale a decir que los individuos dominados toleren cualquier cosa; pero sí que aceptan mucho más de lo que creemos y mucho más de lo que son conscientes. Al igual que el sistema imperial, se trata de un mecanismo formidable, un instrumento ideológico maravilloso, mucho más extendido e influyente que la televisión o la propaganda.” (Bourdieu, P. 2003: pp. 299).

⁹⁰ Una de las manifestaciones paradigmáticas de la *violencia simbólica* es precisamente la intimidación física (incomodidad, balbuceo, titubeo, silencio prolongado, sonrojo, etc.) que los dominados, particularmente las clases populares, experimentan cuando son trasladados a un entorno oficial al que “no pertenecen”, como un campus universitario del que fueron rechazados en donde prevalece un uso distanciado y formal del lenguaje. Esta intimidación que se manifiesta en una afectación corporal directa advierte un reconocimiento puramente práctico de la dominación que no requiere censuras explícitas; esta forma de violencia está configurada por la espontaneidad práctica de los esquemas corporales del dominado que le otorgan, mediante una simple mueca o un sonrojo, una forma de reconocimiento tácito al dominante y a la estructura básica de la dominación (Vázquez, F. 2002: pp. 157).

ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etcétera), son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social. Por lo tanto, sólo cabe pensar esta forma particular de dominación si se supera la alternativa de la coerción que ejercen unas fuerzas y el consentimiento a unas razones, de la coerción mecánica y la sumisión voluntaria, libre, deliberada. El efecto de la dominación simbólica (de un sexo, una etnia, una cultura, una lengua, etcétera) no se ejerce en la lógica pura de las conciencias cognitivas, sino en la oscuridad de las disposiciones del habitus, donde están inscritos los esquemas de percepción, evaluación y acción que fundamentan, más acá de las decisiones del conocimiento y los controles de la voluntad, una relación de conocimiento y *reconocimiento prácticos profundamente oscura para sí mismo* (Bourdieu, P. 1999: pp. 224-225).

Ahora bien, el punto que me interesa enfatizar, sin profundizar más en los matices del concepto por cuestiones de espacio⁹¹, es que la violencia simbólica entendida como la correspondencia y el empalme entre las estructuras cognitivas y las estructuras sociales es sólo una modalidad de acción que, aunque prevalece como una tendencia inmanente al espacio social, no es una ley inscrita en la naturaleza de las cosas que se cumpla en todos y cada uno de los casos. Por el contrario, los análisis de Bourdieu nos muestran todo el tiempo, desde los trabajos etnológicos acerca de una sociedad argelina descoyuntada hasta las reflexiones que giran en torno a la emergencia del campo literario, pasando por el estudio de las revoluciones simbólicas hasta su militancia abiertamente política a favor de los

⁹¹ Para obtener una definición más detallada y profunda del concepto, véase el excelente trabajo: Vázquez García, Francisco. *La sociología como crítica de la razón*. Montesinos. España. 2002. pp. 147-177.

más desposeídos, que la concordancia entre habitus y campo nunca es perfecta y puede llegar a fracturarse por distintas circunstancias⁹².

En el caso de los subproletarios argelinos que analizó en sus escritos tempranos, por ejemplo, existía un claro desajuste entre un grupo de campesinos dotados de un habitus formado en un cosmos precapitalista que repentinamente se vieron arrojados a un universo dominado por la lógica capitalista, produciendo, de esa forma, un *habitus desgarrado* cuyas estrategias nunca lograban adaptarse plenamente a las nuevas exigencias del espacio social (el efecto *Don Quijote*, le llamaré Bourdieu a este singular fenómeno) ¿Por qué? Porque las condiciones sociales que habían engendrado el habitus de los campesinos ya habían desaparecido y sus disposiciones corporales, radicalmente distintas al ascetismo protestante que proclama la sacralidad del trabajo, estaban operando en el vacío, totalmente desprovistas de la racionalidad económica y calculista que el modo capitalista de producción ya había inscrito en la objetividad de las cosas y en las disposiciones de los habitus.

Pero hay aún hay mucho más: una dislocación radical entre las esperanzas subjetivas y las posibilidades objetivas no sólo se produce en situaciones revolucionarias en donde se efectúan cambios tan veloces en las estructuras objetivas que los agentes sociales, cuyas estructuras mentales han sido moldeadas por estructuras previas, se vuelven obsoletos y actúan inoportunamente, a destiempo (Bourdieu, P. 2012: pp. 171), sino que también puede suceder a la

⁹² Un buen ejemplo de esta desfase descrito por Bourdieu es la singular experiencia que caracteriza (podemos pensar en un Franz Kafka, un Walter Benjamin o un Karl Krauss) la vida de ciertos desarraigados sociales cuyas disposiciones prácticas, lejos de plegarse dócilmente a la estructura del mundo social, terminan por cuestionar dichos universos. Bourdieu nunca dejó de reconocerse y sentir una profunda afinidad por esta clase de intelectuales: “Además, no hay que olvidar todos los desfases entre la historia incorporada y la historia reificada, todas las personas que sienten mal en su pellejo, como se suele decir hoy en día, es decir, con su puesto, con su función asignada. Estas personas que se hallan en una situación de tierra de nadie, desclasadas por lo bajo o por lo alto, son personas con historias que, frecuentemente, hacen historia” (Bourdieu, P. 2011: pp. 76).

inversa: los agentes sociales, en determinadas coyunturas y bajo circunstancias especiales, pueden llegar a ejecutar una ruptura crítica con la inmediatez y sacarse de encima la supuesta naturalidad de los determinantes sociales, incrustados en lo más profundo del inconsciente, mediante la puesta en marcha de un programa metódico de reflexividad colectiva. Lo anterior tiene una implicación muy importante: las prácticas generadas por una forma particular de *habitus*, si bien se mantienen con cierto grado de coherencia y regularidad a lo largo del tiempo, no son una ley, no son un destino que habrá de cumplirse inexorablemente para reafirmar a cada momento la misma orientación práctica. En tanto producto de la historia, *el habitus es un sistema abierto de disposiciones constantemente sujeto a nuevas experiencias, constantemente afectado por ellas que o bien refuerza o bien modifica sus propias estructuras* (Bourdieu, P. 2012: pp. 171).

A esta forma de reflexividad que eventualmente es capaz de modificar las estructuras internas del *habitus*, Bourdieu la denomina *socioanálisis* y es un término que utiliza, en proximidad directa con el discurso psicoanalítico, para promover la puesta en marcha de una singular práctica reflexiva que tiene como propósito básico emprender un arduo trabajo de apropiación, orientado a sacar a la luz aquellos elementos impensados que siguen orientando, mal que nos pese, nuestro pensamiento y nuestras pasiones más profundas. Este mandato de reflexividad se opone de manera bastante radical a toda la filosofía reflexiva que va de Descartes a Husserl; para Bourdieu, la reflexión no es un pliegue reflexivo cuyo desarrollo conduzca a una forma más acabada y depurada de autoconciencia en donde el sujeto siempre lleva la voz cantante en la constitución de lo objetivo⁹³. Tampoco es una forma de introspección literaria a la manera del ensayismo posmoderno en

⁹³ Para tener un bosquejo mucho más detallado acerca del modelo de reflexividad propuesto por Bourdieu y su posible correlato con la noción foucaultiana comúnmente conocida como “tecnología del yo”, véase: Vázquez García, Francisco. *El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu. De la Epistemología a la Ética*. Opinión Jurídica, vol. 5, núm. 10, julio-diciembre, 2006, pp. 87-104. Universidad de Medellín.

donde el sujeto narra sus experiencias biográficas o su particular idiosincrasia intelectual.

La reflexividad socioanalítica es el despliegue de una exterioridad, es un instrumento de autoanálisis colectivo extremadamente poderoso que permite a uno comprender mejor lo que es, dándole una comprensión de sus propias condiciones sociales de producción y *de la posición diferenciada que ocupa en el mundo social* (Bourdieu, P. 2000: pp. 101). Esto nos permite exhumar el inconsciente social fijado en las instituciones y sedimentado en nuestras prácticas para reducir los efectos sociales que dichos determinismos, sin necesidad de materializar una coerción física directa, ejercen sobre nuestro pensamiento y nuestra acción. Los determinismos sólo actúan mecánicamente con la complicidad del inconsciente y la crítica reflexiva, anclada en la facticidad de esas formas concretas de racionalidad que denominamos campos y entendida como la sistemática excavación de aquellas categorías del pensamiento impensadas “que delimitan lo pensable y predeterminan lo impensado”, es una poderosa herramienta que nos posibilita adquirir cierto grado de autonomía al trazar la génesis de las prácticas sociales y poner en evidencia eso que Bourdieu denomina “la arbitrariedad de los orígenes”, es decir, el carácter arbitrario y contingente de todos aquellos pliegues corporales que siguen gobernando, sigilosamente, nuestro pensamiento.

Sólo la historia puede deshacer lo que la propia historia ha hecho sobre nosotros y este modelo de reflexividad promovido por Bourdieu se entronca directamente con una tradición filosófica herética que va de Spinoza y Pascal hasta el afamado y difundido “viraje ético” del último Foucault⁹⁴. Así lo expresa el autor francés:

⁹⁴ Bourdieu caracteriza, según su lectura, el proyecto filosófico de Foucault en unos términos bastante próximos a su propia empresa intelectual, seguramente porque ambos, con sus afinidades y discrepancias, abrevan de las mismas fuentes: la epistemología histórica de Bachelard y Canguilhem y el discurso crítico de la ilustración propugnado por el criticismo kantiano. Así lo dice en un texto escrito en homenaje al autor de la *Historia de la sexualidad*: “Explorar lo impensado es, en

En el fondo, los determinismos sólo operan plenamente por medio de la ayuda de la inconsciencia, con la complicidad del inconsciente. Para que el determinismo se ejerza sin control, las disposiciones deben quedar abandonadas a su libre juego. Esto significa que los agentes se vuelven algo así como "sujetos" en la medida en que controlan conscientemente la relación que mantienen con sus disposiciones. Pueden dejarlas "actuar" deliberadamente o, por el contrario, inhibirlas en virtud de la conciencia. También, siguiendo una estrategia que los filósofos del siglo XIX aconsejaban, pueden incitar a una disposición contra la otra: Leibniz sostenía que uno no puede combatir a la pasión con la razón, como pretendía Descartes, sino únicamente con "voluntades oblicuas" (volontés obliques), es decir con la ayuda de otras pasiones. Pero este trabajo de gestión de las propias disposiciones, del habitus como principio no electivo de todas las "elecciones", sólo es posible con el apoyo de la clarificación explícita. A falta de un análisis de esas determinaciones sutiles que se resuelven a través de disposiciones, uno se vuelve accesorio a la inconsciencia de la acción de disposiciones, siendo ella misma la cómplice del determinismo (Bourdieu, P. 2012: pp. 178).

¿Determinista? Como se puede percibir al instante es justo todo lo contrario: la empresa entera de Bourdieu tiene como finalidad última ofrecer todo un arsenal de herramientas teóricas y prácticas que nos permitan posicionarnos reflexivamente ante la pesada carga de las determinaciones sociales e incluso, por paradójico que parezca, liberarnos de las libertades ilusorias, esto es, de la creencia fuertemente arraigada entre los intelectuales según la cual la libertad es una

primer lugar, hacer la historia de las categorías de pensamiento y del conocimiento que ellas permiten y, al mismo tiempo, de aquél que prohíben. Esta intención crítica, en el sentido de Kant, se plasma en una historia social que no tiene mucho que ver con la historia usual de los historiadores... Cercano aquí a Bachelard y a Canguilhem – una de sus fidelidades más absolutas- y también al Cassirer de *Substancia y función* o de *Individuo y cosmos*, que se apegan a la verdad en estado naciente, es decir, al error fecundo, Foucault transgrede el límite de lo impensado por ellos, y trabaja para hacer una historia materialista de las estructuras ideales (Bourdieu, P: 2015: pp. 202-203).

facultad intrínseca de la conciencia que subtiende la totalidad de lo real o una propiedad antropológica universalmente distribuida en el espacio social. La libertad no es un principio ontológico ahí ya dado; es una conquista histórica y colectiva que sólo se logra a través de un arduo trabajo de apropiación en donde el conocimiento de los determinismos, alojados en los resortes inconscientes del habitus y no en la transparencia del *cogito*, es un prerrequisito indispensable para una práctica efectiva de la libertad; sin éste y si partimos de una concepción ingenua de la misma, estamos condenados, por más críticos que nos soñemos, a darle rienda suelta a los determinismos puesto que seguirán actuando por debajo de los controles discursivos de la conciencia reflexiva⁹⁵.

Ahora bien, un punto muy importante que es necesario enfatizar es que esta ruptura liberadora no emana directamente de algo así como una “toma de conciencia” ni se activa mágicamente por una suerte de *epojé revolucionaria* que brota espontáneamente en la cabeza de los individuos al explicitar el lugar que ocupan en la totalidad social. La libertad no sólo se sitúa del lado de la conciencia, el sujeto y la voluntad, sino que también es necesario instaurar un espacio social

⁹⁵ En la ya mencionada entrevista con Axel Honneth, Bourdieu lo dice con pocos miramientos: “Siendo así, ¿cómo no ver que al enunciar los determinantes sociales de las prácticas, de las prácticas intelectuales especialmente, el sociólogo da las posibilidades de una cierta libertad con respecto a esos determinantes? A través de la ilusión de la libertad con respecto a las determinantes sociales (ilusión de la que dije cien veces que es la determinación específica de los intelectuales), se da libertad de ejercer a las determinaciones sociales. Los que entran con los ojos cerrados en el debate, con un pequeño bagaje filosófico del siglo XIX, harían bien en darse cuenta de ello, si no quieren aceptar mañana las formas más fáciles de objetivación. Así, paradójicamente, la sociología libera al liberar de la ilusión de la libertad o, más exactamente, de la creencia mal ubicada de las libertades ilusorias. La libertad no es algo dado, sino una conquista histórica, y colectiva. Y lamento que en nombre de una pequeña libido narcisista, alentada por una denegación inmadura de las realidades, pueda privarse de un instrumento que permite constituirse verdaderamente –un poco más, en todo caso- como un sujeto libre al precio de una trabajo de reapropiación” (Bourdieu, P. 2000: pp. 27).

que la haga posible, esto es, condiciones sociales objetivas previas que posibiliten esa relación crítica, libre, desinteresada con el mundo; por lo tanto, la emergencia de algo así como un sujeto reflexivo, lejos de ser una propiedad intrínseca de la conciencia que se activa espontáneamente, es un privilegio social cuyas condiciones sociales de posibilidad se encuentran desigualmente distribuidas y al acceso de un puñado⁹⁶.

Lo que ciertos intelectuales marxistas describen como la “toma de conciencia” para Bourdieu constituye una suerte de proyección escolástica que, además de localizar la hegemonía del punto de vista dominante en una mera representación cognitiva (cuya explicitación no garantiza, de entrada, la neutralización de los efectos de la dominación⁹⁷), ignora por completo las condiciones históricas y

⁹⁶ Lo cual no implica, de entrada, que los privilegios que procura el campo intelectual garanticen un mayor dominio reflexivo del mundo social. De hecho, según Bourdieu, la mayoría de las veces sucede justo lo contrario: “Existe una especie de división *de facto* del trabajo de la producción social en relación a las variantes principales de la experiencia. Con frecuencia, las personas que son capaces de hablar acerca del mundo social no saben nada acerca del mundo social, y la gente que conoce el mundo social es incapaz de hablar sobre él. La razón de que se digan tan pocas cosas ciertas sobre el mundo social reside en esta división. Por ejemplo, la *doxa* implica un conocimiento, un conocimiento práctico. Los trabajadores saben muchísimo: más que cualquier intelectual, más que cualquier sociólogo. No obstante, en cierto sentido desconocen lo que saben, carecen de los instrumentos necesarios para entenderlo, para hablar de ello. Y, por otro lado, contamos con esta mitología del intelectual que es capaz de transformar sus experiencias dóxicas, su dominio del mundo social, en una presentación explícita y bien expresada...” (Bourdieu, P. 2003: pp. 303).

⁹⁷ El filósofo Francisco Vázquez García lo resume muy adecuadamente: “El marxismo y ciertas formas de crítica cultural postmoderna -que identifican la dominación con la primacía de un discurso hegemónico- cometen el pecado de lesa intelectualismo al confundir el principio de la visión dominante con una representación mental (“idola”, “falsa conciencia”, “metanarrativa”, “imaginario”) olvidando su condición de estructuras duraderas y simultáneamente inscritas en el orden de las cosas e instituciones y en el orden de los cuerpos. Por eso yerran a la hora de dar cuenta de la opacidad y de la inercia propia de las estructuras de dominación, como muestra el caso de tantas personas radicalmente feministas en su discurso pero que en sus prácticas y en su vida

culturales que hacen posible ese retorno reflexivo y marcan la pauta para la emergencia de algo así como una conciencia revolucionaria⁹⁸. Podríamos decir, siguiendo a Bourdieu, que las fracciones dominadas no sólo sufren las necesidades más cruentas de la desigualdad económica inherentes al modo capitalista de producción, sino que además están desposeídas, podríamos decir, en el orden del concepto y las más de las veces, contradiciendo el tono celebratorio del populismo profético que convierte la “cultura de los dominados” en una suerte de prototeoría en acto, los sectores más desposeídos de la cultura no disponen de los instrumentos conceptuales (ni de las condiciones sociales, culturales y económicas) para ejecutar ese distanciamiento crítico respecto a su propia experiencia social y suspender, aunque sea por un instante, la actitud natural respecto al mundo como mundo de sentido común que inclina a los agentes a aceptar el mundo social como algo evidente⁹⁹.

Ese quiebre reflexivo que introduce el punto de vista escolástico, capaz de disolver la *doxa* si se utiliza adecuadamente, sigue siendo una concesión de las fracciones culturalmente privilegiadas que poseen el monopolio de entrada a los campos escolásticos (campo intelectual, campo artístico, campo político, campo

cotidiana reproducen las formas más convencionales de la partición masculino/femenino. (Vázquez, García, pp. 2002: pp. 158).

⁹⁸ De hecho, para terminar con la metafísica de la toma de conciencia y de la conciencia de clase, suerte de *cogito revolucionario* de la conciencia colectiva de una entidad personificada, basta con examinar las condiciones económicas y sociales que vuelven posible esta forma de distancia al presente de la práctica que supone la concepción y la formulación de una representación más o menos elaborada de un futuro colectivo... (Bourdieu, P. 1999: pp. 290). Lo anterior queda del todo patente en la crítica que Bourdieu hiciera de la visión radicalmente subjetivista y abismalmente ingenua de Frantz Fanon a propósito de los campesinos argelinos.

⁹⁹ Aquellos que ocupan las posiciones dominadas en el espacio social están también situados en posiciones dominadas en el campo de la producción simbólica y no se ve de dónde podrían sacar los instrumentos de producción simbólica necesarios para expresar su punto de vista propio sobre lo social... (Bourdieu, P. 1991: pp. 244).

periodístico, etc.) y el monopolio de producción de representaciones acerca del mundo social¹⁰⁰; en esa medida, todas las representaciones desmesuradamente heroicas del pueblo, que tanto seducen la fantasía de los intelectuales¹⁰¹, incurren en la típica falacia escolástica que consiste en universalizar inconscientemente un punto de vista gestado bajo condiciones sociales particulares sin la menor intención de universalizar esas mismas condiciones que lo han hecho posible. Así lo enuncia el filósofo francés:

Pero creo que hay unas maneras, muy cómodas en definitiva, de respetar al pueblo, que equivalen a encerrarlo en lo que es, a hundirlo, podría decirse, convirtiendo la privación en elección electiva o en realización última. El culto de la cultura popular (cuyo paradigma histórico es el Proletkult) es una forma de esencialismo, al mismo título que el racismo de clase que reduce las prácticas populares a la barbarie, de la que no constituye, a menudo, más que una inversión, falsamente radical: proporciona en efecto los beneficios de la subversión ostentosa, de lo radical chic, dejando las cosas

¹⁰⁰ He vuelto así a la política a partir de la constatación de que la producción de representaciones del mundo social, que es una dimensión fundamental de la lucha política, es el cuasi-monopolio de los intelectuales: la lucha por los clasamientos (classements) es una dimensión política de la lucha de clases y es por este cauce por donde la producción simbólica interviene en la lucha política (Bourdieu, P. 2011: pp. 62).

¹⁰¹ En la ya mencionada entrevista que Bourdieu sostuvo con el historiador Roger Chartier, realiza una acotación por demás pertinente, aunque en un tono no muy amigable: “Aunque siempre hay algún imbécil que cree que el pueblo habla con más verdad que los demás. Lo cierto es que, al estar el pueblo especialmente dominado, está particularmente sometido a los mecanismos simbólicos de la dominación. Durante el periodo en el que la izquierda estuvo en el poder, estuvo de moda pensar que poniéndole un micrófono delante a un minero se recogía la verdad sobre la situación de los mineros. En realidad, lo que se recoge son los discursos sindicales de los treinta años anteriores; si haces lo mismo con un campesino, lo que recoges son los discursos de los maestros, transformados. Así, pues, la idea de que se puede encontrar una suerte de lugar originario en el mundo social, ya sean los intelectuales o el proletariado, es una de las mistificaciones que han permitido a los intelectuales darse ánimos, pero a partir de una automistificación dramática...” (Bourdieu, P. 2011: pp. 43).

como estaban, a unos con su cultura realmente culta, y capaz de absorber su propio cuestionamiento, y a los otros con su cultura decisoria y ficticiamente rehabilitada. El esteticismo populista también constituye uno de los efectos, sin duda más inesperados, del *scholastic bias*, puesto que lleva a cabo una universalización tácita del punto de vista escolástico que en ningún modo va pareja con la voluntad de universalizar las condiciones de posibilidad de este punto de vista (Bourdieu, P. 2007: pp. 215).

Podríamos concluir diciendo que los filósofos de la libertad, simplificando un poco aunque no demasiado, padecen una ceguera respecto a sus propias condiciones sociales de posibilidad, lo que los inclina a universalizar y a proyectar en los agentes sociales la experiencia social del intelectual, ignorando, por completo, las condiciones particulares que la han engendrado y el carácter privativo, exclusivo, nada universal de esas mismas condiciones¹⁰². La praxis creativa y proyectiva que los marxistas enfatizan y que tratan de localizar en una suerte de invariante antropológica primigenia (el hombre entendido como ser genérico) que posteriormente es enajenada por el modo capitalista de producción, en realidad no emerge de una subjetividad originaria que eventualmente es cosificada por la lógica del capital; más bien, es una disposición históricamente constituida cuya positividad acontece sólo gracias a los privilegios que procuran

¹⁰² El ejemplo más claro de esta suerte de ceguera escolástica es precisamente la teoría del libre creador de J. P. Sartre quien, a juicio de Bourdieu, “convierte en estructura ontológica, constitutiva de la existencia humana en su universalidad, la experiencia social del intelectual, paria privilegiado, condenado a la maldición (bendita) de la conciencia, que le prohíbe la coincidencia beata consigo mismo, y de la libertad que le distancia de su condición y de sus condicionamientos. El malestar que expresa es el malestar de ser intelectual y no el malestar en el mundo intelectual, donde se encuentra, a fin de cuentas, como pez en el agua” (Bourdieu, P. 2011: pp. 317). Lo anterior queda del todo patente en el ya célebre tratamiento que hiciera Sartre del mozo de café en *El Ser y la Nada*, en donde el filósofo francés termina por cometer el pecado de lesa intelectualismo al proyectar en el camarero sus propias posibilidades sociales, especialmente aquella de no poder levantarse por las mañanas a las cinco (Sapiro, G. 2005: pp. 53).

esos microcosmos sociales, parcialmente autónomos, que podemos llamar campos de producción cultural, en donde la autonomía de estos universos garantiza la independencia y la libertad respecto a las coacciones económicas de la coyuntura histórica y donde los productos universales de la razón (ciencia, arte, derecho, filosofía, literatura) se realizan aunque sea frágilmente¹⁰³.

Y eso nos conduce directamente al hecho constatable, por paradójico que parezca, de que las condiciones sociales que hacen posible la realización efectiva de lo universal no son universales y la mayoría de los agentes sociales se encuentran privados de la cultura y de lo universal¹⁰⁴. El acceso a los campos de producción

¹⁰³ El fundamento de la independencia respecto a las condiciones históricas estriba en el proceso histórico que ha conducido a la emergencia de un juego social (relativamente) liberado de las determinaciones y las imposiciones de la coyuntura histórica: debido a que todo lo que se produce en él debe su existencia y su sentido, en lo esencial, a la lógica y a la historia específicas del propio juego, este juego se mantiene en la existencia gracias a su consistencia propia, es decir a las regularidades específicas que lo definen y a unos mecanismos que, como la dialéctica de las posiciones, de las disposiciones y de las tomas de posición, le confiere su propio *conatus* (Bourdieu, P. 2011: pp. 369).

¹⁰⁴ A diferencia del universalismo abstracto de J. Habermas, Bourdieu defenderá, como el buen bachelardiano que siempre fue, una visión radicalmente historicista de la razón en donde ésta no es comprendida como una propiedad inmanente de la comunicación humana puesta al día a través del diálogo intersubjetivo, sino como el producto de ciertas condiciones históricas y sociales que hacen posible la emergencia de la razón, tales como los campos de producción científica, artística o filosófica. El olvido deliberado o inconsciente de esas condiciones históricas que deben cumplirse para que surja lo universal, tiende a legitimar el monopolio de las condiciones de apropiación de lo universal por parte de una pequeña élite cultural (los privilegiados desde el punto de vista de la posición social, la clase, la herencia cultural o la etnia) al disociar los valores universales de sus condiciones sociales y económicas de posibilidad. La apuesta política y metacrítica de Bourdieu, que él definirá, en consonancia directa con el proyecto crítico kantiano, como una condición de una *Aufklärung* permanente de la *Aufklärung*, es una lucha sin tregua que busca universalizar, por todos los medios posibles, las condiciones sociales de acceso a lo universal (Bourdieu, P. 1999: pp. 96-97). También puede verse: Gisèle Sapiro, Lois Pinto, Patrick Champagne, *Bourdieu, sociólogo*, Nueva visión, 2005, pp. 164.

cultural, en donde se es libre de cultivar lo universal, no es universal; antes que eso, está subordinado a intereses particulares, se encuentra al servicio de una pequeña élite que ha logrado monopolizar todos los beneficios ligados a la cultura y las instituciones académicas que se encargan de beneficiar a los ya beneficiados por la sociedad. Eso nos lleva al espinoso tema de la dominación cultural y al hecho verificable de que la escuela, por su estructura misma, es el lugar por excelencia en donde las élites culturales se consagran (y consagran) y el espacio propicio para que las identidades individuales, a través de los veredictos escolares, sean fabricadas como un destino.

Capítulo IV

Hacia una economía política de la violencia simbólica

El aprendiz de hechicero que se arriesga a interesarse en la hechicería nativa y en sus fetiches, en lugar de ir a buscar bajo lejanos trópicos los tranquilizadores sortilegios de una magia exótica, debe estar preparado para ver cómo se vuelve contra él la violencia que ha desencadenado.

Pierre Bourdieu

El análisis de la Universidad en su estructura y su historia es así la más fecunda de las exploraciones del inconsciente. Estimo que habré cumplido bien mi contrato de "funcionario de la humanidad", como decía Husserl, si llego a reforzar las armas de la crítica reflexiva que todo pensador debe llevar contra sí mismo para tener alguna posibilidad de ser racional.

Pierre Bourdieu

El problema del modo de reproducción escolar es uno de los temas predilectos que atraviesan de cabo a rabo el pensamiento de Bourdieu y, de hecho, varias de las

caracterizaciones más frecuentes y divulgadas que se hacen de su obra lo suelen presentar como un “sociólogo de la educación”. Esta interpretación no es del todo atinada si tomamos en cuenta algunos aspectos: Bourdieu rechazó desde muy temprano las divisiones preconstruidas del sentido común que delimitan las coordenadas del quehacer intelectual a través de divisiones demasiado rígidas, arbitrarias y un tanto irreflexivas que terminan por mutilar el trabajo creativo de la ciencia. Una lectura más atenta, me parece, advierte al instante que la prioridad otorgada por Bourdieu al tema se entronca directamente con los propósitos generales del racionalismo histórico que siempre defendió a largo de toda su trayectoria y que nosotros aquí hemos intentado reconstruir. Bajo esta perspectiva, el particular interés de Bourdieu por analizar minuciosamente la escuela¹⁰⁵ en su estructura interna, plasmado en cinco libros mayores dedicados al tema, se desarrolla en continuidad directa con dos grandes líneas de investigación que constituyen la espina dorsal de su proyecto: 1) el desarrollo de una economía política de la violencia simbólica cuyo objetivo principal consiste es desentrañar el modo en que los sistemas simbólicos de sentido contribuyen a la perpetuación y naturalización de las desigualdades sociales materiales; 2) una radical historización del proyecto crítico kantiano puesto en marcha a través de una sistemática

¹⁰⁵ Por necesidades expositivas y efecto de campo, a continuación simplemente me limitaré a extraer las conclusiones teóricas que el trabajo de Bourdieu acarrea para los debates filosóficos actuales; sin embargo, es importante mencionar que estos axiomas fueron conquistados arduamente en el curso de un trabajo colectivo de investigación. Cualquiera que haya echado un vistazo a los textos de Bourdieu, se podrá dar cuenta que sus aportaciones conceptuales están saturadas de datos y descripciones empíricas, lo que lo mantuvo alejado de la reificación conceptual inherente a las afirmaciones perentorias de los althusserianos y su idea excesivamente simplificadora según la cual la escuela es un “aparato ideológico de estado”. Respecto a la supuesta influencia oculta de la teoría althusseriana sobre el trabajo de Bourdieu, basta con revisar las fechas de publicación para sugerir justo lo contrario, aunque, como señala José Luis Moreno Pestaña, la cuestión de las prioridades es bastante absurda.

excavación de aquellas categorías del pensamiento impensadas que delimitan lo pensable y predeterminan lo pensado¹⁰⁶.

También es importante recordar lo que anteriormente ya habíamos apuntado: el análisis del sistema educativo y de las prácticas intelectuales efectuado por Bourdieu fue un modo de sublimar científicamente el profundo malestar experimentado por la contradicción inherente a su baja extracción social y su eventual consagración académica en la ENS, lo que lo convirtió particularmente sensible a las distintas formas, suaves y no tan suaves, de racismo social¹⁰⁷. Ahora bien, el núcleo duro de la tesis de Bourdieu en torno a la escuela fue, literalmente, un trueno en el cielo que se encargó de desmoronar la ideología republicana profundamente arraigada en la sociedad francesa y en muchas otras sociedades. Desde los valores progresistas directamente emanados de la revolución francesa, la institución escolar era sinónimo de fraternidad, igualdad y libertad. Liberadora, la escuela contribuía a la emancipación moral e intelectual de los individuos y a la promoción social de los alumnos más meritorios, cualquiera fuera su raza o su origen social (Baudelot, C. y Establet, R. 2005: pp. 135). Desde su primera

¹⁰⁶ Así lo expresa el pensador francés: “Si la sociología del sistema de enseñanza y del mundo intelectual me parece primordial es porque también contribuye al conocimiento del sujeto de conocimiento al introducir, más directamente que ningún análisis reflexivo, las categorías de pensamiento impensadas que delimitan lo pensable y predeterminan lo pensado: baste con evocar el universo de presupuestos, de censuras y de lagunas que toda educación superada con éxito hace aceptar e ignorar, trazando el círculo mágico de la suficiencia desnuda en la que las escuelas de elite encierran a sus elegidos” (Bourdieu, P. 2002: pp. 10-11).

¹⁰⁷ Así lo refiere el pensador francés: “Nunca me he sentido verdaderamente justificado por existir en tanto que intelectual. Y siempre he intentado -y también aquí—exorcizar todo lo que, en mi pensamiento, pueda vincularse con ese status, como el intelectualismo filosófico. Nunca he querido ser un intelectual, y todo lo que pueda sonar, en mis escritos, a antiintelectualismo va dirigido, sobre todo, contra lo que queda en mí, pese a todos mis esfuerzos, de intelectualismo o intelectualidad, como la dificultad, tan típica de los intelectuales, que tengo para aceptar de verdad que mi libertad tiene sus límites” (Bourdieu, P. 2006: pp. 16-17).

investigación intitulada *Les Héritiers*, Bourdieu puso de manifiesto un aspecto esencial de la institución escolar hasta ese momento ignorado o, más bien, sistemáticamente reprimido: todos los rituales de selección y consagración escolar, ritos de institución según la expresión de Van Gennep, desde la educación más básica hasta la enseñanza universitaria, son procedimientos de cooptación que *se encargan de transmutar la herencia cultural recibida en el seno familiar en un don legítimo de la inteligencia*. Estructurada según la ilusión de la igualdad formal entre todos los alumnos, la institución educativa tiende a preservar la jerarquía del orden social y a contribuir en la reproducción de las clases sociales al dirigir todas sus inversiones hacia los alumnos mejor dotados de capital cultural y a eliminar progresivamente a los alumnos que carecen de él. Bourdieu utiliza una imagen empleada por el físico Maxwell para ilustrar el funcionamiento de los mecanismos de reproducción cultural que operan al interior de la institución educativa:

Maxwell imagina un demonio que, entre las partículas en movimiento más o menos calientes, es decir más o menos rápidas que pasan por delante de él, lleva a cabo una selección, mandando a las más rápidas a un recipiente, cuya temperatura se eleva, a las más lentas a otro, cuya temperatura baja. Actuando de este modo, mantiene la diferencia, el orden que, de otro modo, tendería a desaparecer. El sistema escolar actúa como el demonio de Maxwell: a costa del gasto de la energía necesaria para llevar a cabo la operación de selección, mantiene el orden preexistente, es decir la separación entre los alumnos dotados de cantidades desiguales de capital cultural. Con mayor precisión, mediante toda una serie de operaciones de selección, separa a los poseedores de capital cultural heredado de los que carecen de él. Como las diferencias de aptitud son inseparables de diferencias sociales según el capital heredado, tiende a mantener las diferencias sociales preexistentes (Bourdieu, P. 2007: pp. 34-35).

Este corte arbitrario constituye una separación mágica que transforma una desigualdad cultural en una diferencia social, de rango, definitiva que convierte a los elegidos en herederos legítimos, consagrados para toda la vida a través de los

títulos escolares y autorizados para dominar. Así como Karl Marx y Max Weber denunciaron insistentemente la función ideológica que la institución religiosa desempeña en la preservación del orden social y moral, el primero caracterizándola como el opio del pueblo y el segundo como sociodicea de la modernidad, el interés particular de Bourdieu por la escuela procede del papel que le asigna como garante del orden social contemporáneo al consagrar las divisiones sociales preexistentes y naturalizar las desigualdades económicas y culturales, presentándolas como una propiedad ineluctable del talento y del mérito¹⁰⁸. Lo que en el origen constituye una distribución desigual de capital cultural, la operación de alquimia social de la institución escolar la convierte en una diferencia cognitiva, inscrita en la capacidad intelectual de los individuos, transformando una diferencia de clase en una diferencia de naturaleza, de don, lo que hace que los dominantes se sientan justificados de existir como dominantes y autorizados para dominar de manera legítima y duradera gracias a la vulgata escolar para la cual las diferencias de rendimiento escolar expresan de manera objetiva diferencias de inteligencia o de mérito (Vázquez, G. 2005: pp. 148).

Bourdieu señala, contrariando una creencia fuertemente expandida en el ámbito académico, que el capital económico no es el factor más determinante en la

¹⁰⁸ Loïc Wacquant establece una analogía entre la institución educativa y autoridad eclesiástica: “En la sociedad feudal, la Iglesia era la institución encargada de transmutar la fuerza del señor, basada en el control de las armas, de la tierra y de las riquezas, en derecho divino; la autoridad eclesiástica se desplegaba para justificar y así solidificar el imperio de la nueva clase de guerreros. Bourdieu sostiene que en las sociedades complejas producidas por el capitalismo avanzado, la escuela ha retomado a su cargo ese trabajo de santificación de las divisiones sociales. De modo que no es una sino dos especies de capital que dan desde entonces acceso a las posiciones de poder, definen la estructura del espacio social y gobiernan las posibilidades de vida y la trayectoria de los grupos y de los individuos: el capital económico y el capital cultural (Wacquant, L. 2005: pp. 152).

consagración escolar; en realidad juega un papel bastante secundario¹⁰⁹. Más bien, es el capital cultural transmitido en el núcleo familiar lo que genera un habitus acorde y funcional a las exigencias de la cultura académica, lo que le permite a los estudiantes mejor provistos de capital cultural asumir una “relación natural y relajada” respecto a la cultura académica. Ahora bien, para comprender a cabalidad lo anterior es necesario esclarecer dicho concepto. ¿Qué es el capital cultural? La noción de capital cultural es uno de los principales descubrimientos del pensador francés y para responder a esta pregunta es importante recordar, como anteriormente ya señalamos, que para Bourdieu el mundo social no puede ser reducido a una forma de equilibrio azaroso que se hace o deshace de manera instantánea a cada comento; el mundo social es inercia, es historia y energía social acumulada, objetivamente materializada y desigualmente distribuida dentro del espacio social que hace que no todo sea igualmente probable:

El capital es trabajo acumulado, bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o incorporada. Cuando agentes individuales o grupos se apropian de capital privado o exclusivamente, posibilitan también, gracias a ello, la apropiación de energía social en forma de trabajo vivo o trabajo cosificado. Como *vis insita*, el capital es una fuerza inherente a las estructuras objetivas y subjetivas; pero es al tiempo –como *lex insita*– un principio fundamental de las regularidades internas del mundo social. El capital hace que los juegos de intercambio de la vida social, en especial de la vida económica, no discurren como simples juego de azar en los que en todo momento es posible la sorpresa... El capital es una fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible e imposible (Bourdieu, P. 2000: pp. 131-132).

¹⁰⁹ Por lo tanto, señala Bourdieu, todos los programas sociales destinados a otorgar subsidios económicos a los estudiantes más desfavorecidos en capital económico, no atacan el problema de raíz y, en la práctica, tienden a reforzar la ilusión de la igualdad formal según la cual la institución escolar ofrece las mismas oportunidades de éxito a todos los alumnos. Una verdadera política democrática tendría que comenzar por combatir las desigualdades culturales que operan al interior de la institución educativa.

En efecto, no es posible dar cuenta de la estructura del mundo social a no ser que se reintroduzca el concepto de capital en todas sus manifestaciones y no sólo bajo la forma reconocida de la teoría económica o de cierto marxismo que tiende a reducir la totalidad de las prácticas sociales a la lógica del campo económico. Una de estas formas de energía social que produce efectos duraderos sobre el mundo social y sobre las prácticas es precisamente el capital cultural que puede existir, nos dice Bourdieu, bajo tres formas o estados: 1) *en estado interiorizado o incorporado*, esto es, en disposiciones duraderas del organismo que generan *habitus*; 2) *en estado objetivado*, esto es, formas objetivas de bienes culturales cuyo soporte físico se materializa en libros, diccionarios, instrumentos, máquinas, obras de arte que son resultado y muestra de disputas intelectuales, de teorías y de sus críticas; 3) *en estado institucionalizado* que adquiere la forma objetiva y paradigmática de un título académico. El capital cultural incorporado hace referencia al proceso de interiorización y acumulación de una determinada cultura que implica un proceso necesario de aprendizaje, el cual es promovido e incentivado directamente en el seno familiar y su transmisión depende, en gran medida, del nivel de instrucción de los padres y del capital cultural global que la familia ha logrado acumular a lo largo de su historia. Lo que convencionalmente se denomina “curiosidad intelectual” o “afán de saber”, propiedades carismáticas de la persona según la ideología meritocrática, son una forma de *libido* que tempranamente se gesta en el núcleo de la familia y que manifiesta en disposiciones sociales. El capital incorporado es también lo que comúnmente denominamos “formación”, lo cual excluye, de entrada, el principio de delegación directa: la acumulación de capital cultural incorporado no se puede transmitir mediante transferencia directa a la manera de una mercancía que se obtiene en una sola transacción; el capital cultural incorporado requiere inevitablemente una forma de inversión personal que se paga en tiempo, requiere tiempo y se materializa en un modo de competencia específica, como la adquisición de una segunda lengua, la incorporación de todo el *armatoste* conceptual de una disciplina y, sobre todo, la adquisición de una

disposición social particularmente propensa a aprehender simbólicamente todo tipo de bienes culturales.

En efecto, la apropiación simbólica de un texto filosófico o de una obra de arte está condicionada por la posesión de un capital cultural incorporado que permite la conformación de una relación hermenéutica frente a los bienes de la cultura. Lo que para la tradición hermenéutica constituye una disposición metahistórica universalmente compartida, para Bourdieu es un privilegio social desigualmente distribuido cuya génesis, evidentemente, es histórica. Una de las principales características del capital cultural incorporado es que es un capital que no se presenta como tal, es decir, *sufre un proceso de eufemización por parte del poseedor de tal modo que debe aparecer como si brotara mágica y espontáneamente de la cabeza de las personas, borrando tanto el proceso de adquisición como las condiciones económicas que lo hicieron posible*. El capital cultural objetivado es, como ya dijimos, el soporte físico de los bienes culturales que garantiza la propiedad legal de los mismos; sin embargo, por sí mismo es insuficiente: es necesaria la mediación activa del capital cultural incorporado, de un conjunto de agentes lo suficientemente cultivados para apropiarse simbólicamente de estos bienes.

Por último, el capital cultural institucionalizado es la objetivación del capital cultural incorporado que adquiere la forma, legalmente instituida, de un título académico, relativamente independiente de la competencia específica de su portador. El título académico es un certificado de competencia cultural que confiere a su portador un valor convencional duradero y legalmente garantizado (Bourdieu, P. 2001: pp. 146-149). Esto implica al menos dos rupturas epistemológicas importantes respecto a la tradición marxista y, particularmente, al concepto tradicional de clase social. Para Bourdieu, a diferencia de Marx, las clases sociales no pueden ser establecidas únicamente tomando en consideración y como criterio exclusivo la posición que un agente social ocupa dentro de las relaciones de producción económica. Para determinar lo que el marxismo clásico denomina

“condición de clase” es necesario trazar la totalidad de determinaciones inscritas en cada campo social y el volumen global de capital(es) que cada agente detenta dentro del espacio social, a saber, un espacio pluridimensional que no puede ser reducido simplemente a dos bloques homogéneos y plenamente diferenciados entre propietarios y no propietarios de los medios de producción. Bourdieu lo dice de la siguiente forma y al mismo tiempo advierte sobre la importancia de reintroducir en el análisis de las clases todas las formas de capital y energía social, así como sus respectivas conversiones e interacciones:

Las insuficiencias de la teoría marxista de las clases, y en particular su incapacidad para dar cuenta del conjunto de las diferencias objetivamente atestiguadas, son el resultado de que al reducir el mundo social al campo económico, esta teoría se condena a definir la posición social solamente por referencia a la posición en las relaciones de producción económica, así como de que ignora al mismo tiempo las posiciones ocupadas en los diferentes campos y sub-campos, en particular en las relaciones de producción cultural, y todas las oposiciones que estructuran el campo social y son irreductibles a la oposición entre propietarios y no propietarios de los medios de producción económica; *construye así un mundo social unidimensional, organizado simplemente en torno a la oposición entre dos bloques*. En realidad, el espacio social es un espacio pluridimensional, un conjunto abierto de campos relativamente autónomos, es decir, más o menos fuerte y directamente subordinados, en su funcionamiento y sus transformaciones, al campo de la producción económica: en el interior de cada uno de los subespacios, los ocupantes de las posiciones dominantes y los de las posiciones dominadas se comprometen constantemente en luchas de diferentes formas (sin constituirse necesariamente por eso como grupos antagónicos) (Bourdieu, P. 1999: pp. 43-44).

Una segunda ruptura respecto a la visión sustancialista de la tradición marxista consiste justamente en reintroducir toda la dimensión simbólica de la lucha de clases y escapar tanto a las visiones objetivistas que reducen la conformación de las clases a una mera agrupación orgánica mecánicamente derivada de la posición ocupada en el espacio social como a las visiones subjetivistas que reducen la necesidad del espacio social y las diferencias sociales a

meros artefactos teóricos o discursivos¹¹⁰. Para Bourdieu la eterna disyuntiva entre el *Stand* weberiano y la noción marxista de clase es falsa. Las relaciones de fuerza inscritas en la objetividad del espacio social están doblemente estructuradas 1) por un lado, en la objetividad material de la estructura social, es decir, en la distribución desigual de capital o de recursos socialmente eficientes; 2) en los esquemas de percepción y los principios estructurantes que contribuyen a la permanencia de esas mismas relaciones de fuerza, todo eso que Weber denominaba *ethos* y estilo. Así, cada grupo de agentes ocupa una posición objetiva en la estructura del espacio social y, al mismo tiempo, esa objetividad se encarna en la configuración perceptiva que cada agente social ya lleva incorporada dentro de “los límites de su propio cerebro”.

En ese sentido, el espacio social y las diferencias que emergen “espontáneamente” dentro de él, tienden a funcionar simbólicamente como un espacio de estilos de vida, de habitus y gustos en donde se juega cotidianamente el trabajo de producción e imposición del sentido legítimo, a saber, el cemento simbólico que viene a reforzar la estructura objetiva del espacio social mediante todo el inmenso trabajo de representación que cada agente social invierte y

¹¹⁰ Recordar que la percepción del mundo social entraña un acto de construcción no implica en modo alguno aceptar una teoría intelectualista del conocimiento: lo esencial de la experiencia del mundo social y del trabajo de construcción que esta experiencia implica se opera en la práctica, sin alcanzar el nivel de la representación explícita ni de la expresión verbal. Más cercano a un inconsciente de clase que a una “conciencia de clase” en el sentido marxista, el sentido de la posición ocupada en el espacio social (lo que Goffman llama el “sense of one’s place”) es el dominio práctico de la estructura social en su conjunto, que se ofrece mediante el sentido de la posición ocupada en esa estructura. Las categorías de la percepción del mundo social son, en lo esencial, el producto de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio social (Bourdieu, P. 1999: pp. 34).

despliega cotidianamente en su práctica¹¹¹. De ello resulta que todas las clases sociales se encarnan en un sistema de disposiciones fundamentales que constituyen un estilo de vida y hasta el gusto más inocente es una forma de afirmar negativamente una posición ocupada en el espacio social; la lucha de clases, nos muestra Bourdieu en su célebre texto *La distinción*, es una forma de *rechazo distintivo* en donde se juega, a través de la dialéctica de la distinción, la imposición de un estilo de vida legítimo convertido y reconocido como un juicio de gusto universal. Bourdieu lo expresa claramente:

Los gustos (esto es, las preferencias manifestadas) son la afirmación práctica de una diferencia inevitable. No es por casualidad que, cuando tienen que justificarse, se afirmen de manera enteramente negativa, por medio del rechazo de otros gustos- en materia de gustos, más que en cualquier otra materia, toda determinación es "negación"; y sin lugar a dudas, los gustos son, ante todo, disgustos, hechos horrorosos o que producen una intolerancia visceral ("es como para vomitar") para los otros gustos, los gustos de los otros. De gustos y colores no se discute: no porque todos los gustos estén en la naturaleza, sino porque cada gusto se siente fundado por naturaleza -y casi lo está, al ser habitus-, lo que equivale a arrojar a los otros en el escándalo de lo antinatural. La intolerancia estética tiene violencias terribles. La aversión por los estilos de vida diferentes es, sin lugar a dudas, una de las barreras más fuertes entre las clases: ahí está la homogamia para testificarlo. Y lo más intolerable para los que se creen poseedores del gusto legítimo es, por encima de todo,

¹¹¹ Enriqueciendo las relaciones de clase con sus dimensiones culturales y simbólicas, morales, psicológicas y corporales, Bourdieu reintrodujo a la vez a los individuos y la vida cotidiana en los análisis de clase. De allí el carácter personalmente implicante de la mayoría de sus textos. Mientras el espectáculo de enfrentamiento secular entre burguesía y proletariado podía contemplarse de lejos, sin implicación particular, la irrupción de lo cultural y de lo simbólico en las relaciones de clases no deja ya a nadie de lado. La lucha de clases se volvía cotidiana y se jugaba en las escenas más triviales de la vida de todos los días, públicas y privadas; en la mesa, en clase, en los comercios, los restaurantes, los bailes, las discotecas, en los cursos de tenis o en los terrenos de *footing*... El gusto más inocente es no solamente el efecto indirecto de una posición de clase, expresa también un posicionamiento que defiende un grupo social contra otros. (Baudelot, C. y Establet, R. 2005: pp. 141).

la sacrílega reunión del aquellos gustos que el buen gusto ordena separar... no existe ninguna lucha relacionada con el arte que no tenga también por apuesta la imposición de un arte de vivir, es decir, la transmutación de una manera arbitraria de vivir en la manera legítima de existir que arroja a la arbitrariedad cualquier otra manera de vivir (Bourdieu, P. 2013: pp. 53-54).

Siguiendo esta sugerencia, el análisis de Bourdieu nos muestra que toda la cultura escolar está orientada a favorecer a los estudiantes mejor provistos de capital cultural al naturalizar las desigualdades culturales mostrándolas como diferencias de capacidad y a instaurar el habitus distanciado de los dominantes como una disposición social universalmente válida y legítima. El capital cultural heredado en el seno familiar permite constituir una disposición social mucho más apta y más acorde a la apropiación racional de la cultura académica. Los estudiantes burgueses más favorecidos no sólo deben a su medio de origen hábitos, entrenamientos y actitudes que le sirven directamente en sus tareas académicas; éstos, al recibir una formación extraacadémica sistemática y permanente, heredan también saberes y un saber-hacer, gustos y un “buen gusto” plenamente adherido a los ideales ascéticos de la institución escolar (Bourdieu, P. 2009: pp. 32). Emancipados parcialmente de las necesidades prácticas más urgentes, el *ethos* dominante resulta particularmente proclive a desarrollar una relación distanciada con el lenguaje que se expresa en la implementación de un discurso abstracto y complejamente codificado. Las habilidades retóricas y el uso distanciado del lenguaje, así como la capacidad de transfigurar conceptualmente una idea mediante la ornamentación retórica, es uno de los criterios académicos que mayor peso tienen en la consagración escolar. Y el punto más importante, nos dice Bourdieu, es que esas habilidades, fuertemente sancionadas por los docentes, no son transmitidas ni explicitadas en momento alguno por la institución; la escuela asume como prerrequisito la posesión de un manejo verbal altamente complejo sin tomar en cuenta las condiciones sociales de su producción y adquisición. En efecto, todos los criterios de corrección académica están

estructuralmente diseñados para expresar el *habitus* distanciado y aristocrático de los dominantes, lo que propicia que éstos se adapten muy rápidamente a los modelos culturales exigidos por la escuela y vivan sus beneficios sociales como diferencias inscritas en sus respectivas capacidades cognitivas. Para la vulgata académica las diferencias de rendimiento escolar traducen diferencias de inteligencia o de mérito.

En contraste, al carecer de las condiciones sociales y culturales que posibilitan la recepción de la cultura académica, los más desposeídos en capital cultural experimentan su estancia escolar como un auténtico proceso de aculturación que, a priori, los coloca en una posición vulnerable al carecer de las disposiciones, hábitos intelectuales y de los instrumentos retóricos exigidos por la escuela¹¹². A excepción de unas cuantas reconversiones milagrosas, las clases populares tienen mucha mayor probabilidad de ser eliminadas al instante en las primeras etapas de la educación y los estudios universitarios ni siquiera figuran como una posibilidad objetiva en sus esquemas temporales¹¹³. Ahora bien, un punto muy importante que es necesario enfatizar es que, como bien muestra Bourdieu, los criterios académicos de evaluación, reclutamiento y todo lo que constituye el código que define las normas del aprendizaje y las interacciones entre docentes y alumnos jamás son explicitados del todo. La relación pedagógica siempre se mantiene en una relación antieconómica que produce sistemáticamente

¹¹² ... la adquisición escolar, más formal y sistematizada, es experimentada por los alumnos de procedencia rural o de las clases populares como una verdadera intimidación, y la adquisición doméstica, por "familiarización insensible", que aparece en los alumnos de las clases más favorecidas como si fuera una "relación natural" con la cultura (Vázquez, G. 2005: pp. 152).

¹¹³ ... y como los animales con plumas tienen más posibilidades de tener alas que los animales con pelo, así los poseedores de un gran capital cultural tienen más probabilidades de ser visitantes de un museo que aquéllos que carecen de él... (Bourdieu, P. 1991: pp. 33).

un malentendido acerca de los juicios y apreciaciones que la escuela habrá de tomar en cuenta para la evaluación.

Paradójicamente a lo que comúnmente se piensa, la institución escolar, sobre todo en el ámbito universitario, es particularmente propensa a rechazar las técnicas más humildes del trabajo intelectual por considerarlos trabajos “serviles”, “muy académicos”, “muy escolares”, “poco creativos” o “poco inventivos”. La definición rigurosa de los conceptos filosóficos, el trabajo erudito de los textos, la exposición razonada de un argumento, la claridad conceptual, el manejo profundo de un autor... todas las actividades que llevan la huella del trabajo y que pueden adquirirse a corto plazo de manera metódica son denigradas y despreciadas por ser un producto pueril de la academia; incluso, hasta llegan a ser valoradas negativamente en términos cuantitativos¹¹⁴. Bourdieu pone de manifiesto que las habilidades técnicas de las disciplinas son escasamente tomadas en cuenta. Lo que siempre privilegia el academicismo antiacadémico, que es propiamente hablando la ideología profesoral por excelencia, es la creatividad del pensador carismático, la improvisación y la exuberancia retórica del catedrático, la exquisita sensibilidad del intelectual brillante, la sublima y majestuosa palabra oracular, el eclecticismo literario del intelectual cosmopolita. Esto es, todas aquellas características que definen las propiedades del *habitus* dominante que, lejos de ser un producto del talento individual o del mérito, son el resultado de sus condiciones sociales de

¹¹⁴ Se ve que la cultura específica, en este caso en particular, el conocimiento de los autores filosóficos, el dominio del vocabulario técnico de la filosofía, la aptitud para construir un problema y llevar a cabo una demostración rigurosa, etc., no cuentan de hecho más que una parte mínima en la apreciación. Los criterios externos, los más frecuentemente implícitos y aun rehusados por la institución, tienen un peso mucho más importante en la apreciación de las manifestaciones orales, ya que, a los criterios ya mencionados, se une todo lo que se refiere a la palabra y, más precisamente, al acento, la elocución y la dicción, que son las marcas más seguras, ya que son las más indelebles, del origen social y geográfico, el estilo del lenguaje hablado... (Bourdieu, P. 1998: pp. 7-8).

existencia y del capital cultural heredado en el seno familiar. Peor aún, esos parámetros, reales, jamás son explicitados por la acción pedagógica y no existe propiamente hablando un intento por socializar y universalizar las condiciones históricas que han producido esas disposiciones que tanto se valoran de manera velada.

Por el contrario, todo queda en estado de *doxa*, lo que le permite a los dominantes, apelando a sus “capacidades naturales”, obtener los mejores resultados a muy bajo coste. Los dominados, bajo esos parámetros, jamás podrán estar a la altura de las circunstancias al carecer de los medios para controlar las normas lingüísticas y el discurso distanciado y formalizado que la institución escolar exige incluso hasta en las disciplinas más técnicas. A los ojos de los docentes, el esfuerzo académico del dominado nunca será homologable a la creatividad y a la espontaneidad lingüística del dominante y las desigualdades iniciales ante la cultura, quedan cinceladas como diferencias entre capacidades naturales, innatas. En ese sentido, todas las propuestas pedagógicas asociadas a la Nueva pedagogía que interponen la “voluntad creativa” del estudiante en detrimento de la intervención autoritaria y las “imposiciones epistemológicas” del profesorado, quedan atrapados en la ideología meritocrática al ignorar las desigualdades culturales iniciales que condicionan la recepción y la reproducción eficaz de la cultura escolar, allanando el terreno para que los estudiantes mejor provistos de capital cultural puedan experimentar sus privilegios como una manifestación espontánea del carisma o del talento y promoviendo entre los estudiantes un profundo desprecio por las exigencias formales que implica todo proceso de aprendizaje.

A falta de criterios explícitos que permitan racionalizar la práctica de la enseñanza, los estudiantes de las clases cultas son los mejor preparados para adaptarse y aprender por osmosis las exigencias difusas e implícitas, pues disponen de los recursos culturales para hacerlo y prescindir del aprendizaje

escolar rutinario; los dominados, en cambio, al carecer de los medios culturales para emular las conductas osadas de los más privilegiados y sólo disponer del esfuerzo y la rutina académica diaria, siempre serán denostados por adherirse a los parámetros escolares y a una exigencia técnica en vez de desplegar una incomunicable mezcla de agudeza, refinamiento y espontaneidad. La codificación lógica de la enseñanza siempre trabajará en provecho de los estudiantes más desfavorecidos puesto que les permite acumular el capital cultural que las clases cultas ya han transmitido a sus herederos. Las pedagogías llamadas liberadoras han sido un auténtico caballo de Troya que, al ignorar el proceso de acumulación originaria de capital cultural y bajo el ropaje de una retórica subversiva, establecen el escenario idóneo para que los dominantes ejerzan todo su dominio¹¹⁵. Como bien lo resume Enrique Martín Criado:

El sistema escolar, así, no pone las condiciones para lograr lo que promete –la igualdad de oportunidades– al no tener en cuenta las desigualdades reales que operan en su seno. Pero sus efectos no se reducen a permitir esta reproducción de las desigualdades: su dinámica de funcionamiento tiende, al contrario de lo que proclama, a incrementar las desigualdades de partida... En efecto, la característica central de la relación pedagógica en la universidad es el constante malentendido que

¹¹⁵ Analizar la escuela como una institución que garantiza esta conversión, como un ámbito que tiende a monopolizar el ejercicio de la violencia simbólica imponiendo las formas legítimas de pensar y de apreciar, es cuestionar todo el utopismo contenido en la Nueva Pedagogía. Ésta entiende que la extensión de los nuevos métodos de enseñanza, sustituyendo el autoritarismo disciplinario por el énfasis en la creatividad, en la espontaneidad y en la no directividad, suponen el fin de la violencia en la acción pedagógica y el establecimiento de la escuela emancipatoria. Pero colmar a un niño de afectos para poderse los retirar si no se porta bien no es una técnica menos arbitraria que castigarlo físicamente o avergonzarlo ante los demás. Lo que se produce en este caso es la sustitución de procedimientos que enfatizan la violencia física por técnicas suaves que operan por imposición simbólica. En el límite, la pura fuerza no se manifiesta nunca en su total desnudez y arbitrariedad; tiende siempre, en grados más menos variables, a trastocarse en violencia simbólica, lo que exige un arduo trabajo para transformar el poder físico en poder simbólico (Vázquez, G. Bourdieu, P. 2002: pp. 150-151).

se produce: en vez de proveer a los estudiantes con los medios para hacerse de la manera más rápida y completa posible con los códigos que los profesores manejan, éstos se mantienen en la distancia de la clase magistral propiciando un constante malentendido y provocando que la situación sea por completo aniteconómica en términos de la información que se quiere transmitir. Esta situación pedagógica, al no organizarse metódicamente para hacer explícito y controlable el código que hay que aprender o los criterios de evaluación, al mantener implícito el código que ha de ser la base del aprendizaje y la evaluación, contribuye a reproducir las desigualdades de clase, dado que la lengua universitaria se halla mucho más cerca del habla cotidiano de las clases superiores que del de las inferiores: los miembros de las clases inferiores no encuentran los medios para apropiarse de la lengua y la cultura universitarias al tiempo que son juzgados por los profesores con criterios implícitos de adecuación a la lengua culta que los perjudican sistemáticamente (Martin, C. M. 2005: pp. 70-71).

A grandes rasgos, así funciona el mecanismo de exclusión diferencial que la institución escolar reproduce sistemáticamente en su interior y de este modo es que contribuye en términos generales, a la reproducción social de las clases sociales al seleccionar, con criterios transfigurados, a los herederos legítimos¹¹⁶. Ahora bien, lo que es necesario comprender es la dinámica concreta de este mecanismo y preguntarnos: ¿por qué y cómo ocurren las cosas de este modo? Hay que recordar que Bourdieu, si bien nos habla de mecanismos sociales, en ningún momento adopta el lenguaje perentorio y finalista de los “aparatos ideológicos de estado” que reducen toda acción a una ejecución mecánica e introducen, de

¹¹⁶ La escuela viene así a consagrar a los "herederos", a los ya consagrados por la prerrogativa de haber nacido en una clase social donde los estudios superiores se afrontan como un destino natural frente al hijo de obrero manual, que cuenta con menos de un 2% de probabilidades de llegar a la Universidad. Y un problema añadido lo constituye el hecho de que la escuela, al menos en el caso francés, en vez de apuntar a una corrección de estas desigualdades culturales de partida, tiende a reforzarlas, menospreciando lo que procede de ella misma: el modo "escolar" de realizar tareas, el "método", el esfuerzo, las técnicas de trabajo intelectual. En cambio, se inclina a la exaltación de lo que la escuela misma no puede enseñar -y que por tanto forma parte de las prerrogativas adquiridas en la familia: el "talento", el estilo brillante, la capacidad de improvisación, la facilidad, la creatividad sin regla, etc. (Vázquez, F. 2002: pp. 56).

manera velada, una visión teológica del mundo social en donde todo sucede por fuera de la práctica de los agentes a la manera de una máquina infernal. La escuela no es un aparato *escindido* entre dominantes y dominados que se limite a cumplimentar de manera inalterable la misma función mediante un engranaje trágico y externo a los agentes¹¹⁷; la escuela es un campo abiertamente pluralista con un margen de maniobra bastante amplio que requiere la mediación activa de prácticas generadoras que le den vida. Para captar los mecanismos de las prácticas educativas en su dinámica más concreta, Bourdieu toma como hilo conductor lo que él denomina “las categorías del entendimiento profesoral”. Aquí se deja percibir claramente el influjo de la filosofía de las formas simbólicas desarrollada por el neokantiano Ernst Cassirer, quien, antes que Foucault acuñara el concepto de *a priori histórico*, intentó establecer la génesis histórica de las categorías de pensamiento. Fiel a su estilo, Bourdieu se propone echar mano de estas herramientas conceptuales para analizar la lógica interna de los juicios profesorales que los docentes ponen en funcionamiento en sus prácticas más cotidianas y que aplican tanto a sus alumnos como a sus colegas.

Pues bien, uno de los principales descubrimientos del análisis de Bourdieu fue haber puesto de manifiesto el carácter estructurante y al mismo tiempo estructurado de los sistemas de clasificación. Lejos de ser un instrumento pasivo puramente intelectual, las categorías del entendimiento profesoral son operadores prácticos de construcción que reorganizan la percepción y estructuran la práctica. A su vez, la eficacia simbólica de las taxonomías prácticas sólo se ejerce en la

¹¹⁷ La escuela en efecto, no es un aparato; es un campo: “La violencia simbólica al interior de la institución educativa no es un proceso protagonizado por un bloque de clases dominantes contrapuesto a un bloque de clases dominadas. Este pluralismo queda garantizado al remitirse a la noción de campo. El sistema de enseñanza, por ejemplo, funciona como un campo donde instancias múltiples (Estado, Iglesia, familia, etc.), ligadas a diversas formas de legitimidad compiten para obtener el monopolio de la acción pedagógica legítima; esto es, luchan por la apropiación de la violencia simbólica legítima (Vázquez, F. 2002: pp. 153).

medida en que ellas mismas están estructuradas, es decir, en la medida que representan la encarnación misma de las estructuras objetivas del mundo social, lo que excluye, de entrada, un análisis semiológico que las aleja de sus condiciones sociales de producción y utilización¹¹⁸. Las categorías del pensamiento no son simplemente actos intelectivos; son esquemas corporales que cumplen funciones prácticas y políticas muy concretas. Bajo esta premisa, Bourdieu nos muestra que las apreciaciones académicas que los docentes ponen en liza en el universo escolar constituyen una suerte de ideología en estado práctico que, además de tener una función lógica, forzosamente producen efectos políticos. Organizado según las cualidades de aquellos que son culturalmente dominantes y que expresan su modo de ser en el mundo, el sistema de adjetivos implementado por la taxonomía escolar es al mismo tiempo una forma de clasificación social que adquiere la forma de un conjunto de oposiciones binarias políticamente cargadas (brillante-torpe, distinguido-vulgar, original-común, alto-bajo, fino-servil, creativo-académico) que

¹¹⁸ Los trabajos de pragmática sociolingüística que Bourdieu desarrolló, tras las huellas de Austin, en sus investigaciones acerca de la eficacia performativa del lenguaje constituyen un poderoso antídoto que nos permite contrarrestar la inflación conceptual de todos aquellos enfoques textualistas y semiológicos afines al posmodernismo que han vaciado completamente la eficacia simbólica del lenguaje de sus condiciones sociales de posibilidad. La misma desmesura por otorgarle a las palabras efectos tan colosales como inmediatos la encontramos en los filósofos neoilustrados: "Tal es el principio de ese error cuya más cabal expresión nos la proporciona Austin (o Habermas después de él) cuando cree descubrir en el propio discurso, es decir, en la sustancia propiamente lingüística, -si se nos permite la expresión- de la palabra, su principio de eficacia. Intentar comprender lingüísticamente el poder de las manifestaciones lingüísticas, buscar en el lenguaje el principio de la lógica y de la eficacia del lenguaje de institución, equivale a olvidar que la autoridad llega al lenguaje desde fuera, como lo recuerda concretamente el *skeptron* que, en Homero, se tiende al orador que va a tomar la palabra" (Bourdieu, P. 1985: pp. 67-69).

son plenamente solidarias con el orden social al reforzar simbólicamente las distribuciones materiales objetivas del espacio social¹¹⁹.

Aquí hay que recordar una de las herramientas que el concepto de campo ya había puesto sobre la mesa: cada microcosmos social impone una normatividad interna que es necesario desentrañar. Por ello, para comprender la dinámica de la lucha de clases es necesario captar el grado de rarefacción que cada campo exige y proceder a trazar las homologías estructurales entre el campo de reproducción escolar y el campo de poder. Las categorías profesoras, por lo tanto, son una forma denegada, transfigurada, eufemizada, con pretensiones de neutralidad que “reproducen las clasificaciones sociales preexistentes” y que ejercen sobre los estudiantes un efecto de consagración o de exclusión social¹²⁰. En otras palabras, el sistema de clasificación eufemístico tiene por función establecer el nexo entre la clase y la nota, pero negándola o, mejor aún, denegándola –como dice el psicoanálisis-. Así vemos como se puede, en plena buena fe, continuar siendo un perfecto continuador de la ideología que se condena verbalmente, porque esta ideología se presenta, no en forma de discurso –que es necesario aprobar o

¹¹⁹ El análisis estadístico de correspondencias múltiples que Bourdieu y su equipo de trabajo desarrolló en sus investigaciones puso de manifiesto que las taxonomías más crudamente desfavorables (“vulgar”, “servil”, “mediocre”, “tonto”, “insípido”) eran aplicadas en casi todos los casos a los estudiantes más desfavorecidos en capital cultural.

¹²⁰ Las consecuencias de dicha exclusión, nos dice Bourdieu, suelen ser brutales: ...“la institución escolar impone a menudo con una brutalidad psicológica muy grande sus juicios tajantes y sus veredictos inapelables que colocan a todos los alumnos en una jerarquía única de formas de excelencia –dominada hoy en día por una disciplina, las matemáticas–. Los excluidos son condenados en nombre de un criterio colectivamente reconocido y aprobado, por lo tanto psicológicamente indiscutible e indiscutido, el de la inteligencia: con lo que a menudo no les queda otro remedio para restaurar una identidad amenazada que las rupturas brutales con el orden escolar y el orden social (se ha observado en Francia que en la rebelión contra la escuela es donde se fraguan y se moldean muchas bandas de delincuentes) o, como también es el caso, la crisis psíquica, incluso la enfermedad mental o el suicidio” (Bourdieu, P. 2006: pp. 44).

desaprobar-, sino de mecanismos completamente inconscientes. Así, esas clasificaciones interiorizadas de un modo eufemístico hacen que los profesores puedan hablar un lenguaje de clase sin malas intenciones (Bourdieu, P. 2015: pp. 106). En esa medida, el título escolar es la objetivación más acabada de la eficacia simbólica de la institución escolar y de la magia performativa del Estado al convertir los privilegios sociales y culturales en una competencia socialmente reconocida y jurídicamente garantizada dentro de un territorio determinado. Pero eso sólo se logra, nos dice Bourdieu, gracias a la forma irreconocible y transfigurada que le impone la censura específica del campo de reproducción escolar:

También porque creen sostener estrictamente un juicio escolar, el juicio social que se oculta bajo los considerandos eufemísticos de su lenguaje escolar puede producir su efecto propio de consagración (positiva o negativa): haciendo creer a quienes son su objeto que ese juicio se aplica al alumno o el aprendiz de filósofo que está en ellos, a su "persona", a su "espíritu" o a su "inteligencia", y, en cualquiera de los casos, jamás a su persona social, o más brutalmente, al hijo de profesor o al hijo de comerciante, el juicio escolar se gana un reconocimiento, es decir, un desconocimiento que sin duda el juicio social del cual es forma eufemizada no obtendría. La transmutación de la calificación social en calificación escolar no es un simple juego de escritura sin consecuencias, sino una operación de alquimia social que confiere a las palabras su eficacia simbólica, su poder de actuar duraderamente sobre las prácticas. Una proposición que bajo su forma no transformada ("usted no es más que un hijo de un obrero") o incluso en un grado de transformación superior ("usted es vulgar") estaría desprovista de toda eficacia simbólica y –si fuese concebible en la boca de un profesor– suscitaría la revuelta contra la institución y sus sacerdotes, se torna aceptable y aceptada, admitida e interiorizada, bajo la forma irreconocible que le impone la censura específica del campo escolar ("correcto sin más", "escrito insignificante", "estilo insípido"). (Bourdieu, P. 2013: pp. 63).

Es importante señalar, para evitar equívocos, que todo lo anterior no sucede a la manera de una estrategia omnisciente explícitamente planteada por parte de la institución educativa y de la totalidad del cuerpo docente. El mundo social no es

una conspiración en donde la clase dominante planteó de manera sistemática la persecución consciente de sus propios fines; *todo acontece a partir de la afinidad electiva de los habitus, de la complicidad infraconsciente entre dominantes y dominados, capaces de reconocer a sus pares por una simple proximidad de estilo que garantiza la reproducción diferenciada de capital cultural, sin ni siquiera plantearlo explícitamente como un proyecto. La estructura de dominación está constituida por un conjunto de prácticas colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.* Más cercano a una suerte de “inconsciente de clase” que de conciencia de clase, los agentes encargados de las operaciones de clasificación no pueden cumplir adecuadamente con su función de clasificación social más que porque ésta se opera bajo la forma de una operación de clasificación escolar, es decir, por medio de una taxonomía que se piensa como estrictamente escolar. *Hacen bien lo que tienen que hacer porque creen hacer otra cosa de lo que hacen; porque hacen algo distinto de lo que creen hacer; porque creen en lo que creen hacer. Mistificadores mistificados, ellos son las primeras víctimas de las operaciones que efectúan.* (Bourdieu, P. 1998: pp. 9-10).

De igual modo, la violencia simbólica ejercida por la institución escolar sólo puede llegar a ser eficaz si cuenta con la anuencia prereflexiva de los propios dominados que acatan al pie de la letra la ideología meritocrática de la escuela y reconocen su exclusión como una diferencia de mérito y no como una desigualdad cultural, acatando la validez de los veredictos emitidos por docentes, pedagogos, psicólogos, abogados y administradores. Como mencionamos en el capítulo anterior, el concepto de violencia simbólica es un término que Bourdieu fue forjando progresivamente a partir de los instrumentos teóricos proporcionados por los tres pilares de la teoría social: Marx, Durkheim y Weber. Lo que Bourdieu ejecuta es una particular articulación conceptual que le permite integrar y superar las insuficiencias de los tres enfoques al desarrollar una teoría del poder lo suficientemente poderosa que logra unificar la construcción de objeto que cada

propuesta enfatiza. En el Escolio 2 de la *La reproducción* podemos vislumbrar este procedimiento de corrección recíproca:

Basta con comparar las teorías clásicas del fundamento del poder, las de Marx, Durkheim y Weber, para ver que las condiciones que hacen posible la constitución de cada una de ellas excluyen la posibilidad de construcción del objeto que realizan las otras. Así, Marx se opone a Durkheim porque percibe el producto de una dominación de clase allí donde Durkheim (que nunca descubre tan claramente su filosofía social como en la sociología de la educación, lugar privilegiado para la ilusión del consensus) no ve más que el efecto de un condicionamiento social indiviso. Bajo otro aspecto, Marx y Durkheim se oponen a Weber al contradecir, por su objetivismo metodológico, la tentación de ver en las relaciones de poder relaciones interindividuales de influencia o de dominio y de representar las diferentes formas de poder (político, económico, religioso, etc.) como otras tantas modalidades de la relación sociológicamente indiferenciada de poder (*Macht*) de un agente sobre otro. Finalmente, por el hecho de que la reacción contra los representantes artificialistas del orden social conduce a Durkheim a poner el acento en la exterioridad del condicionamiento, mientras que Marx, interesado en descubrir bajo las ideologías de la legitimidad las relaciones de violencia que las fundamentan, tiende a minimizar, en su análisis de los efectos de la ideología dominante, la eficacia real del refuerzo simbólico de las relaciones de fuerza que origina el reconocimiento por los dominados de la legitimidad de la dominación, Weber se opone a Durkheim como a Marx en que es el único que se impone expresamente como objeto la contribución específica que las representaciones de legitimidad aportan al ejercicio y a la perpetuación del poder, incluso a pesar de que, encerrado en una concepción psicosociológica de estas representaciones, no puede interrogarse, como lo hace Marx, acerca de las funciones que tiene en las relaciones sociales el desconocimiento de la verdad objetiva de estas relaciones como relaciones de fuerza.” (Bourdieu y Passeron, 2014: pp. 44-45).

De todo lo anterior surge una pregunta crucial que es necesario introducir: ¿qué es lo que le da fuerza a las palabras de los docentes? ¿De dónde sacan su autoridad? La respuesta es muy simple: es la magia performativa del estado que

se materializa en cada acto de delegación oficial y consagración escolar, es esa “realización de Dios en la tierra” (según la expresión de Hegel) capaz de enunciar con una autoridad casi divina lo que una persona, cosa o ser es en realidad¹²¹. El título profesional o escolar es un tipo de regla jurídica de percepción social, un "ser percibido" garantizado por un derecho. Es un capital simbólico institucionalizado legal (y no sólo legítimo). Crecientemente inseparable al título escolar, por el hecho de que el sistema escolar tiende a representar la garantía última y única de todos los títulos profesionales, tiene en sí mismo un valor y aunque sea un "nombre común", funciona como un "gran nombre" (el nombre de la gran familia o un nombre propio) asegura todo tipo de ganancias simbólicas (y de bienes que no se pueden adquirir directamente con dinero). Estamos demasiado acostumbrados, nos dice Bourdieu, a pensar el estado como un sargento reclutador que se hace con éxito del monopolio de la violencia física legítima y descuidamos quizá el aspecto que incide de manera más importante e imborrable en la reproducción del orden social: *el Estado es un “banco central de capital simbólico” capaz de transformar, mediante los actos de nominación de la institución escolar y todos sus delegados autorizados, los privilegios sociales en divisiones sagradas universalmente reconocidas*. Como señala L. Wacquant:

Bajo este ángulo, el título escolar es la manifestación paradigmática de esa “magia de estado” por la cual las identidades y los destinos sociales son fabricados, magia que fusiona competencias técnicas y competencias sociales de modo de transmutar privilegios exorbitantes en derechos legítimos. La violencia del estado no se ejerce entonces solamente (o incluso principalmente) sobre los subalternos, los locos, los enfermos o los criminales. *Ella pesa sobre todos nosotros*, en una miríada de maneras minúsculas e invisibles, cada vez que percibimos y construimos el mundo social a

¹²¹ El Estado, que produce las clasificaciones oficiales, es de alguna manera el tribunal supremo al cual se refería Kafka en *El Proceso* cuando hace decir a Block, a propósito del abogado y de su pretensión de colocarse entre los "grandes abogados": "No importa quien pueda naturalmente calificarse de 'grande' si le place, pero en la práctica, son las costumbres del tribunal quienes deciden... (Bourdieu, P. 1999: pp.39).

través de las categorías instaladas en nosotros por la educación. El estado no se manifiesta solamente bajo la forma de burocracias, de autoridades y de ceremonias. También está grabado de manera imborrable, alojado en la intimidad de nuestro ser, en nuestras maneras de compartidas de sentir, pensar y de juzgar. No es el ejército, el asilo, el hospital o la cárcel, sino más bien la Escuela la que, en este sentido, es el servidor más poderoso y la correa de transmisión del Estado más eficaz. (Wacquant, L. 2005: pp. 162).

A gruesas pinceladas, éste es el diagnóstico general que nos ofrece Bourdieu. Como se ve, todos sus análisis están orientados a visibilizar los mecanismos de la *división social del trabajo de dominación* que operan al interior de la institución educativa, lo que le permite, al hacer explícito todo el cúmulo de prácticas involucradas y sus complicidades cruzadas, escapar a un concepto tan monolítico y sustancialista como es el de la clase dominante¹²². Bourdieu, al romper tanto con las teorías liberales de elites como con la visión marxista de la hegemonía capitalista, las cuales ponen el relieve exclusivamente en la división vertical entre gobernado y gobernante, descarta la noción sustancialista de “clase dominante” para remplazarla por el concepto relacional de *campo de poder*. Esta noción topológica nos permite anatomizar los conflictos horizontales que enfrentan a los agentes y las instituciones en los que se concentran los poderes dispares puestos

¹²² Bourdieu lo refiere así: “Al dejar de encarnarse en personas o instituciones especializadas, el poder se diferencia y se dispersa (según parece, eso es lo que pretendía sugerir Michel Foucault, en contra, sin duda, de la visión marxista del aparato centralizado y monolítico, con la metáfora algo imprecisa de la «capilaridad»): sólo se realiza y se manifiesta a través de un conjunto de campos unidos por una verdadera *solidaridad orgánica* y, por lo tanto, diferentes e interdependientes a la vez. Más precisamente, se ejerce, de forma invisible y anónima, mediante acciones y reacciones, anárquicas en apariencia, pero, de hecho, impuestas estructuralmente, de agentes e instituciones incluidos en campos a la vez competidores y complementarios, como, por ejemplo, el económico y el escolar, e implicados en circuitos de intercambios legitimadores cada vez más dilatados y complejos y, por lo tanto, cada vez más eficaces simbólicamente, pero que asimismo dejan, en medida creciente, cada vez más espacio, al menos en potencia, a los conflictos de poder y autoridad” (Bourdieu, P. 1999: pp. 136-137).

en juego en una sociedad avanzada (Wacquant, L. P. 2013: pp. 4-5). Por lo tanto, la sistemática contribución a la eliminación diferencial de las clases populares no sólo se efectúa entre los funcionarios de las altas esferas del gobierno; también está en las aulas, a través de la primacía de la ideología carismática y sus criterios concomitantes de creatividad, estilo y refinamiento en detrimento de la claridad conceptual, la erudición y el análisis medido que incluso los docentes más generosos les imponen a sus alumnos; en los padres de familia más humildes que, desesperados, culpan a sus hijos e infligen castigos por su mal desempeño. Ahora bien, el estudio de la institución educativa no se reduce a una mera radiografía que conduzca a una actitud desencantada del mundo académico en donde “la escuela siempre pierde y Bourdieu siempre gana”, según la famosa expresión de J. Rancière; también nos ofrece herramientas para actuar.

Uno de los puntos cruciales que Bourdieu no dejó de enfatizar es que la escuela (y en general, todos los campos sociales) no tiene inscrita una función predeterminada que delimite de manera unívoca la orientación de sus prácticas; la escuela no es un “aparato ideológico” al servicio de la clase dominante y la tendencia a reproducir y legitimar las diferencias culturales es una regularidad histórica, no es una ley y al enunciar las determinaciones sociales de la acción pedagógica los intelectuales pueden, gracias a la parcial autonomía de los campos de producción cultural, desviar el sentido de sus prácticas y suspender la división social del trabajo de dominación. Pero para ello es imprescindible el trabajo de una clarificación explícita. ¿Qué es lo que Bourdieu recomienda? Hacia el final de *Los herederos*¹²³ Bourdieu esgrimió un programa de acción colectiva cuyo propósito básico consistía en promover una práctica pedagógica lo suficientemente

¹²³ Este texto fue, literalmente, un rayo en el cielo dentro del escenario intelectual francés de aquella época, al grado, que rápidamente fue utilizado como una forma de revuelta en contra de la institución escolar por varios líderes del movimiento estudiantil del llamado “mayo francés”. Años más tarde, Bourdieu cuestionaría severamente el utopismo de dicho movimiento.

consciente de sí misma que permitiera comenzar a reducir los efectos de exclusión diferencial de la institución educativa, lo que le valió el mote de reformista¹²⁴.

En primer lugar, la intervención del docente es necesaria en la medida que se enfrenta a estudiantes desigualmente equipados; es recomendable, nos dice Bourdieu, que el docente coteje el rendimiento académico de cada estudiante con su respectivo origen social. Derrumbando los estereotipos del intelectual libre capaz de imponerse a sí mismo una disciplina a un “ritmo flexible”, una educación racionalmente codificada y organizada metódicamente para la adquisición rápida y eficaz de las técnicas más elementales de la investigación intelectual es una estrategia eficaz que posibilitaría la apropiación a corto plazo de las habilidades exigidas por la cultura académica. En ese sentido, no se trata de utilizar el origen social para abdicar de las exigencias formales del sistema de enseñanza o, peor aún, que el docente implemente estrategias de condescendencia, que refuerzan

¹²⁴El trabajo sociológico y filosófico de Bourdieu siempre lo llevó a desconfiar de las categorías preconstruidas del campo político, así como de las grandes y falsas disyuntivas que los intelectuales suelen plantearse (reforma/revolución) en materia de política. A lo largo de toda su trayectoria, Bourdieu siempre propugnó por la elaboración de una ciencia social crítica capaz de cuestionar el orden establecido y proyectar, mediante la investigación y el análisis, utopías sociológicamente fundadas que nos ayuden a comprender cómo son las cosas para entender un poco mejor cómo podrían llegar a ser de otra manera. La transformación del mundo social no se puede realizar, podríamos decir, de golpe y porrazo a la manera de un eterno prelude de la revolución final; para luchar es necesario conocer los límites de lo que puede ser y traspasarlos tanto como sea posible, a través de un conocimiento profundo de los mecanismos de dominación y de intervenciones políticas modestas pero constantes que, en la práctica, suelen tener efectos concretos mucho más radicales que cualquier esperanza mesiánica. Al respecto, Bourdieu comenta lo siguiente: “Yo creo, al contrario, que la esperanza mesiánica es uno de los grandes obstáculos para las transformaciones. Hay que sustituir la esperanza mesiánica por esperanzas racionales muy moderadas, esas que muchos han desacreditado tildándolas de reformistas, compromisos, etc., a pesar de que pueden darse en formas muy, muy radicales... Creo que se produciría un gran cambio si todos los intelectuales trabajasen en el espacio que les corresponde para un poquito más de transparencia, un poco menos de automistificación (Bourdieu, P. 2011: pp. 51).

sutilmente los efectos de dominación simbólica, para todos aquellos que no han sido favorecidos por su herencia familiar. Evidentemente, hay todo un conjunto de características que definirán siempre a la cultura académica y de las cuales, la escuela no podrá prescindir nunca ni sería recomendable que lo hiciera. Por lo tanto, el objetivo debe ser implementar una metodología de estudio que ponga la cultura académica al alcance de todos y establecer las condiciones sociales necesarias para que los más desfavorecidos culturalmente puedan superar su desventaja inicial y participar en condiciones igualitarias. De igual modo, los parámetros de evaluación deben ser definidos rigurosamente de tal modo que sea posible adherirse plenamente a esas exigencias y no dejar todo a merced de una incommunicable mezcla de “talento”, “creatividad”, “improvisación” “brillantez”, “seriedad” y “buen gusto”.

A mayor codificación lógica de la enseñanza, ampliando y renovando la herencia pedagógica, mayores probabilidades tendrán los estudiantes de origen popular de subsanar sus carencias culturales iniciales mediante el esfuerzo escolar permanente y rutinario; cuanto menos dependiente sea la acción pedagógica de criterios escolares y se rechacen de manera explícita los modelos de adquisición cultural ensalzando las acrobacias intelectuales asociadas al carisma, al genio, a la facilidad natural o a la ornamentación retórica, la violencia simbólica de la institución escolar se ejercerá con mucha mayor fuerza e invariablemente se verá condenada a privilegiar sistemáticamente los recursos culturales transmitidos por la familia y las redes sociales de los alumnos mejor dotados de capital cultural, capital producido y acumulado al margen de la institución escolar que obedece a la normas del medio intelectual *y garantiza una formación extraescolar permanente. La institución escolar debe exigir sólo lo que ella ofrece* (Pestaña, J. 2015: pp. 164). Más importante aún, los docentes deben saber claramente que son delegados autorizados que detentan el monopolio de la violencia simbólica legítima y ser conscientes de que sus juicios llevan toda la fuerza inapelable del Estado, fuerza

que tiene efectos duraderos sobre las prácticas y que ejerce un *efecto de destino* sobre la identidad de las personas. Los profesores deberían saber y comprender que tienen un poder diabólico de nominación que se ejerce sobre la identidad de los adolescentes, sobre su imagen de sí, y que pueden infligir traumas terribles, todavía más cuando sus veredictos son frecuentemente retomados por padres desesperados y angustiados (Bourdieu, P. 2015: pp. 209).

Como se puede percibir al instante, el programa de acción esgrimido por Bourdieu es universalista y se entronca de lleno con el *ethos* de la ilustración. Su crítica de la razón desemboca en un programa de acción política colectiva que se propone, en primera instancia, desentrañar las condiciones sociales de posibilidad de la razón para, en un segundo momento, universalizar las disposiciones que permiten el acceso a lo universal. Esto lo aleja tanto del universalismo abstracto de los filósofos reilustrados como de la visión posmoderna que se limita a negar cínicamente lo universal mientras se sirve de él. Toda la obra de Bourdieu enfatiza el carácter radicalmente histórico, contingente y arbitrario de toda forma de racionalidad: la razón es un producto histórico inscrito en un espacio social históricamente constituido. Ahora bien, eso no conduce a una visión relativista que se limite a negar la existencia de valores universales y a disolver toda forma de racionalidad en la contingencia de la facticidad histórica; más bien, nos advierte sobre el hecho de que el estatuto de lo universal no se juega ni en una propiedad inmanente a la acción comunicativa ni en la fuerza retórica de la intertextualidad discursiva que le otorga, ingenuamente, a la crítica de textos una eficacia política¹²⁵; lo universal es un acontecimiento, una conquista histórica, contingente,

¹²⁵ Bourdieu lo dice así: “La vanidad de atribuir a la filosofía, y a las palabras de los intelectuales, efectos tan colosales como inmediatos me parece el ejemplo por antonomasia de lo que Schopenhauer llamaba lo «cómico pedante», entendiéndolo por ello el ridículo en el que se incurre cuando se realiza una acción que no está comprendida en su concepto, como un caballo que al intervenir en una obra de teatro llenara de boñigas el escenario. Si algo comparten nuestros filósofos, «modernos» o «posmodernos», más allá de los conflictos que los enfrentan, es ese exceso

que se realiza aunque sea frágilmente gracias a las contiendas y relaciones de fuerza inscritas en la autonomía de los campos de producción cultural. Por consecuencia:

Cualquier proyecto de reforma del entendimiento, si sólo cuenta con la fuerza de la predicación racional para hacer progresar la causa de la razón, sigue prisionero de la ilusión escolástica. Por lo tanto, no queda más remedio que recurrir a una *Realpolitik* de lo universal, forma específica de lucha política orientada a defender las condiciones sociales del ejercicio de la razón y las bases institucionales de la actividad intelectual, y a proporcionar a la razón los instrumentos que constituyen la condición de su realización en la historia. Una política de estas características que tome buena nota del desigual reparto de las condiciones sociales del acceso a lo universal, desafío o desmentido a la predicación humanista, puede proponerse impulsar por doquier, y por cualquier medio el acceso de todos a los instrumentos de producción y consumo de los logros históricos que la lógica de las luchas internas de los campos escolásticos erige en un momento dado del tiempo como universales (procurando no convertirlos en fetiches, así como liberarlos, mediante una crítica implacable, de todo lo que deben únicamente a su función social de legitimación) (Bourdieu, P. 1999: pp. 108-109)

Ahora bien, una de las objeciones más clásicas al modelo esgrimido por Bourdieu es que éste termina por consagrar la diferencia entre la cultura popular y la “alta cultura” y no toma en cuenta las estrategias de resistencia y las propuestas pedagógicas alternativas que los dominados instrumentan en los márgenes del poder, silenciado así su fuerza subversiva y condenando a la institución escolar a una eterna reproducción de las desigualdades culturales. ¿De verdad el planteo universalista de Bourdieu queda empantanado en una concepción elitista e ilustrada de la cultura que no reconoce la autarquía simbólica de las fracciones dominadas y su capacidad de resistencia? ¿Es demasiado pesimista y

de confianza en los poderes del discurso. Ilusión típica de *lector*, «profesor», capaz de tomar el comentario académico por un acto político o la crítica de los textos por una manifestación de resistencia, y de vivir las revoluciones en el orden de las palabras como revoluciones radicales en el orden de las cosas” (Bourdieu, P. 1999: pp. 10-11).

desmovilizador el panorama que nos ofrece el autor de *La Reproducción*? No lo creo; como señalamos desde un comienzo y como desarrollamos a lo largo del presente trabajo, los conceptos de habitus y campo fueron progresivamente elaborados con la intención de capturar las urgencias prácticas inherentes a la experiencia popular de la vida cotidiana, preñada de premuras e incertidumbres que la mirada teórica del sabio tiende a neutralizar y mutilar. De igual modo, las investigaciones acerca de los consumos culturales y de los juicios de gusto emitidos por los grupos sociales más desfavorecidos en capital cultural constatan el permanente interés del sociólogo francés por recuperar la experiencia estética y las actitudes corporales de las clases populares. Ni qué decir sobre sus trabajos acerca del la miseria del mundo y sufrimiento social en las sociedad francesa contemporánea.

En sentido, si Bourdieu rechaza la visión romántica de lo popular que tiende a ensalzar la insumisión espontánea de las masas no es porque su propuesta esté invariablemente circunscrita a la cultura académica hegemónica ni porque proclame la superioridad de la cultura burguesa, sino porque a menudo todas las representaciones que giran en torno al “pueblo” o a lo “popular” en realidad dependen en su forma y contenido de los intereses específicos ligados en primer término a la pertenencia al campo de producción cultural y a la posición ocupada en el seno de ese campo y todas las contiendas que acaecen en dicho espacio, lo que invariablemente cancela una manifestación originaria de lo popular que escape al juego de espejos de la mirada escolástica y, sobre todo, a la usurpación simbólica que inevitablemente acarrea todo el inmenso trabajo político desplegado por aquellos agentes especializados en la *creación de grupos*, en la clasificación y agrupación del mundo social a partir de la imposición de categorías y fines que son más acordes a sus propios intereses, echando mano de técnicas especializadas de

agregación simbólica que disimulan (sobre todo para ellos mismos) la cuestión misma de lo político y el acceso a la posición de portavoz¹²⁶.

A menudo, la exaltación del pueblo de la imaginaria populista no expresa más que el soporte objetivo en donde se proyectan las conflagraciones y los intereses específicos de aquellos especialistas en producción simbólica que pugnan entre sí para conseguir el monopolio de representación legítima acerca del mundo social. Y el rechazo del populismo es un esfuerzo por sacar a la luz el terreno en el cual se lucha por imponer la manera conveniente, justa, legítima de hablar del mundo social, cuestión esencial que no puede quedar eternamente excluido del análisis, aunque los que pretenden el monopolio del pensamiento del mundo social no quieran ser pensados históricamente y se arroguen para sí mismos el derecho de extraterritorialidad social. Los intelectuales son agentes sociales extremadamente hábiles al momento de ocultar los intereses específicos que pueden estar actuando en la producción de su propio discurso (Bourdieu, P. 2011: pp. 63).

El contrapopulismo de Bourdieu, entonces, dista mucho de ratificar la superioridad de la cultura burguesa en detrimento de la popular; al contrario, lo que él pone de manifiesto es que las representaciones populistas de la cultura

¹²⁶ Así entendida, la elusiva noción de "pueblo" en realidad constituye un bastión sumamente eficaz en las luchas del campo intelectual y es un recurso simbólico frecuentemente instrumentado, a menudo con odio revanchista, por aquellos intelectuales que ocupan posiciones sumamente marginales: "En realidad, el principio de las diferentes maneras de situarse con relación al "pueblo" tratase del obrerismo populista o del humor *volksisch* del "revolucionario conservador" y de todos los "derechos populares", reside todavía y siempre en la lógica de la lucha en el seno del campo de los especialistas, es decir, en este caso, en esa forma muy particular de antiintelectualismo que inspira a veces a los intelectuales de primera generación el horror del estilo de vida artista (Proudhon, Pareto y muchos otros denuncia la "pomocracia") y del juego intelectual, de lejos idealizado, que puede ir hasta el odio revanchista de todos los Hussonnet jdanovianos cuando se nutre del resentimiento suscitado por la quiebra de las empresas intelectuales o el fracaso en la integración al grupo intelectual dominante (puede pensarse aquí en el caso de Céline)" (Bourdieu, P. 2000: pp. 154).

forman parte de todas las apuestas de lucha entre los intelectuales y, la más de las veces, el discurso sobre lo popular, lejos de expresar prístinamente los intereses políticos de los más desfavorecidos, constituye un dispositivo retórico (*el efecto oráculo*, lo llamaré Bourdieu) que hace posible la universalización de un interés particular haciéndolo pasar por un interés colectivo que oculta el mecanismo social de delegación a partir del cual se ha encarnado esa suerte de trascendencia social que llamamos pueblo y que simula una suerte de unidad primigenia en el mundo social. El misterio del ministerio, proceso a partir del cual un mandatario entra en una relación de metonimia respecto al grupo, no es una decisión interpretativa que quede a criterio de los especialistas; es una relación estructural inscrita en la objetividad del espacio social y, sobre todo, en la distribución desigual de capital simbólico, lo que coloca a los dominados en una situación permanente de expropiación política y los obliga a salir de una desposesión para entregarse a otra desposesión y entrar continuamente, incluso sin saberlo, en los mecanismos sociales de representación (que no se reducen al campo burocrático), lo que invariablemente los subordina a las estrategias clasificatorias de los agentes que, instituyéndose como mediación necesaria, detentan el monopolio de los instrumentos de producción simbólica al momento de conferir identidades sociales reconocidas como legítimas y clasificar el mundo social a partir de principios y categorías que son más acordes a sus propios intereses.

El portavoz es quien al hablar de un grupo, al hablar en lugar de un grupo, cuestiona subrepticamente la existencia del grupo, instituye ese grupo, por la operación de magia inherente a todo acto de nominación. Por eso debe procederse a una crítica de la razón política, intrínsecamente inclinada a abusos de lenguaje, que son abusos de poder, si se quiere plantear el problema por el que debiera comenzar toda sociología y toda filosofía: el de la existencia y constitución de los colectivos (Bourdieu, P. 1990: pp. 227). Por lo tanto, lo que los intelectuales llaman “pueblo” o “cultura popular” a menudo no es más que un proceso social de fabricación de grupos, en el que ellos también participan y contienden con sus

pares, de donde se extrae la fuerza política requerida para imponerse con mayor fuerza y mayor autoridad en el campo intelectual. El de ser o de sentirse autorizado para hablar del pueblo, o a hablar para (en el doble sentido) el pueblo, puede constituir, de por sí, una fuerza muy poderosa en las luchas internas en los diferentes campos político, religioso, artístico, filosófico, etc., fuerza tanto más grande cuanto más débil es la autonomía relativa del campo considerado y resulta particularmente vulnerable a las influencias externas de otros campos (Bourdieu, P. 2000: pp. 152.). Paradójicamente, el populismo, así entendido, termina por duplicar los efectos de la dominación: los dominados no sólo siguen ocupando una posición materialmente subordinada en el espacio social, sino que ahora sufren una forma de expoliación simbólica que los deja completamente sometidos a la palabra de los intelectuales y los intereses específicos que éstos les imponen.¹²⁷. En ese sentido:

... esta estrategia permite a aquellos que pueden reivindicar una forma de proximidad con los dominados colocarse como poseedores de una suerte de derecho de precedencia sobre el pueblo, y, por ende, de una misión exclusiva, al mismo tiempo que de instaurar en norma universal los modos de pensamiento y de expresión que le fueron impuestos por condiciones de adquisición poco favorables al refinamiento

¹²⁷ Esta crítica también es extensiva a esa forma extremadamente ingenua y ambigua de moralismo político que se dio en llamar “pensamiento de la diferencia”: “El prejuicio intelectualista, compartido, por ejemplo por los pensadores franceses de la llamada *gauche divine*, supone que para transformar prácticamente la sociedad y las instituciones basta con transformar las categorías del discurso dominante. Este planteamiento afín a las posiciones del *giro lingüístico* y de su reificación del texto, tiene según Bourdieu catastróficas consecuencias políticas. Cuando a los que ocupan las posiciones socialmente dominadas - y se encuentran por ello desprovistos de los instrumentos conceptuales para pensar su dominación- se les invita a “pensar de otro modo” (mediante campañas contra el discurso sexista y xenófobo) sin alterar sus condiciones materiales de existencia, lo único que produce es una reduplicación de los efectos de dominación. Los dominados se encuentran entonces, simultáneamente, en una situación de desposesión material y privación simbólica -sometida al discurso de los intelectuales- que además es experimentada como contradictoria” (Vázquez, F. 1999: pp. 208).

intelectual: pero es también lo que les permite asumir o reivindicar todo lo que los separa de sus competidores al mismo tiempo que enmascarar -y en primer término ante ellos mismos- el corte con "el pueblo" que está inscrito en el acceso al rol de portavoz (Bourdieu, P. 2000: pp. 154).

Pero las reivindicaciones populistas tienen, a menudo sin saberlo, un efecto político aún más catastrófico que contradice la desmesurada confianza que deposita en la fuerza subversiva de las clases populares: la sumisión al orden establecido. En efecto, el culto de la cultura popular produce una reificación de la dominación que confina a los dominados en su ser histórico y reafirma así a los dominados en su subordinación y a los dominantes en su superordinación¹²⁸. Como una celebración invertida de los principios que subyacen a las jerarquías sociales, el populismo, al actuar como si bastase denunciar verbalmente la jerarquía para acabar con ella, confiere a los dominados *una nobleza basada en el ajuste a su condición y en la sumisión al orden establecido* (piénsese, por ejemplo, en la idealización de la música rap o en la exaltación del bravatas delincuenciales) (Bourdieu, P. 2008: pp. 108). En efecto, tanto el populismo como todas las formas de elitismo son en realidad dos caras de la misma moneda que encierran a los dominados en su dominación, el primero celebrando y reivindicando el estigma como signo de la identidad de los grupos dominados y el segundo condenándolos a la barbarie y a la vulgaridad:

¹²⁸ Esta forma inesperada y sorpresiva de naturalización la dominación por parte de la lógica populista desemboca en una lógica estructuralmente muy similar al resentimiento tal como fue tematizado por Nietzsche. Bourdieu lo dice así: "El resentimiento no es, como suponía Scheler (que escribió cosas realmente terribles acerca del resentimiento de las mujeres), sinónimo del odio que el dominado experimenta contra el dominante. Antes bien, como sugirió Nietzsche (que fue quien acuñara el término), el resentimiento es el sentimiento de la persona que transforma un ser sociológicamente mutilado —soy pobre, soy negro, soy una mujer, soy impotente— en un modelo de excelencia humana, una realización electiva de la libertad y un *devoir-être*, un deber ser, un *fatum*, erigido sobre una fascinación inconsciente con los dominantes... El resentimiento es para mí la forma de la miseria humana por excelencia; es la pero cosa que el dominantes impone al dominado." (Bourdieu, P. 2012: pp. 297).

Inspirado por la inquietud de rehabilitar, el populismo, que puede también tomar la forma de un relativismo, tiene por efecto hacer desaparecer los efectos de la dominación: interesándose en mostrar que el "pueblo" no tiene nada que envidiar a los "burgueses" en materia de cultura y de distinción, olvida que sus búsquedas cosméticas o estéticas son descalificadas de antemano como excesivas, mal ubicadas, o desplazadas, en un juego donde los dominantes determinan a cada momento la regla del juego (sea, yo gano; cara, tú pierdes) por su existencia misma, midiendo las búsquedas con la regla de la discreción y la simplicidad con la norma del refinamiento (Bourdieu, P. 2000: pp. 155).

No se trata entonces, nos dice Bourdieu, de negar verbalmente la jerarquía entre la cultura popular y la alta cultura haciendo pasar la moralidad por política asumiendo la pose del alma bella¹²⁹; se trata de sacar a la luz los mecanismos sociales inscritos en la objetividad del espacio social (como las sanciones y los juicios inapelables del mercado escolar que perjudican sistemáticamente a los dominados) que hacen que esa jerarquía social exista en la práctica y se reproduzca como una regularidad histórica. Los trabajos desplegados por Bourdieu son descriptivos, no normativos; denunciar moralmente las jerarquías sociales no nos lleva a ninguna parte ni le podemos conceder una eficacia política a la crítica de textos, así como la exaltación de lo popular tampoco tiene ningún efecto político real que incida en la condiciones de existencia de los sectores más desfavorecidos, pues las manifestaciones culturales que éstos sean capaces de exhibir seguirán siendo valoradas negativamente

La radicalidad no está en los libros, sino en el compromiso físico y personal y el único sendero transitable para rehabilitar las así llamadas culturas populares debe coincidir con un cambio en la objetividad de las cosas, en la transformación en las condiciones materiales de existencia de los más desposeídos de tal modo que éstos dispongan de los instrumentos y los medios reales para realizar de manera

¹²⁹ Actuar como si bastase rechazar en el discurso la dicotomía entre alta cultura y cultura popular existente en la realidad para hacerla desaparecer es creer en la magia. Es una forma ingenua de utopismo o moralismo (Bourdieu, P. 2012: pp. 120).

efectiva todas sus potencialidades, lo que nos obliga a trabajar políticamente y colectivamente para universalizar en la realidad social las condiciones de acceso a lo que el presente nos ofrece de más universal. Este universalismo radicalmente historicista se sitúa a medio camino (simplificando un poco aunque no demasiado) entre el universalismo vacío de los filósofos neoilustrados y las visiones relativistas del posmodernismo filosófico en sus distintas vertientes¹³⁰.

A diferencia de Habermas y Apel, Bourdieu no emplaza los intereses universales de la razón en una instancia trascendental de la acción comunicativa, evacuando el diálogo intersubjetivo de las relaciones de fuerza inscritas en la facticidad histórica y silenciando las condiciones sociales de posibilidad que permiten la emergencia de algo así como un consenso universal, rebajando, de ese modo, el uso de la razón a un ejercicio puramente ético que deposita ingenuamente una desmesurada confianza en la predicación racional y en los poderes del verbo. A contrapelo de los filósofos posmodernos, que también neutralizan las relaciones de poder al evaporar la materialidad de las prácticas sociales en un devenir frenético de significantes disociados de toda significación, Bourdieu no se contenta con disolver la razón en la contingencia de la historia para celebrar ingenuamente unos particularismos más padecidos que elegidos y negar cínicamente la existencia de intereses universales mientras son continuamente monopolizados por las fracciones dominantes y puestos al servicio de los más poderosos. En los dos casos los campos de producción cultural quedan subordinados a los intereses de las clases culturalmente privilegiadas. Bourdieu lo dice así:

¹³⁰ A juicio de Bourdieu, el fetichismo lingüístico de la filosofía contemporánea ha tenido un efecto político sumamente desfavorable: "No pretendo enumerar- sería demasiado largo y demasiado cruel- todas las formas de dimisión o, peor aún, de colaboración. Evocaré únicamente los debates de los filósofos llamados modernos o posmodernos que, cuando no se contentan con dejar hacer, ocupados como están en sus juegos escolásticos, se encierran en una defensa verbal de la razón y del diálogo racional o, peor aún, proponen una variante llamada posmoderna en realidad "radical chick", de la ideología del crepúsculo de las ideologías, con la condena de las grandes epopeyas o la denuncia nihilista de la ciencia" (Bourdieu, P. 1999: pp. 60).

... las «políticas culturales» dirigidas a los más desfavorecidos están condenadas a vacilar entre dos formas de hipocresía (como pone de manifiesto el trato que reciben en la actualidad las minorías étnicas, en particular los inmigrantes): por un lado, en nombre de un respeto a la vez condescendiente y sin consecuencias hacia unas particularidades y unos particularismos (culturales) en buena parte impuestos y padecidos, que de este modo acaban convertidos en algo elegido -pienso, por ejemplo, en el empleo que hace determinado conservadurismo del «respeto a la diferencia», o en ese invento inimitable de determinados especialistas americanos en guetos, la noción de «cultura de la pobreza»-, se encierra a los desposeídos en su estado y se omite ofrecerles los medios reales para realizar sus posibilidades mutiladas; por otro lado, se imponen universalmente (como hace la institución escolar en la actualidad) unas mismas exigencias sin preocuparse por distribuir con idéntica universalidad los medios de satisfacerlas, lo que contribuye a legitimar la desigualdad, que, simplemente, se registra y se ratifica ejerciendo para colmo, y a partir de la escuela, la violencia simbólica asociada a los efectos de la desigualdad real dentro de la igualdad formal (Bourdieu, P. 2006: pp. 103-104).

Los valores universales no son el resultado del consenso ni del diálogo democráticos, sino acontecimientos históricos derivados de la lucha que atraviesa a los campos de producción cultural en cuyo seno han logrado instaurarse formas universalizables de racionalidad que se han desgajado de las sanciones históricas del momento. Los universales son productos históricos que se han emancipado de la historia gracias a luchas y sacrificios enormes¹³¹. Han hecho falta varios siglos

¹³¹ En efecto, estos logros universales, -la honestidad intelectual y las normas de coherencia y contrastabilidad del científico, la excelencia de la obra de arte, la independencia y ecuanimidad jurídicas- constantemente monopolizados al servicio de los intereses particulares de los más poderosos, no son el resultado del consenso y del diálogo democráticos ni el punto de llegada de una evolución social, sino un acontecimiento derivado de las contiendas que atraviesan la historia de los diversos campos de producción cultural en el curso de su constitución autónoma. Por eso la universalidad de una producción cultural -v.g. la *Pasión según San Mateo* de Juan Sebastián Bach- no está en sus propiedades carismáticas, sino en el hecho de que su elaboración, y por tanto su consumo, acumulan toda la historia anterior de las luchas que han conformado el campo -desde la monodía medieval hasta los polifonistas del Renacimiento. No es que no existan los universales,

para que juristas, artistas, escritores y científicos conquistaran su autonomía respecto a los poderes –político, religioso, económico- y pudieran imponer sus normas propias sus valores específicos de autenticidad, en especial en su propio universo, su microcosmos, y a veces, con éxito variable, en el mundo social (Bourdieu, P. 1999: pp. 115). Por lo tanto, ya no se trata de oponer el logocentrismo autoritario de una razón universal a los particularismos exóticos de una alteridad supuestamente irreductible; se trata de plantear la pregunta siempre recomenzada de cuáles deberán ser las condiciones históricas de posibilidad y qué tipo de condiciones institucionales habrá que instaurar para que lo universal se realice en la historia y así poder garantizar un acceso genuinamente universal a lo universal.

Y este racionalismo historicista que se encuadra directamente con la encomienda de la ilustración radical, al mismo tiempo que rechaza su vacío universalismo, ya no podrá contentarse con una crítica formal de la razón que se limita exclusivamente a ofrecer principios y fundamentos normativos de validez universal mediante una robusta arquitectura teórica (el viraje praxeológico ejecutado por algunos fracfortianos, con Axel Honneth por delante, evidencia el sesgo intelectualista de la teoría habermasiana al momento de encarar la transición de lo normativo a lo práctico); el trabajo de Bourdieu propugna por la instauración de una ciencia social crítica, unificada, internacionalista y universalista que, afirmándose como un contrapoder de vigilancia crítica, asume plenamente la contingencia, la materialidad y las asperezas de la historia para de ahí proceder a trazar diagnósticos certeros que nos permitan vislumbrar el campo de batalla y atisbar las relaciones de poder en donde menos se las percibe, acompañado de intervenciones políticas modestas pero constantes orientadas a defender las condiciones sociales de posibilidad que favorecen el acceso a lo que el presente, aunque imperfectamente, nos ofrece de más universal. Jugar con lo universal es jugar con fuego y los intelectuales, organizados colectivamente y defendiendo sin

sino que su posibilidad de acceso y disfrute de acceso no son realmente universales; están reservados a unos particulares privilegiados (Vázquez, F. 2002: pp. 226).

tibiezas las condiciones económicas y sociales que garantizan la autonomía de la producción intelectual, deberemos estar a la altura de la enorme responsabilidad histórica que nos atañe. Y la razón, pese al resentimiento y al odio revanchista de los filósofos posmodernos, seguirá siendo nuestra mejor arma en contra de la racionalización de la dominación¹³².

¹³² El vocero más autorizado de Bourdieu en la actualidad, Loïc Wacquant, concluye algo muy similar: "Y el papel colectivo de los intelectuales en tanto que defensores del "corporativismo de lo universal" es constreñir a los poderes temporales a poner sus actos de acuerdo con las normas de la razón que invocan, aunque hipócritamente, y a forzarse unos a otros a respetarlas. Esto ubica a la ciencia -y la ciencia social en particular- en el epicentro de las luchas de nuestro tiempo. Porque cuando más es convocada la ciencia para los dominadores al servicio de la dominación, más se vuelve vital para los dominados apropiarse de sus resultados y de sus instrumentos" (Wacquant, L. 2005: pp. 164).

Conclusiones

Bourdieu y el espacio de lo posible

De este modo, la actualización –entendido como el hecho de volver presente, actuante- que lleva a cabo la historización estructural constituye una verdadera reactivación: contribuye a proporcionar al texto y al autor una forma de transhistoricidad, cuyo efecto, al contrario que la derealización asociada a la eternización por medio del comentario académico, estriba en volverlos activos y eficaces, disponibles, llegado el caso, para nuevas aplicaciones, en especial las que efectúa el auctor, capaz de resucitar en la práctica un modus operandi práctico, para producir un opus operatum sin precedente.

Pierre Bourdieu

Como bien señalamos desde la introducción, el propósito básico de la presente tesis era simple y complicado a la vez: simple porque no teníamos mayor pretensión más que ofrecer una aproximación introductoria al pensamiento de Bourdieu que desarrollara con la mayor exhaustividad posible el impulso filosófico que subyace a toda su obra tomado como hilo conductor el modelo de racionalidad que su obra nos ofrece; complicado porque dicha reconstrucción implicaba un trabajo de lectura minuciosa que nos permitiera maniobrar, en la medida de lo posible, con una obra densa, ingente, que no respeta las divisiones disciplinares

tradicionales y que es extensa y ambiciosa como pocas en la actualidad. Enunciado de esta forma y dado el propósito general de la tesis, en el presente trabajo hemos procurado ceñirnos única y exclusivamente a la coyuntura histórica que progresivamente fue definiendo la trayectoria intelectual de Bourdieu y, en la medida de lo posible, hemos evitado extrapolar sus planteamientos hacia contextos por completo ajenos a las problemáticas inmanentes que fueron dando cuerpo a los conceptos medulares de la empresa de Bourdieu, a pesar de las potenciales discusiones que podría llegar a tener con otros planteamientos. Siguiendo las recomendaciones del propio Bourdieu, que él ejerció en todos sus trabajos, para poder reactivar el sentido práctico de un pensamiento y convertirlo en una herramienta de trabajo, primero es necesario situarse en medio de las problemáticas y las polémicas inmanentes a la producción de una obra; es por ello que hemos circunscrito nuestra investigación a un espacio intelectual que en la actualidad bien podría aparentar estar del todo superado y se nos podría reprochar, en primera instancia, reintroducir temas por completo inactuales o anacrónicos.

Sin embargo, hay argumentos de peso para sugerir lo contrario: si hemos eludido sistemáticamente la posibilidad de confrontar las tesis de Bourdieu con otros filósofos de la actualidad no es porque éste no tenga nada que decir en la configuración de los debates actuales, sino porque Bourdieu siempre se mostró reacio hacia aquellas lecturas que pretendían disociar los descubrimientos teóricos que su trabajo había conquistado de su contexto de producción para extrapolar sus afirmaciones hacia polémicas estériles cuya única finalidad es obtener dividendos simbólicos a bajo costo. Si el pensamiento de Bourdieu es más vigente que nunca es seguramente porque sus conceptos se nutren más de la riqueza inagotable del fenómeno que de la vanidad inherente a las grades confrontaciones llamadas teóricas. Ahora bien, dadas las exigencias inherentes a un trabajo de investigación que señaló desde un comienzo la crucial importancia de tomar en consideración las

aportaciones filosóficas de Bourdieu, resulta indispensable desarrollar, al menos brevemente, las potencialidades objetivas inscritas en su obra de cara a ciertos problemas filosóficos de la actualidad con el propósito, no de acumular más taquigrafía retórica, sino de hacer explícito el abanico de posibilidades a partir del cual podemos insertar las herramientas que desarrollamos a lo largo del presente trabajo y los problemas concretos que se perfilan. En ese sentido, para situar a Bourdieu en el espacio de lo posible y poner de manifiesto las alternativas, hasta el momento insospechadas, que éste es capaz de ofrecer, podemos aislar al menos cuatro contenidos programáticos que en la presente investigación fueron abordados y que deberán ser desarrollados de manera mucho más detallada en futuras investigaciones:

1) La aparente disyuntiva entre los modos de conocimiento objetivista y subjetivista dista mucho de reducirse a los conflictos que enfrentan de manera ritual a fenomenólogos y estructuralistas, aunque éste resulta un caso paradigmático cuyos efectos podemos rastrear incluso en la propia tradición filosófica marxista, reconfigurada en la eterna querrela entre los filósofos de la praxis y los partidarios del marxismo estructural a la manera de Althusser. Para una perspectiva como la de Bourdieu dicha oposición, en la práctica, no existe y ambas instancias son dos caras de la misma moneda que no hacen sino verter una imagen desfigurada de las prácticas sociales, primero representándolas como el mero producto de leyes sociales atemporales y muertas para después sustituir esos mecanismos por los decretos y los actos decisorios del sujeto creador. La noción de *habitus* como concepto mediador entre “la interioridad de la exterioridad y la exterioridad de la interioridad” nos permite escapar tanto a la visión teleológica del mundo social según la cual los mecanismos de reproducción social actúan mediante principios de causalidad mecánica y se comportan como entidades autónomas a la manera de agentes históricos que se autorregulan y calculan todos sus movimientos mediante una estrategia omnisciente, como de la visión

antigenética del subjetivismo sartreano que reduce la necesidad de las prácticas a las proyecciones intencionales de una conciencia sin inercia que siempre actúa desde cero sin ataduras ni raíces, irreductible a cualquier forma de objetividad histórica.

Como señalamos en el capítulo primero, la visión praxeológica de Bourdieu nos ofrece la posibilidad de trascender esa oposición ficticia y desarrollar una teoría no intelectualista de la práctica que, al concebir la acción social como una suerte de trabajo manual y no tanto como un acto de representación, integra y toma en cuenta, como dos instancias del mismo proceso, tanto las distribuciones objetivas del espacio social (la historia hecha cosa materializada en cada campo social) como las disposiciones prácticas socialmente producidas (la historia hecha cuerpo encarnada en las disposiciones de los habitus) que los agentes sociales despliegan a cada momento para construir, sin deliberación ni proyecto, la realidad social. No se trata de decir ni que las estructuras se reproducen ciegamente, ni que los agentes no hacen más que servir a las funciones sociales de reproducción; se afirma que el funcionamiento de un campo, punto de partida del análisis, descansa sobre clasificaciones y jerarquías que favorecen indisociablemente valores, cualidades, y los agentes mejor ajustados a tales valores y portadores de esas cualidades (Pinto, L. 2002: pp. 174). En términos más simples, esta teoría de la acción propuesta por Bourdieu apunta a trascender la oposición clásica del pensamiento occidental entre sujeto y objeto que reaparece todo el tiempo bajo las más variadas figuras, incluso en aquellas posturas que presumen haberla superado¹³³.

¹³³ Es el caso, por ejemplo, de todos aquellos planteamientos afines al posmodernismo norteamericano que se limitan, sin saber muy bien por qué, a denostar y vituperar la noción de “sujeto” de las filosofías reflexivas; no obstante, al proclamar la irreductibilidad de las diferencias frente la mirada objetivadora de las ciencias históricas y declarar la impotencia de éstas a la hora de pensar sus propias condiciones de posibilidad, no hacen sino renovar la añeja contienda entre la

2) Como desarrollamos en el capítulo segundo, el concepto de *campo* es un instrumento sumamente poderoso que nos proporciona una mediación crítica que es capaz de circunscribir en su especificidad histórica y su funcionamiento interno la pluralidad de mundos contenidos en la estructura del espacio social. Al hacer explícita la configuración estructural de cada microcosmos social y la dinámica intrínseca a sus mecanismos, el análisis de Bourdieu nos ofrece la posibilidad de reintroducir, en continuidad directa con el trabajo de Weber acerca de los agentes religiosos, el tema de los agentes especializados en los ámbitos de producción cultural y los intereses específicos que las contiendas inherentes a dichos universos promueven en los agentes, así como el peso específico que cada forma de capital (económico, cultural, social y simbólico) puede llegar a tener en un campo social situado y fechado¹³⁴. En efecto, la teoría del campo nos permite escapar tanto a las visiones textualistas (Derrida, Barthes, Althusser) que se encargan de reducir la dinámica de los objetos culturales a los juegos conceptuales de su intertextualidad

filosofía y las ciencias sociales, inclinando la balanza en favor de la primera al declarar, bajo una nueva versión mucho menos refinada, los derechos sagrados de una subjetividad creadora libre de toda coacción objetiva. Dios ha muerto, pero el creador increado ha venido a ocupar su lugar. Francisco Vázquez García lo refiere claramente: "En estas polémicas se hacían valer los derechos de la subjetividad libre, el fluir de la temporalidad, la singularidad del individuo frente a la objetividad determinista de las ciencias históricas, la tendencia espacializante, la uniformidad de las estructuras. Hoy se proclama la inconmensurabilidad epistemológica de las diferencias (de género, de etnia, de orientación sexual, etc.) frente al universalismo neutro de la ciencia, la contingencia del acontecimiento frente a las exigencias de predicción y planificación, los derechos del cuerpo y del deseo frente al logocentrismo de la razón, la mística del afecto (alteridad, empatía) frente a la acética del concepto" (Vázquez, F. 2001: pp. 177).

¹³⁴ No se puede reducir un "pequeño universo" a otro. Cada uno de ellos, incluso el más "pequeño", impone sus juegos, sus apuestas, sus creencias, y todos funcionan en virtud de una lógica interna que no está al servicio de ningún proyecto. En segundo lugar, las relaciones entre estos universos, describibles en un espacio de varias dimensiones, son "mecánicas" (acciones, interacciones...) o estructurales (orden, posición, homología...); que no se espere de la sociología una filosofía de la historia (Pinto, L. 2002: pp. 175).

discursiva como a ciertas visiones marxistas (Goldmann, Lukács, Adorno) que reducen la producción de las obras a los intereses de clase que, supuestamente, actuarían de manera directa, como factor determinante, en la elaboración de la obra.

En efecto, desde la perspectiva de Bourdieu, cuando analizamos un fenómeno del orden cultural (arte, ciencia, filosofía, literatura), no podemos ni reducir su autonomía a la omnipotencia retórica del discurso ni simplemente remitir su contenido de manera inmediata y mecánica a los constreñimientos impuestos por la totalidad social, sino que primero debemos comprender la singularidad histórica de ese microcosmos social que le he dado vida (y del cual deriva su autonomía) para entender cómo la estructura interna del campo se incrusta en la obra a la manera de una huella objetiva, siempre con la complicidad de los *habitus* generadores que los productores despliegan en su práctica. Los productores culturales no *reflejan* sus condiciones materiales de existencia; las *refractan* en virtud de la normatividad interna que cada campo ha logrado instaurar y que exige forzosamente un trabajo de retraducción inevitablemente configurado por la posición ocupada en dicho espacio.

El campo es un concepto que nos recuerda que no podemos atisbar la totalidad del espacio social de un solo golpe, de una sola mirada, sino que es necesario introducir mediaciones concretas que nos permitan reconstruir de manera muy cuidadosa la lógica específica de cada universo social, particularmente aquellos que han logrado desgajarse de las sanciones directas de los poderes políticos, religiosos y económicos¹³⁵. La autonomía de los campos,

¹³⁵ El análisis del espacio social en su totalidad, pretensión inherente a todo análisis materialista, no puede ser realizado satisfactoriamente vehiculizando mecánicamente conceptos totalizantes (“Modernidad”, “Dialéctica de la ilustración”, “Racionalidad instrumental”, “Imperio”, “La sociedad postindustrial”, “Metafísica de la presencia”) que se limiten a subsumir los hechos sociales en una historia de gran formato que expresa monótonamente un único tema (el olvido del ser, la

evidentemente, nunca es absoluta; pero para entender el impacto que pueden llegar a tener las potencias externas es necesario captar la refracción fijada por la configuración de ese prisma que es el campo y que actúa como una verdadera alquimia que traduce lo exterior en lo interior, como cuando la realidad física de la velocidad es convertida por el discurso matemático en una derivada, como cuando al antisemitismo moderado de Martin Heidegger se sublima en una sistemática confrontación con el kantismo o como cuando la lucha de clases es transfigurada en las aulas escolares a través de la categorías del juicio profesoral (Vázquez, F. pp. 2002: pp.130).

3) En continuidad directa con el punto anterior, uno de los elementos más interesantes de la propuesta de Bourdieu es que el análisis del espacio social en términos de campo se desarrolla parejamente con una *Economía de los bienes simbólicos* abiertamente pluralista que busca sacar a la luz todo el entramado simbólico que gobierna las prácticas sociales al interior de los campos de producción cultural en las economías capitalistas. Esto nos permite dos cosas: 1) acabar de una vez por todas con la ideología romántica del desinterés y del compromiso libre al poner de manifiesto la lógica específica de la producción y

represión logocéntrica de la escritura, la dominación de la razón instrumental, etc.), sino que debe ser examinado mediante la sistemática excavación de aquellas homologías estructurales que subyacen a cada uno de los campos en cuestión, lo que exige un trabajo empírico sumamente cuidadoso que nos obliga a ir más allá de esas causalidades sencillas, “ídolos de teatro” que funcionan como “refugios de la ignorancia” (Spinoza). Lois Pinto lo dice así: “Pero también hay que admitir que entre esos espacios puedan existir posibilidades de circulación, de pasaje, de reconversión, cuyos grados puedan, por lo demás, ser especificados... Pero la necesidad de captar la forma de la totalidad no es contradictoria con la idea preconcebida de considerar los movimientos a partir de los puntos de vista parciales que tienen los agentes, puesto que si las estrategias individuales y colectivas tienen efectos que se propagan sobre el conjunto del sistema, en ningún caso podría decirse que tales efectos son reductibles a un proyecto intencional” (Pinto, L. 2002: pp. 176).

circulación de los bienes culturales. 2) Extraer los principios generales del funcionamiento de los bienes simbólicos que no se gobiernan en lo absoluto según la ley del interés económico, entendido como la maximización del beneficio monetario contable.

Por el contrario, la característica más idiosincrática de la economía de los bienes simbólicos se manifiesta en el carácter dual de sus prácticas que, por un lado, efectúan una negación explícita del interés económico (pensemos en el obsequio, el despilfarro de la fiesta o de la ofrenda) y, por otro, son capaces de reconvertir el capital económico en capital social (alianzas), simbólico (reconocimiento) y cultural (títulos de nobleza) que, ante ciertas situaciones históricas y en ciertos escenarios, tienen mucho mayor peso específico que la mera renta económica. Este análisis no sólo nos permite develar la implicancia social, los intereses, los intercambios y las transacciones específicas de los campos de producción cultural que los intelectuales, a veces violentamente, se esfuerzan por silenciar y mantener en estado de *doxa*, sino que nos permite atisbar las relaciones de conflicto y dominación ahí donde menos se las espera, en los mundos donde se pregona la gratuidad del desinterés y que un análisis estrictamente económico es incapaz de explicitar.

Ahora bien, esto no conduce a una visión catastrófica y cínica del mundo intelectual como en esas lecturas cutres y vulgares del lema foucaultiano saber/poder. Por el contrario, lo anterior, al poner de manifiesto las relaciones de fuerza intrínsecas a todo imperativo de universalidad, nos obliga a plantear la pregunta siempre necesaria de cuáles son las condiciones sociales de posibilidad de la virtud intelectual y qué tipo de condiciones históricas deberán cumplirse para que los universales éticos y políticos puedan materializarse de manera efectiva y no queden monopolizados y subordinados a los intereses particulares de las fracciones culturalmente privilegiadas. Para fomentar una política que trabaje por el acceso universal a los imperativos universales de la razón, el primer requisito no

es construir una teoría que, de manera intelectualista, hipostatiza las relaciones de comunicación o de contrato desgajándola de las relaciones de poder y de las condiciones sociales y económicas en las que funciona, como hacen Apel y Habermas. Habría que estimular lo que Bourdieu designa como una *Realpolitik* de la razón, interviniendo para reducir la desigualdad en las condiciones materiales de existencia que excluye del acceso efectivo al universal e incentivando material y simbólicamente aquellos comportamientos que promuevan intereses universalizables (como el civismo, la solidaridad o la honestidad política y administrativa) (Vázquez, F. 1999: pp. 211).

4) El concepto de *violencia simbólica* que aquí desarrollamos brevemente tiene una veta de investigación sumamente promisoría. Es un lugar común en el discurso filosófico contemporáneo, particularmente en aquellos planteamientos que siguen el derrotero abierto por Althusser y Foucault, tematizar el tema del poder y de la violencia echando mano de metáforas que se encargan de describir el funcionamiento de las estructuras de dominación a través de un proceso calculado de programación disciplinaria en donde los sujetos son domesticados y normalizados mediante una miríada de coacciones externas. Contrariando esta imagen, lo que el planteamiento de Bourdieu va a poner sobre la mesa es que las estructuras de dominación no se dejan reducir ni a una mera interpelación discursiva ejercida por un “aparato ideológico de estado”, ni al trabajo de persuasión y fabricación activa, con miras al consenso, que la teoría de la hegemonía desarrollada por Gramsci enfatiza. Los agentes sociales no son una tabula rasa que funcione como un recipiente totalmente pasivo a la elusiva dinámica del poder. Antes que eso, la dominación simbólica sólo se ejerce a través de la complicidad práctica del dominado que ha incorporado la dominación como una segunda naturaleza y mediante el reconocimiento infraconsciente que éste le otorga a la dominación que él mismo sufre.

Esta concordancia casi mágica entre los esquemas de percepción y las estructuras objetivas del mundo no se efectúa ni por una abdicación consciente de la libertad, ni por una mera servidumbre voluntaria, tampoco es el resultado de una eficacia mecánica motivada por una forma de adoctrinamiento explícito¹³⁶; la violencia simbólica no se localiza en el ámbito de la representación ni del discurso, sino en la opacidad de las disposiciones corporales y es la complicidad originaria entre los *habitus* y el espacio objetivo lo que instaura la sumisión inmediata al mundo social¹³⁷. El carácter tácito y prediscursivo de esta forma de dominación nos permite escapar al mito de la “toma de conciencia” y captar las contradicciones performativas de las prácticas al poner de manifiesto que la mera reconversión intelectual, puesta hoy al día bajo el lema falsamente radical de la “desujetación” y la “resignificación”, es incapaz de neutralizar toda la inercia de los efectos de dominación, como lo constatan la duplicidad de las prácticas de numerosos

¹³⁶ Francisco Vázquez García explica de manera muy pertinente la diferencia que media entre el concepto de violencia simbólica y el planteamiento foucaultiano en torno a la *gubernamentalidad*: “Pero el sesgo escolástico o intelectualista no ha desaparecido por completo de la filosofía política de Foucault cuando, al utilizar el modelo de la “gubernamentalidad” afronta el ejercicio del poder como si se tratara de “programas”, de “cálculos” de acción destinados a conducir la conducta de los otros. Bourdieu en cambio subraya que, si bien la dominación simbólica puede realizarse eventualmente a través de intervenciones planeadas, su lógica cotidiana consiste más bien en un proceso tácito de construcción del cuerpo, como sucede en el modelado de *habitus* masculinos o femeninos, “efecto automático y sin agente de un orden físico y social completamente organizado según el principio de división androcéntrica”. La violencia simbólica es esa violencia muda e inerte de las cosas que, al ser incorporada a través de un acostumbamiento casi insensible y convertida en disposición, aparece desconocida como tal violencia” (Vázquez, G. 2002: pp. 159).

¹³⁷ Como señalamos previamente, uno de los casos paradigmáticos de esta forma de complicidad prereflexiva entre dominantes y dominados es el reconocimiento que las clases más desfavorecidas en capital cultural le otorgan a los juicios profesoriales al asumir la ideología meritocrática de la institución escolar. De ese modo, los dominados reconocen como legítima su propia exclusión al momento de asumir la ideología del don y de la inteligencia como un criterio válido de evaluación y reclutamiento.

agentes sociales que enarbolan un discurso radicalmente crítico y en su vida cotidiana no dejan de reproducir las particiones más convencionales¹³⁸. En todo caso, no basta por tanto con modificar el discurso o las representaciones vigentes, no basta con negar verbalmente dicotomías valorativas haciendo pasar la moralidad por política; es necesario que esta mutación coincida con una transformación de las condiciones materiales de vida, de las estructuras sociales objetivas en las que se engendran los *habitus*¹³⁹ (Vázquez, F. 2002: pp. 156).

¹³⁸ Según los intérpretes más excelsos y autorizados, éste fue justamente uno de los principales obstáculos que la teoría de la ideología desarrollada por Althusser no fue capaz de resolver satisfactoriamente: “Consideramos que este vacío teórico es el síntoma de un verdadero problema que se le presenta a la teoría de la ideología: pensar el concepto de la estricta articulación entre ideas y prácticas o, si no se quiere andar por la vía de una teoría de las ideas, pensar el concepto o los conceptos que justifiquen la supresión de la noción de idea como noción central de la teoría en cuestión. Muestra del callejón sin salida teórico en el que se colocó Althusser al plantear estas cuestiones es la naturaleza casi circular de su caracterización de la ideología (Aguilar, M. 1984: pp. 36).

¹³⁹ Por lo tanto, la teoría de la violencia simbólica también se aleja de las visiones voluntaristas del sexo que tienden a reducir los efectos de la dominación masculina a una mera construcción discursiva. En su célebre texto sobre *La dominación masculina*, Bourdieu señala que para sustraer los efectos de la dominación masculina no basta con “resignificar” las oposiciones cognitivas sedimentadas en el lenguaje, sino que es necesario transformar, ante todo, las oposiciones inscritas en la objetividad del espacio social de donde los insultos y las categorías androcéntricas sacan su fuerza y no a la inversa. Por lo tanto, el problema de la dominación masculina exige un trabajo de lectura doble: 1) reconocer la arbitrariedad cultural que jerarquiza a lo masculino sobre lo femenino; 2) despejar todas las invariantes transhistóricas responsables de que el orden masculino se imponga de época en época a pesar de su arbitrariedad histórica. Por ello, afirma Bourdieu que una verdadera política de transformación histórica “obliga finalmente y sobre todo a descubrir la vanidad de los estentóreos llamamientos de los filósofos «posmodernos» a la «superación de los dualismos»; estos dualismos, profundamente arraigados en las cosas (las estructuras) y en los cuerpos, no han nacido de un mero efecto de dominación verbal y no pueden ser abolidos por un acto de magia performativa; los sexos no son meros “roles” que pueden interpretarse a capricho (a la manera de las *drag queens*), pues están inscritos en los cuerpos y en un universo de donde sacan

su fuerza. El orden de los sexos es lo que sustenta la eficacia performativa de las palabras -y muy especialmente de los insultos-, así como lo que se resiste a las redefiniciones falsamente revolucionarias del voluntarismo subversivo” (Bourdieu, P. 2000: pp. 127).

Bibliografía

Textos de Pierre Bourdieu

- Bourdieu, Pierre. *Los Estudiantes y la Cultura*, Barcelona, Labor, 1967.
- , *El Oficio de Sociólogo*, Madrid, México, Siglo XXI, 1976.
- , *La Reproducción, Elementos para una Teoría del Sistema de Enseñanza*, Barcelona, Laia, 1977.
- , *Fotografía: Un Arte Intermedio*, México, Editorial Nueva Imagen, 1979.
- , *Campo del Poder y Campo Intelectual*, Buenos Aires, Folios Ediciones, 1983.
- , *¿Qué significa hablar? La Economía de los Intercambios Lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985.
- , *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*, Madrid, Taurus, 1988.
- , *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo, 1990.
- , *El Sentido Práctico*, Madrid, Taurus, 1990.
- , *La Ontología Política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991.
- , *Las Reglas del Arte. Génesis y Estructura del Campo Literario*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- , *Sobre la Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- , *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- , *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*, México, SigloXXI, 1997.
- , *Cuestiones de Sociología*, México, Grijalbo, 1999.
- , *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- , *Intelectuales, Política y Poder*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999.
- , *Contra Fuegos*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- , *La miseria del mundo*. Buenos Aires. FCE. 1999.
- , *Cosas Dichas*, Buenos Aires, Barcelona, Gedisa, 2000.
- , *La Dominación Masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

- , *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.
- , *Contrafuegos 2*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- , *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama. Barcelona. 2003.
- , *Autoanálisis de un sociólogo*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- , *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires. SigloXXI. 2006.
- , *Homo Academicus*, Buenos Aires, SigloXXI, 2008.
- , *El sociólogo y el historiador*, Abada Editores, Madrid, 2010.
- , *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, SigloXXI, 2012.
- , *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Prometeo, Buenos Aires, 2012.
- , *Nobleza de estado: educación de élite y espíritu de cuerpo*, Buenos Aires, SigloXXI, 2014.
- , *Sobre el Estado*, Barcelona, Anagrama, 2015.
- , *Intervenciones políticas, Un sociólogo en la barricada*, Buenos Aires, SigloXXI, 2015.

Textos especializados sobre Pierre Bourdieu

- Alonso, Luis Enrique, Criado, Enrique Martín, y Pestaña, José Luis (eds.) *Pierre Bourdieu: las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos, 2004.
- Baranger, Denise, *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Posadas, 2012.
- Bouveresse, Jacques, *Sabio y político*, Editorial Hiru Hondarribia, Barcelona. 2010.
- Gutiérrez, Alicia, *Pierre Bourdieu: las prácticas sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.
- Jiménez, Isabel (coord.), *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra*. México, UNAM. 2005.

- Moreno, P., José Luis, "Qué nos enseña el capital cultural para pensar el capital erótico", *Educ. Soc., Campinas*, v. 36, No. 130, pp. 161-179, jan.-mar., 2015.
- Nordamann, Charlotte, *Bourdieu/Ranciere. La política: entre sociología y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Pinto, Louis, *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, Buenos Aires, SigloXXI. 2002.
- Sapiro, Gisèle y Pinto, Louis (comps.), *Bourdieu, sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Vista. 2005.
- Shusterman, Richard (Ed.), *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Pub, 1999.
- Vázquez, G., Francisco, "Historicidad de la razón y teoría social: entre Foucault y Bourdieu", *Revista Mexicana de Sociología*, v. 61, No. 2, pp. 189-212, Apr-Jun., 1999.
- , *La sociología como crítica de la razón*, España, Montesinos. 2012.
- , *Otra voz, otras razones*, Universidad de Cádiz, España. 2001.
- Vázquez, G., Francisco y Moreno, P., José Luis (comps.), *Pierre Bourdieu y la filosofía*, Montesinos, España, 2006.

Textos de otros autores

- Aguilar, Mariflor, *Teoría de la ideología*, México, UNAM, 1984.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits*, vol. 2, Gallimard, París, 2005.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, SigloXXI, 2008.
- Merleau Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1963.
- Merleau Ponty, Maurice, *La fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ediciones 62, 1980.
- VV. AA., *Análisis de M. Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.
- VV. AA., *El lugar de la filosofía, Formas de razón contemporánea*, Barcelona, Tusquets Editores, 2001.
- Vernat, Jean Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1992.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, 2003.

Zizek, Slavoj (comp.), *Ideología: Un mapa de la cuestión*, México, FCE, 2002.