

R. i2332161

CHRISTIANE CHAUVIRÉ

Profesora de filosofía en París-I-Panteón-Sorbona

OLIVIER FONTAINE

Profesor de filosofía en el liceo
Aristide-Briand d'Évreux

**EL VOCABULARIO
DE BOURDIEU**

Traducción de Víctor Goldstein

 **ATUEL**



Chauvirè, Christiane

El vocabulario de Bourdieu / Christiane Chauvirè y Olivier Fontaine. - 1a ed. - Buenos Aires : Atuel, 2008.

112 p. ; 19x12 cm.

Traducido por: Victor Goldstein

ISBN 978-987-1155-51-4

1. Ensayo Frances. I. Fontaine, Olivier II. Goldstein, Victor, trad.

III. Título

CDD 844

Colección **NUEVA SERIE**

Dirigida por Germán García

Composición y armado: [estudio dos] comunicación visual.

Diseño de Tapa: [estudio dos] comunicación visual.

Corrección: Raquel Villagra

“Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d’Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d’Action Culturelle de l’Ambassade de France en Argentine.”

“Esta obra, editada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina”.

© Ellipses Édition-Marketing, 2003, France.

Le vocabulaire de Bourdieu. Christiane Chauvirè / Olivier Fontaine

© 2008

ATUEL

Pichincha 1901 4° A. Buenos Aires, Argentina

Tel/fax: 4305-1141

www.editorialatuel.com.ar / info@editorialatuel.com.ar

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

ISBN: 978-987-1155-51-4

Este vocabulario debería permitir la lectura de Bourdieu (1930-2002) como un formidable filósofo, y no solamente como el gran sociólogo que fue. En efecto, las partes más teóricas de su obra constituyen un diálogo, a menudo en situación de ruptura, con las grandes filosofías del pasado, en particular del siglo xx, al tiempo que se esfuerza por superar la “ilusión escolástica” que deforma el pensamiento de los filósofos. Por lo demás, los préstamos de conceptos filosóficos con frecuencia van a la par en Bourdieu con desplazamientos significativos, rara vez se trata de una simple apropiación. Su formación fenomenológica fue determinante: en su abordaje anti-intelectualista del cuerpo y de su relación con el mundo se reconoce la huella de Merleau-Ponty. Su visión del mundo social, y especialmente de la violencia simbólica, es deudora tanto de Pascal, a quien cita frecuentemente (véase *Meditaciones pascalianas*, una obra de filosofía pura), como de Marx; su epistemología de la sociología se inspira en Leibniz; su concepción del lenguaje, en Austin y Wittgenstein. Su visión de la razón en la historia evoca a Hegel, su crítica del

gusto artístico se opone frontalmente a Kant, su abordaje de la libertad reacciona ante el de Sartre. Uno de sus libros más críticos está consagrado a Heidegger. Pero la abundancia de las influencias y referencias filosóficas en su obra no debe ocultar el carácter verdaderamente personal y cimentado de su filosofía, contenida en una densa red de conceptos (sentido práctico, habitus, juego, campo, reproducción, *illusio*, violencia simbólica, capital, distinción, etc.), que constituyen un sistema.

Los autores agradecen a Emmanuel Bourdieu, cuyo libro Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action (París, Seuil, 1998) ha sido una fuente invaluable.

Acción

* Esencial en el pensamiento de Bourdieu, del que es una de sus nociones clave, el concepto de práctica remite a una filosofía disposicional de la acción construida sobre la base de una pequeña cantidad de conceptos fundamentales (*habitus* —estructuras estructurantes—, *campo* —estructuras estructuradas—, *capital*): “con mayor frecuencia nuestras acciones tienen por principio el sentido práctico que el cálculo racional” o un acto interior de “enfoco intencional”, o incluso una “relación intencional” con el otro. Para una amplia clase de casos, los comportamientos de los agentes sociales son por lo general la expresión no reflexiva de disposiciones, de capacidades, de habitus, adquiridos en y para un campo de prácticas (o un conjunto de campos en relación). “Lo que implica que la acción estudiada por el sociólogo no es ni «puramente reactiva», según la expresión de Weber, ni puramente consciente y calculada. A través de las estructuras cognitivas y motivadoras que pone en juego (y que siempre dependen, por una parte, del campo, actuando como campo de fuerzas formadoras, del cual es el producto), el habitus contribuye a determinar las cosas que hay que hacer o no, las urgencias, etc., que desencadenan la acción.” (MP, 176) Esta teoría disposicional de la acción pone de manifiesto la naturaleza práctica del conocimiento generalmente movilizado por los agentes en sus actos, y la lógica específica de ese conocimiento hecha cuerpo. Así son repudiadas cierta cantidad de nociones (motivación, actor, cálculo...) y de oposiciones (consciente/inconsciente, individuo/

sociedad, interesado/desinteresado...) que estructuran una mayoría de reflexiones eruditas sobre la acción (por ejemplo la oposición escolástica entre *determinismo* y *libertad*: "... si se puede decir que él [el agente] se determina, en la medida en que construye la situación que lo determina, está probado que no escogió el principio de su elección, es decir, su habitus, y que los esquemas de construcción que aplica al mundo fueron a su vez construidos por el mundo" (MP, 177).

Los agentes no actúan sin razón, pero esta verificación no obliga a decir que son racionales o a imputarles razones, conscientes o inconscientes, que guíen lo que hacen: "pueden ser razonables sin ser racionales" (RP, 150). La racionalidad de los comportamientos tiene más que ver con la razón práctica que con la razón teórica, y los resortes de las acciones de los agentes encuentran su fuente en otra parte que en procesos de cálculo: en la confrontación ajustada entre un sistema de disposiciones adquirido y un fragmento del espacio social, lugar de adquisición y de despliegue de tales disposiciones: "El principio de la acción, pues, no es ni un sujeto que se enfrentaría al mundo como a un objeto en una relación de puro conocimiento ni tampoco un «medio» que ejercería sobre el agente una forma de causalidad mecánica; no está ni en el fin material o simbólico de la acción ni en las coerciones del campo. Reside en la complicidad 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 de mecanismos (los del espacio social o de los campos), y la historia encarnada en los cuerpos, en forma de habitus, complicidad que funda

una relación de participación casi mágica entre esas dos realizaciones de la historia" (MP, 179).

** Las teorías de la acción racional consideran a la acción como surgida de una deliberación voluntaria del agente que, sobre la base de las finalidades que se propone, de un conocimiento y una evaluación de las diferentes posibilidades y coerciones que se presentan para alcanzar a éstas, efectuaría un cálculo de las posibilidades y los beneficios. Estas teorías tienen un doble defecto: padecen el error epistemocéntrico que consiste en poner al principio de las acciones un modelo teórico forzosamente sesgado, por ser construido por un investigador que mantiene una relación "escolástica" con el mundo, y un finalismo igualmente compartido por los análisis de la acción de las filosofías del sujeto: los comportamientos de los agentes habrían surgido de una actividad racional "sin exterior", vale decir, sin condiciones históricas y sociales (véase MP, 189-190 y 259-261). Este tipo de explicación de la acción como reflexiva o deliberada se opone a una explicación de la acción como resultante del efecto mecánico de coerciones externas, en ocasiones entre los mismos autores, que paradójicamente se deslizan de una a otra: "Si el deslizamiento de una a otra de esas posiciones opuestas es tan fácil, es porque el determinismo mecánico externo, por las causas, y el determinismo intelectual, por las razones —del «interés bien comprendido»—, se unen y se confunden" (MP, 167). En consecuencia, hay que volver a explicar la acción y la agentividad en términos de factores sociales y de habitus, sin caer no obstante en una visión determinista: "Contra una y otra teoría, hay que plantear que los agentes sociales están dotados de

habitus, inscritos en los cuerpos por las experiencias pasadas: estos sistemas de esquemas de percepción, de apreciación y de acción permiten operar actos de conocimiento práctico, fundados en la localización y el reconocimiento de los *stimuli* condicionales y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, y engendrar, sin una posición explícita de fines ni un cálculo racional de los medios, estrategias adaptadas e incesantemente renovadas, pero en los límites de las coerciones estructurales de las que son el producto, y que los definen” (MP, 166).

*** Allí donde la referencia a reglas (formalizadas o no, generales o particulares) encuentra sus límites, se despliegan las estrategias prácticas del habitus, es decir, una lógica específica de la dimensión práctica (por ejemplo en el caso de las estrategias matrimoniales, o de las estrategias de reproducción; y esto en “ruptura evidente con el léxico estructuralista de la regla y la teoría de la acción como ejecución que vehiculizaba”, MP, 78). Las estrategias puestas en ejecución por los agentes implican “anticipaciones prácticas de las tendencias inmanentes del campo” (tendencias que jamás son explicitadas en forma de reglas o de normas de acción), ya que la sensibilidad del agente a las sollicitaciones del contexto son función de su posición y de su *ethos* social (MP, 252): “De hecho, las estrategias no son respuestas abstractas a una situación abstracta, tal como un estado del mercado de trabajo o una tasa de beneficio medio; se definen respecto de las sollicitaciones, inscritas en el mismo mundo, en la forma de índices positivos o negativos que no se dirigen a cualquiera pero no son «parlantes» (por oposición a todo lo que «no les dice nada») sino para agentes caracterizados por la posesión

de cierto capital y de cierto habitus” (MP, 261-262). La noción de estrategia, pues, no debe tomarse en un sentido subjetivista e intelectualista (R, 104).

Agente

* La noción de agente social apunta a superar las oposiciones tradicionales (individuo/sociedad, subjetivo/objetivo, individualismo/holismo, liberalismo/socialismo...), y las antinomias a las que conducen debido a concepciones mentalistas de las relaciones de la persona con el mundo, con los otros seres humanos o consigo misma. Estas concepciones (psicológicas, filosóficas, sociológicas, etc.) fundan los actos y las palabras del agente sobre procesos interiores, mentales (cálculo, enfoque intencional, acto de conciencia, deliberación, etc.) concebidos como independientes de toda influencia externa, ocultando de tal modo las condiciones sociales que permiten que el sujeto se construya y sea lo que es. El problema de la concepción del agente como objeto de estudio de las ciencias del hombre (“La cuestión del sujeto resulta planteada por la existencia misma de ciencias que toman por objeto lo que se acostumbra a llamar el «sujeto», ese objeto para quien hay objetos”, MP, 155) encuentra en Bourdieu su solución en el concepto de agentividad. Al caracterizar el yo como el punto de unión de coerciones objetivas (el campo) y de determinaciones subjetivas (las estrategias elaboradas por el agente en función de su *habitus*, y cuyos fines tienden a coincidir con los fines inmanentes al campo), la noción de agente pone claramente de manifiesto la presencia de lo

social (de disposiciones supra-individuales) en el corazón mismo de los pensamientos y los comportamientos más íntimos y más conscientes: “Esto implica que el agente nunca es completamente el sujeto de sus prácticas: a través de las disposiciones y la creencia que están en el principio del compromiso en el juego, todos los presupuestos constitutivos de la axiomática práctica del campo (la *doxa* epistémica, por ejemplo) se introducen hasta en las intenciones en apariencia más lúcidas” (MP, 166). Hasta lo mental es social.

** El sujeto no es un “imperio en un imperio”, cuya naturaleza sólo se fundaría en sí misma, sino un agente social, cuya trayectoria social a través de campos históricamente constituidos dotó de disposiciones (primarias y específicas), a partir de las cuales forja las diferentes modalidades de su actitud para con el mundo, social y físico, que lo rodea. “El «yo» que comprende prácticamente el espacio físico y el espacio social (sujeto del verbo comprender, no es necesariamente un «sujeto» en el sentido de las filosofías de la conciencia, sino más bien un habitus, un sistema de disposiciones) está comprendido, en un sentido muy distinto, vale decir, englobado, inscrito, implicado en ese espacio: aquí ocupa una posición, de la que se sabe (por el análisis estadístico de las correlaciones empíricas) que está regularmente asociada a tomas de posición (opiniones, representaciones, juicios, etc.) sobre el mundo físico y el mundo social” (MP, 157).

*** En *La distinción*, Bourdieu lleva a su incandescencia la verificación de la travesía del “sujeto” por lo social, dirigiendo la investigación sociológica sobre “la génesis histórica y social del gusto estético”, una de las cosas

generalmente consideradas como lo que hay “de más personal en la personalidad de cada uno” (Accardo/Corcuff, 135) (para sacar las mismas conclusiones, el sociólogo habría podido llevar su análisis sobre otros actos percibidos como eminentemente subjetivos: el suicidio —Durkheim—; la interiorización de la fe, la oración —Mauss— o la elección del cónyuge). Así, los gustos y las aversiones de cualquiera son deudores de su trayectoria social y de su posición en un momento determinado. En esto funcionan como un marcador social que etiqueta y hace pública la pertenencia social del agente a un grupo (obreros, pequeño burgueses, gran burguesía, nuevos ricos, etc.) que se *distingue* por cierta homogeneidad de los juicios estéticos, positivos o negativos, y por eso mismo es estigmatizado, *distinguido*, de, y por, los otros agentes y grupos que poseen otro estilo de vida (véase SB, 74-76; y el gráfico que superpone “Espacio de las posiciones sociales y Espacio de los estilos de vida” en D, 140-141). Esta doble dinámica de la inclusión y la exclusión, fruto de las luchas simbólicas por la discriminación de los buenos y malos gustos, es sustentada por la imposición de una jerarquía legítima de los valores (de los estilos de vida, de las estéticas) de las diferentes secciones de la clase dominante (ya que los agentes y los grupos dominados tienen tendencia a la autodepreciación y a excluirse de la esfera de las competencias, respecto del estilo dominante visto, planteado e impuesto como legítimo).

Esta “crítica social del juicio” (puesta en entredicho por las conclusiones kantianas) pone de manifiesto una verificación radical: los agentes sociales (“clasificadores clasificados por sus clasificaciones [y] que se distinguen

por las distinciones que operan”, D) son tanto menos los sujetos de sus actos (estéticos, políticos, morales...) y de sus pensamientos cuanto que son lo que su posición en el espacio social (y el recorrido que siguieron y padecieron para acceder a ello) los hace ser (siendo siempre posible una evolución, por razones estructurales, debido a los frecuentes defasajes entre *posición* y *disposición*).

Campo

* Surgido de un largo proceso de diferenciación, el mundo social moderno se descompone en una multitud de microcosmos, los *campos*, cada uno de los cuales posee desafíos, objetos e intereses específicos (campo literario, científico, político, universitario, jurídico, de las empresas, religioso, periodístico). Estas partes del espacio social son relativamente autónomas, vale decir, libres de establecer sus propias reglas, escapando a las influencias heteronómicas de otros campos sociales (por ejemplo algunos criterios económicos o políticos para los campos universitario o científico). “El proceso de diferenciación del mundo social que conduce a la existencia de campos autónomos concierne a la vez el ser y el conocer: al diferenciarse, el mundo social produce la diferenciación de los modos de conocimiento del mundo; a cada uno de los campos corresponde un punto de vista fundamental sobre el mundo que *crea* su objeto propio y que encuentra en sí mismo el principio de comprensión y de explicación conveniente a dicho objeto” (MP, 119).

En un momento determinado del tiempo, en una aprehensión horizontal, los campos se presentan como “espacios estructurados de posiciones”, las de los agentes que trabajan en esos “campos de fuerza”, “cuyas propiedades dependen de su posición en esos espacios y que pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes (en parte determinadas por ellas)”. La estructura del campo corresponde a un “estado de la relación de fuerza entre los agentes o las instituciones comprometidas en la lucha” por la posición hegemónica en el campo: se trata de adquirir el monopolio de la autoridad en cuanto ella otorga el poder (por la violencia legítima propia del campo) de modificar o de conservar la distribución del capital específico a ese espacio (diplomas, conocimientos, estilo de vida, dinero, contactos, adquisiciones profesionales, capacidad oratoria, origen social, presentación de sí, o cualquier otro elemento valorizado por el campo). Heredada de las luchas anteriores, esta distribución *es* en un sentido la estructura del campo (QS, 113-114). Los campos son “mercados para capitales específicos” (SB, 86) en los cuales los agentes piensan y actúan en función de, por y para sus recursos propios en las diferentes variedades de capital.

Los agentes son lo que los hace ser socialmente su posición en un campo. En efecto, su admisión en el campo, en el juego (para retomar una de las analogías favoritas de Bourdieu), se hace sobre la base de los criterios reconocidos por éste (la posesión de las diferentes formas de capital que son los desafíos, las finalidades del campo) y, por otra parte, en función de la inscripción en ellos en forma de *disposiciones* (debido al aprendizaje o

a la simple práctica regular) de una manera de ser requerida por la dinámica propia del campo. “La lógica específica de un campo se instituye en el estado incorporado en la forma de un habitus, o más precisamente, de un sentido del juego...” (MP, 23). El interés y los intereses del campo no son percibidos y vividos como pertinentes, hasta vitales, sino por los agentes “dotados del habitus que implica el conocimiento y el reconocimiento de las leyes immanentes del juego, de los desafíos, etc.” (QS, *ibid.*), es decir, por aquellos que hacen suyos, porque están dispuestos a ello, los objetivos del campo. “Cada campo se caracteriza por la prosecución de un fin específico, apto para favorecer inversiones igualmente absolutas en todos aquellos (y solamente aquellos) que poseen las disposiciones requeridas” (MP, 22).

** Los campos sociales, pues, tal y como los definió Bourdieu, no son estructuras fijas, aunque su funcionamiento responda a leyes generales de los campos que el sociólogo intente poner de manifiesto. La estructura de un campo es el producto de la historia de ese campo, vale decir, de “la historia de las posiciones constitutivas de ese campo y de las disposiciones que favorecen” (MP, 120). En otros términos, el campo a cada momento está caracterizado por las *relaciones de fuerza* surgidas de las luchas intestinas que son el fruto de las diferentes estrategias movilizadas por los actores: ya sea para defender la orientación del campo y la posición que ésta les confiere (defensa de “la ortodoxia”), o para tratar de subvertir el orden establecido (la *doxa*, la opinión común del campo) con el objeto de modificar el ordenamiento del capital específico al campo (subversión, herejía, las más de las ve-

ces inducida por y para los dominados del campo, en particular los recién llegados).

Bourdieu no necesita apelar a un hipotético rasgo invariante de la naturaleza humana, como el egoísmo, para explicar el carácter agonístico de los campos. Las luchas perpetuas cuyo teatro son los campos se desprenden, lógicamente, tanto de la competencia que nace automáticamente de la investidura de los individuos en el juego, como de la estructura misma del campo, “es decir, de la estructura de distribución (desigual) de las diferentes especies de capital, que, al engendrar la rareza de ciertas posiciones y los beneficios correspondientes, favorece las estrategias que apuntan a destruir esta rareza, por la apropiación de las posiciones raras, o a conservarla, por la defensa de tales posiciones” (MP, 219).

*** El campo, pues, impone “una visión, una división” del mundo a aquellos que son parte interesada y están involucrados en su juego y sus desafíos.* “Cada campo es la institucionalización de un punto de vista en las cosas y en los habitus. El habitus específico, que se impone a los recién llegados como un derecho de entrada, no es otra cosa que un modo de pensamiento específico (un *eidós*), principio de una construcción específica de la realidad, fundado en una creencia prerreflexiva en el valor indiscutido de los instrumentos de construcción y de los objetos así contruidos (un *ethos*)” (MP, 120). La lógica de un campo, la jerarquización de los intereses y la discriminación de los objetos pertinentes instituidos, funcionan así como el trasfondo impensado de las prácticas de los agentes: forman lo implícito que está en el fundamento mismo de todas sus acciones, colaboraciones, y, paradójicamente, de todos

los conflictos y desacuerdos. "Se olvida que la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre lo que merece que se luche y que está reprimido en el eso-es-evidente, dejado en el estado de *doxa*; es decir, todo cuanto constituye el mismo campo, el juego, los desafíos, todos los presupuestos que se aceptan tácitamente, sin siquiera saberlo, por el hecho de jugar, de entrar en el juego." (QS, 115) (piénsese en las observaciones de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, 241-242, y en *Sobre la certeza*, acerca del trasfondo de acuerdo *no negociado*, presente lógicamente en toda producción simbólica y toda comprensión, y en el partido que sacó John Searle, inspirándose en estos dos autores, de esa idea de trasfondo en *La construcción de la realidad social*). Más allá de sus luchas por el acceso a las posiciones dominantes en el campo y sus desacuerdos, en ocasiones profundos, los agentes de un mismo campo, los "jugadores", están ligados por una "complicidad objetiva que es subyacente a todos los antagonismos"; semejante complicidad los pone a todos de acuerdo, *a priori*, y de manera, las más de las veces, inconsciente, con los valores fundamentales que estructuran el campo (sobre todo las oposiciones duales fundadoras del campo que organizan las "tomas de posición": por ejemplo, la oposición izquierda/derecha en el campo político, o aquella entre una concepción epistemológica y un abordaje estético-literario en el campo filosófico).

La "teoría general de los campos" proyectada por Bourdieu suministraría una descripción del espacio social en sus múltiples dimensiones (y no ya en función de la imposición arbitraria de un solo punto de vista, económico o

político por ejemplo, que, al imponer una visión, desnaturaliza su objeto o apunta a ocultar la violencia (simbólica) que le hace padecer). El trabajo sociológico dibuja así una topología social, un corte horizontal del mundo social, que no adquiere sentido sino a la luz de su dimensión vertical, histórica (la historia de cada campo y de las posiciones que lo constituyen). Esta topología revela la fuerte diferenciación del espacio social moderno, agregación de micro-universos autónomos.

Capital

* Si el capital en el sentido de capital económico como posesión de riquezas materiales o financieras es realmente un elemento importante de la formación social, de las relaciones sociales, en la medida en que opone potencialmente los guarnecidos a los desguarnecidos, otras especies de capital desempeñan un papel igualmente importante en la dinámica social. Contra una visión demasiado economicista, Bourdieu extiende a esas otras formas de capital el análisis marxista que funda las relaciones sociales, y las luchas de las que son el producto, sobre la posesión/desposesión de riquezas (en el sentido estrecho).

El *capital cultural* está constituido por un conjunto de bienes simbólicos que remiten: por un lado, a los conocimientos adquiridos que se presentan "en el estado incorporado" bajo la forma de disposiciones duraderas del organismo" (ser competente en tal o cual campo del saber, ser cultivado, tener un buen dominio del lenguaje, de la retórica, conocer y reconocerse en el mundo social y sus códigos...);

por otro lado, a realizaciones materiales, capital en el *estado objetivado*, patrimonio de bienes culturales (cuadros, libros, diccionarios, instrumentos, máquinas...); y por último, el capital cultural puede encarnarse socialmente en el *estado institucionalizado* por títulos, diplomas, éxito en el concurso, etc., que objetivan el reconocimiento de competencias por la sociedad; sociedad (o, con más frecuencia, Estado) que hace público este reconocimiento, lo instituye, y a menudo le da un estatuto (docente, profesor, magistrado, empleado de la función pública...). El capital cultural no se adquiere, ni se hereda, sin esfuerzos personales; requiere por parte del agente un largo trabajo continuo y sostenido de aprendizaje y de aculturación con el objeto de "incorporárselo", hacerlo suyo, hacerlo de sí, en la medida en que transforma el ser social del agente: "El capital cultural es un haber devenido ser, una propiedad hecha cuerpo, devenida parte integrante de la «persona», un habitus" (SB, 92-93). La adquisición del capital cultural requiere *tiempo* y, por tanto, los medios materiales, esencialmente financieros, para deslindar ese tiempo (*skholé*); en esto, el capital cultural está estrechamente correlacionado con el capital económico, del que, de alguna manera, es una conversión (como puede convertirse una divisa en otra). La noción de capital cultural permite en particular hacer inteligible "la desigualdad de los desempeños escolares de los niños surgidos de las diferentes clases sociales remitiendo el 'éxito escolar', vale decir, los beneficios específicos que los niños de las diferentes clases y fracciones de clase pueden obtener en el mercado escolar, a la distribución del capital cultural entre las clases y las fracciones de clase" (SB, 91). Así el sistema

escolar ratifica, hasta acentúa, las desigualdades culturales de los alumnos (función del capital cultural familiar): el acento está puesto en los mecanismos de herencia y de reproducción de las posiciones dominantes (las que más movilizan las diferentes especies de capital).

El *capital social* representa el conjunto de los contactos, relaciones, conocimientos, amistades, obligaciones (acreencias o deudas simbólicas), que da al agente un mayor o menor "espesor" social, un poder de acción y de reacción más o menos importante, en función de la calidad y la cantidad de sus conexiones, de sus lazos con otros individuos, cuyo perfil en términos de capital, bajo sus diferentes formas, presenta una fuerte similitud u homología con el del agente. "El capital social es el conjunto de los recursos actuales o potenciales que están ligados con la posesión de una *red duradera de relaciones* más o menos institucionalizadas de interconocimiento e interreconocimiento; o, en otros términos, con la *pertenencia a un grupo*, como conjunto de agentes no solamente dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos), sino también unidos por *lazos* permanentes y útiles" (SB, 94). Estrechamente ligado con los capitales económico y cultural propios y con los del otro, el capital social de un agente es lo que garantiza su reconocimiento y tiende a ser una suerte de multiplicador de su potencia por un efecto de agregación simbólica (como si las riquezas materiales y simbólicas de los agentes de connivencia se adiccionaran virtualmente). La red de relaciones es el producto de "estrategias de inversión social" que el agente, conscientemente o no, despliega para crear, reforzar,



mantener, acompañar, reactivar, lazos de los que en cualquier momento puede tener la esperanza de extraer “beneficios materiales o simbólicos”; en esto se ve ayudado por cantidad de prácticas instituidas (veladas, recepciones, inauguraciones, escuelas selectas, actividades deportivas de alta gama, rallies, seminarios, congresos...) “que apuntan a favorecer los intercambios legítimos y a excluir los ilegítimos” y a poner así en contacto a los agentes, que, debido a su capital y a su posición, tienen el mayor interés de estar en contacto.

El *capital simbólico*, “producto de la transfiguración de una relación de fuerza en relación de sentido”, designa el efecto de violencia inmaterial de las otras formas de capital sobre las conciencias, es una suerte de significación perlocutoria de los otros modos de capitalización: el orden social, su o sus jerarquías y las relaciones de dominación que se desprenden, parece natural o evidente a los protagonistas cuyo habitus responde a las mismas estructuras. “Toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grados) a funcionar como capital simbólico (de manera que tal vez, en última instancia, valdría más hablar de efectos simbólicos del capital) cuando obtiene un reconocimiento explícito o práctico, el de un habitus estructurado según las mismas estructuras que el espacio donde se engendró” (MP, 285). Estas transmutaciones de las especies de capital en efectos simbólicos encuentran un ejemplo prototípico en el caso del “gran apellido” (de una “gran familia”), patronímico que condensa simbólicamente todas las propiedades materiales e inmateriales acumuladas, heredadas, y cuyos portadores son buscados, y se buscan, precisamente

en virtud del poder de sus “virtudes” simbólicas. También puede observarse que algunos campos (religioso, artístico, político, universitario...) tienen por finalidad la producción de bienes simbólicos específicos (aunque siempre potencialmente convertibles).

** La noción polimórfica de capital forjada por Bourdieu permite construir un modo de representación más en condiciones de revelar la estructura, el sistema de relaciones y de dependencias, de todo universo social. Así, en lugar de la imagen piramidal generalmente propuesta, la sociedad debe ser concebida como un espacio de varias dimensiones, como un “espacio de diferencias”, diferencias entre la forma y el volumen global en capital que definen posiciones ocupadas por tales o cuales agentes. La comprensión de la lógica de los efectos simbólicos de posiciones y de recursos se obtiene por el recurso a una “economía de los bienes simbólicos” (entre las cuales la economía económica no es más que una de sus dimensiones) que da cuenta de las estrategias de acumulación, de reproducción y de reconversión de las diferentes especies de capital por un individuo (véase MP, Nota 1) con el objeto de mejorar o de conservar su posición en el espacio social (enriquecimiento o transformación tanto más fáciles en la medida en que el agente ocupe una posición dominante, y por tanto, un capital ya consecuente que le abre numerosas posibilidades; y tanto más difíciles para los más desprovistos de capital, los dominados; hasta inexistentes en el caso de los “hombres sin porvenir”: desocupados de larga data, sin domicilio fijo, sin papeles, etc.) (véase MP, capítulo 6). “El capital bajo sus diferentes especies es un conjunto de derechos preferentes sobre el futuro; garantiza a algunos

el monopolio de ciertos posibles sin embargo oficialmente garantizados a todos (como el derecho a la educación)" (MP, 267).

*** El capital simbólico, fruto del reconocimiento por terceros de la legitimidad de la posición de quien es su poseedor, y por tanto de su dominación, por eso mismo revela la dependencia de éste frente a la mirada de ese tercero (piénsese en Hegel: el amo necesita ser reconocido por el esclavo...). Esta ambigüedad del capital simbólico, que otorga un poder de dominación dependiente del dominado, hunde sus raíces en un hecho antropológico: el dominante debe su poder al simple reconocimiento de aquel que reconoció su dominación como legítima. En consecuencia, la dominación en este caso depende del reconocimiento del capital simbólico: "El capital simbólico asegura formas de dominación que implican la dependencia respecto de aquellos a quienes permite dominar: en efecto, no existe sino en y por la estima, el reconocimiento, la creencia, el crédito, la confianza de los otros, y sólo puede perpetuarse mientras logre que se crea en su existencia" (MP, 200).

Clase

* La problemática de la clase es la de un instrumento de análisis teórico construido por el sociólogo, ya que el principio de clasificación puesto en obra tiene un papel explicativo y predictivo, y no solamente descriptivo, como en "las buenas taxonomías de las ciencias naturales" (RP, 25). Esta clase teórica, construida de manera tan homogénea

como es posible, se opone a la clase real, grupo movilizado, es decir, constituido como tal en la realidad (*ibid.*), y cuya existencia es un desafío de luchas.

** Bourdieu se cuida de cosificar a las clases sociales; basándose, como a menudo, en la oposición sustancia/relación tomada de Cassirer, propone una concepción relacional y no sustancial de las clases, que, por tanto, no son clases en el sentido de Marx (la clase como "grupo movilizado con miras a objetivos comunes y en particular contra otra clase", RP, 26). La proximidad en el espacio social engendra una clase probable, no siempre una clase real. Marx es criticado por su "efecto de teoría", su pasaje "de la existencia en teoría a la existencia en práctica" (*ibid.*, 27), por no haber visto que una clase no es una realidad mientras no es "conocida y reconocida", movilizada. En un sentido "las clases sociales no existen", "lo que existe es un espacio social, un espacio de las diferencias" (*ibid.*, 28) donde las clases existen virtualmente, como "algo que hay que hacer".

Bourdieu revoca la conciencia de clase en el sentido de Marx, a la que prefiere el sentido de su propio lugar en el espacio social, "un conocimiento práctico que no se conoce" y que se expresa en forma de un sentido de los límites que testimonian "la incorporación de la necesidad del mundo social" ("no es para nosotros") (MP, 221). Este sentido de su propio lugar no excluye ninguna forma de resistencia, pero "permanece expuesto al desvío simbólico" por portavoces que transforman esa visión práctica en representación con carácter político (*ibid.*).

*** Según Bourdieu, las clases reales son el producto de clasificaciones y sobre todo el desenlace de la "lucha

de las clasificaciones” como lucha simbólica, política, para imponer una visión del mundo social, una manera de construirlo (RP, 27). Siempre hay más diferencias y distinciones que homogeneidad en el seno mismo de las clases. De hecho, el espacio social es la “realidad primera y última, puesto que él gobierna... las representaciones que los agentes sociales pueden tener de ello” (RP, 28-29). La sociología de Bourdieu es más un pensamiento de la distinción y de los principios de distinción y de clasificación que un pensamiento de las clases reales.

Comprensión y explicación sociológicas

* Bourdieu rechaza la oposición clásica entre explicar y comprender. El sociólogo se propone “establecer principios de explicación y de comprensión universales, válidos para cualquier «sujeto», inclusive, evidentemente, para aquel que los enuncia...” (MP, 156), esto por medio de la *objetivación* propia del trabajo sociológico (que pasa por el momento propiamente teórico de “construcción del objeto” de la investigación). Esta objetivación, cuantitativa (método estadístico, búsqueda de correlaciones...) o cualitativa (encuestas, entrevistas...), puede desembocar, debido a la inclusión del punto de vista del agente en el del sociólogo, en una “objetivación participante” (sobre este último abordaje, véase MM, “comprender”, 903-939). Por lo general, la objetivación y las interpretaciones que de allí se desprenden son el fruto de los dos abordajes combinados (*La distinción* ofrece una notable ilustración de esto).

La comprensión de los fenómenos sociales, de un agente o de un grupo de agentes, pasa así por el análisis objetivo de las posiciones y tomas de posiciones de los individuos (los que son tributarios de la lógica del campo en el que se establecen). “Esto implica darse una *comprensión genérica y genética* de lo que él [el agente] es, fundada en el dominio (teórico o práctico) de las condiciones sociales de las que es el producto: dominio de las condiciones de existencia y de los mecanismos sociales cuyos efectos se ejercen sobre el conjunto de la categoría de la que forma parte (la de los escolares, de los obreros calificados, de los magistrados, etc.) y dominio de los condicionamientos inseparablemente psíquicos y sociales asociados a su posición y a su trayectoria particulares en el espacio social” (MM, 910). Así, Bourdieu recusa la partición entre dos tipos de ciencias (las de la naturaleza y las del espíritu, o de la cultura) que daría lugar a resultados de un género diferente: uno explicativo (que movilizaría leyes y causas), el otro comprensivo (que apelaría a la intuición, la interpretación, la empatía...). La explicación sociológica, la descripción de la posición del agente, es a su vez comprensión de éste, de su punto de vista: “Contra la vieja distinción diltheiana, hay que plantear que *comprender y explicar son indisociables*” (MM, 910).

Esta comprensión, no obstante, no puede reducirse a la acumulación de los diferentes “puntos de vista” de los agentes: “También hay que confrontar [esos puntos de vista] como lo son en la realidad” y hacer aparecer así “el enfrentamiento sin concesión ni compromiso posible de puntos de vista incompatibles, por tener igualmente un fundamento racional social” (MM, 9). La comprensión del

mundo social nace así de esa aprehensión racional “de la pluralidad de las perspectivas correspondientes a la pluralidad de los puntos de vista coexistentes y en ocasiones directamente concurrentes” (*ibid.*, 10). No obstante, a despecho de ese perspectivismo, la realidad social no debe concebirse como el fruto de las relaciones de interioridad a interioridad de sujetos interactuantes, sino como una realidad propiamente social, un espacio geométrico de varias dimensiones, cuyas intersecciones en diferentes coordenadas son otros tantos puntos de vista sobre esta realidad (véase MM, 10). “El sociólogo no puede ignorar que lo propio de su punto de vista es ser un punto de vista sobre un punto de vista. No puede reproducir el punto de vista de su objeto, y constituirlo como tal, resituándolo en el espacio social, sino a partir de ese punto de vista muy singular (y, en un sentido, muy privilegiado) donde hay que ubicarse para estar en condiciones de tomar (en pensamiento) todos los puntos de vista posibles. Y sólo en la medida en que es capaz de objetivarse a sí mismo puede, quedándose en el lugar que le es inexorablemente asignado en el mundo social, dirigirse en pensamiento al lugar donde se encuentra ubicado su objeto (que es también, por lo menos en cierta medida, un *alter ego*) y tomar así su punto de vista, vale decir, comprender que si estuviera, como se dice, en su lugar, sería y pensaría sin duda como él” (MM, 925).

** Comprender, pero ¿con qué objeto? Aunque llevar a la conciencia los mecanismos que producen la dominación y la violencia simbólica no disuelve sus efectos o no otorga necesariamente los medios para anularlos (cambiando los principios de distribución del campo, por ejemplo), los

beneficios de la comprensión de las necesidades del mundo social (beneficios que Bourdieu concibe de manera espinoziana) son, paradójicamente, pensables en términos de grados de libertad accesibles a los agentes sociales (por ejemplo, para ciertos agentes, poder “imputar su sufrimiento a causas sociales y... sentirse así disculpados”): “... contrariamente a las apariencias, es elevando el grado de necesidad percibida y dando un mejor conocimiento de las leyes del mundo social como la ciencia social da la mayor libertad. Todo progreso en el conocimiento de la necesidad es un progreso en la libertad *posible*. La manifestación de las leyes que suponen el dejar hacer (es decir, la aceptación inconsciente de las condiciones de realización de los efectos previstos) extiende el campo de la libertad” (QS, 44-45). Contra toda “naturalización” de la sociedad, vista en tal o cual configuración, por coercitiva que sea, como un dato inmutable, Bourdieu sostiene que el conocimiento objetivo de la “formación social” como conjunto de necesidades *históricamente* formadas es un factor de liberación y un potencial vector de reformas: “... lo que el mundo social hizo, el mundo social, armado de ese saber, puede deshacerlo” (MM, 944).

Si el sociólogo, en el mejor de los casos, expone esta comprensión liberadora de las necesidades sociales en la esfera pública (publicaciones) o la propone a los tomadores de decisiones (administraciones, asociaciones, empresas, etc., que a menudo no saben demasiado cómo explotarlo o, sabiendo su pertinencia, se prohíben explotarlo), el sociólogo, como profesional de la explicitación, puede y debe ofrecerla a los mismos agentes para ayudarlos “a entregar su verdad o, mejor aún, a librarse de su verdad”.* Verdadero

partero social, el sociólogo puede ayudar en un trabajo de comprensión y conocimiento de sí (“comprender el mundo que me comprende”, dice Pascal, citado por Bourdieu, añadiendo el mundo social al mundo físico), a aquellos que lo necesitan (los dominados) y que están desarmados en cuanto a la comprensión de su situación, alejados como están de los campos que posibilitan esta comprensión ilustrada (podría agregarse también a aquellos dominantes que *muy a pesar de ellos* ejercen una violencia simbólica para con los no tan bien “clasificados”) (véase MM). Y esto tanto más, como lo subraya Bourdieu, cuanto que, al apelar siempre los medios de dominación a “recursos y justificaciones técnicas y racionales”, los dominados “siempre deberán servirse más de la razón para defenderse contra formas cada vez más racionalizadas de dominación (pienso por ejemplo en el uso político de los sondeos como instrumento de demagogia racional)” (MP, 99). La toma de conciencia que procura la explicación sociológica no implica tanto la estigmatización de personas (por la dominación que ejercen, o por lo patético de su situación, hasta todavía por la incongruencia de tal o cual reacción de unos y otros) como la denuncia a través de ellas de *estructuras sociales* opresivas, no igualitarias, anómicas o incoherentes. Aquí Bourdieu pone de manifiesto, como línea de conducta de la encuesta sociológica, el precepto espinosiano: “No deplorar, no reír, no detestar, sino comprender”.

*** La empresa sociológica de objetivación, sin embargo, suscita cantidad de resistencias, hasta de denegaciones colectivas (incluso en los ámbitos científicos donde “[el sociólogo] al tratar de saber y hacer saber lo que el universo del saber no quiere saber, en particular sobre sí mismo, asu-

me el riesgo de mostrarse como el que da el soplo” (MP, 14). Resistencias individuales que, ante todo, remiten a las dificultades de los agentes para asumir en todas sus consecuencias la objetivación de sí; verdad que ellos presenten pero que pueden rechazar en provecho de la *illusio* cotidiana, incómoda pero tranquilizadora por cotidiana, común, y que mantiene en buenas condiciones la “economía psíquica” habitual del agente: “... los juegos de la *self deception*, que permiten perpetuar la ilusión sobre sí, y salvaguardar una forma tolerable, o soportable, de «verdad subjetiva» contra las evocaciones a las realidades y al realismo, y a menudo con la complicidad de la institución (ésta —por ejemplo la universidad, sin embargo tan enamorada de las clasificaciones y las jerarquías— ofrece siempre al amor propio satisfacciones compensatorias y premios consuelo aptos para embarullar la percepción de sí y de los otros)” (MP, 226). Resistencias y denegaciones colectivas son luego movilizadas por grupos instituidos: ya sea debido a la dominación que ejercen y cuya explicación sociológica pone de manifiesto los fundamentos arbitrarios y la violencia simbólica que esta dominación ejerce para imponerse como legítima (“... las defensas que los individuos oponen al descubrimiento de su verdad no son nada ante sistemas de defensa colectivos que se ponen en marcha para ocultar los mecanismos más fundamentales del orden social, tales como los que rigen la economía de los intercambios simbólicos”, *ibid.*); ya por la índole *escolástica* de la posición (del campo) que es la suya, vale decir, de su propensión irreprimible a percibirse, y a proyectar ese modo de percepción de sí sobre los otros agentes, como constituidos de sujetos libres de cualquier determinación social y que encuentran

exclusivamente en ellos mismos los principios de toda acción o pensamiento (filosofías de la conciencia, hermenéuticas, semiologías estructuralistas..., que padecen de lo que Bourdieu califica de “epistemocentrismo escolástico”; véase MP, 64-68).

Contra las oposiciones (subjetivo/objetivo, individuo/sociedad...) —consideradas estériles— de la *razón escolástica*, contra las denuncias teñidas de oscurantismo de una supuesta “hegemonía totalitaria de la razón científica”, y contra las ocultaciones y disimulos de los resortes de la dominación por aquellos mismos que favorecen esta dominación y su ignorancia, Bourdieu opone las herramientas metodológicas, científicas, de la explicación comprensiva sociológica, armas capaces de abrir el campo de los posibles y de desembocar sobre acciones políticas que apuntan a modificar, reformar, reorientar las *estructuras sociales*: “... la ciencia no tiene nada que hacer con la alternativa entre la desmesura totalizadora de un racionalismo dogmático y la dimisión esteta de un irracionalismo nihilista; ella se satisface con verdades parciales y provisionales que puede conquistar contra la visión común y contra la *doxa* intelectual y que están en condiciones de procurar los únicos medios racionales de utilizar a pleno los márgenes de maniobra dejados a la libertad, vale decir, a la acción política” (MM, 944).

Cuerpo

* Hay en Bourdieu toda una filosofía del cuerpo, por un lado tomada de Merleau-Ponty, pero que llega también

a Pascal y su análisis, en el famoso texto sobre la apuesta, del adiestramiento del “autómata” que está en nosotros y del “embrutecimiento” a su juicio necesario al no creyente que decidió creer (véase la “coerción por cuerpo”, MP, 201). Según Bourdieu, Pascal “no deja de evocar que el orden social no es más que el orden de los cuerpos” (*ibid.*). Las coerciones sociales, tanto simbólicas como físicas, se ejercen y se inscriben ante todo sobre los cuerpos. Los dominados interiorizan su inferioridad social incorporándola, en forma de torpeza corporal y de timidez (*ibid.*). La violencia simbólica misma, por ejemplo la del discurso performativo que se ejerce sin el intermediario de ninguna coerción física, a menudo se expresa en el destinatario por el hecho de sentirse incómodo corporalmente.

** Del mismo modo, la identidad sexual moldea la relación con el cuerpo propio, las actitudes, el proceder, los gestos de cortesía (véase en SP, el cap. 4, pág. 116 y sigs., sobre el ejemplo cabila). En DM, Bourdieu describe no sólo la incorporación de la dominación masculina (pág. 28), al hablar de “somatización de las relaciones sociales de dominación” (pág. 29), sino también su legitimación: la fuerza de la sociodicea masculina viene de que “ella legitima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que a su vez es una construcción social naturalizada”. Al ser androcéntrica, la visión del mundo dominante instaura a su antojo clasificaciones sociales, diferencias, y una distribución de los roles, a partir de diferencias corporales ciertamente reales, pero que en este caso no son más que pretextos para un refuerzo artificial de la distinción de los géneros, para una construcción de la “feminidad”, para una justificación en términos de naturaleza de la dominación masculina.

*** Lo social trata al cuerpo como “recordatorio” (MP, 169), y el cuerpo se convierte a su vez en un operador práctico de diferenciación, siendo depositario de los “esquemas de percepción y de apreciación en los cuales un grupo deposita sus estructuras fundamentales” (SP, 122). Nuestro cuerpo socializado es el verdadero portador o agente del conocimiento práctico del mundo —en ausencia del sujeto trascendental—; Bourdieu habla de “conocimiento por cuerpo”: “El mundo es comprensible, inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo, gracias a sus sentidos y a su cerebro, tiene la capacidad de estar presente en el exterior de sí mismo, en el mundo, y de ser impresionado y duraderamente modificado por él, habiendo estado largamente desde el origen expuesto a sus regularidades. Al haber adquirido por ello un sistema de disposiciones acorde a tales regularidades, resulta inclinado y apto para anticiparlas prácticamente en conductas que comprometen un *conocimiento por cuerpo* que garantiza una comprensión del mundo totalmente diferente del acto intencional de desciframiento consciente que por lo general se pone bajo la idea de comprensión”, (MP, 16). En una veta bastante merlopontiana, Bourdieu sostiene todavía, contra las doctrinas intelectualistas, o las filosofías de la conciencia, que no tenemos un cuerpo, sino que somos nuestro cuerpo: “lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee, como un saber que uno puede mantener ante sí, sino algo que se es” (SP, 123). En cierto modo, lo social transforma el cuerpo en instrumento del destino.

Determinismo

* A menudo se atribuyó a Bourdieu una visión determinista, “espinoziana”, del mundo social, y en particular, inclusive el habitus y la posición en el campo social como lo que encierra a los agentes en un destino. Y muy cierto es que Bourdieu subrayó fuertemente, en sus análisis de la reproducción, sobre todo, los “efectos de destino” que el sistema escolar, por ejemplo, ejerce sobre los adolescentes (RP, 49), los efectos de la selección por la escuela, verdadero “demonio de Maxwell” (RP, 40), y presentó en *La miseria del mundo* algunas trayectorias sociales individuales como un estrechamiento casi ineluctable de los posibles. La miseria social que quiere describir Bourdieu sobre todo en este libro a través de los relatos de vida no es por fuerza o no solamente una “miseria de condición” (la pobreza), sino una “miseria de posición”, en la cual las aspiraciones legítimas de los individuos tropiezan incesantemente con coerciones que les escapan; y esto con la esperanza de que el análisis de esta miseria tendrá una función liberadora: “lo que el mundo social hizo, el mundo social, armado de ese saber, puede deshacerlo...”

** Otros elementos de su teoría de lo social pueden evocar la tesis espinoziana de la libertad como simple ignorancia de las causas que nos determinan: la atribución a los agentes de un desconocimiento de lo que está realmente en el principio de sus prácticas, la crítica de la libertad sartriana y de la teoría de la acción racional (“somos ya empíricos en las 3/4 partes de nuestras acciones”, decía ya Leibniz), la denuncia de la ceguera escolástica, de *la illusio*

de los agentes implicados en un campo y que se han “tomado en el juego”, de la invisibilidad de la violencia simbólica padecida por ellos, tanto más insidiosa cuanto que a menudo tiene las apariencias de la legitimidad. En casos de este tipo, hay realmente ceguera sobre lo que nos coacciona, por tanto ilusión de libertad, pero la sumisión también puede convertirse en resistencia, pese a “la extraordinaria inercia que resulta de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos” (MP, 206).

*** De hecho, según Bourdieu, el habitus predispone a los agentes sin determinarlos, no es una causa en el sentido de Spinoza, y la teoría del habitus no implica más que una categoría de acciones, intermediarias entre las acciones mecánicas y las acciones intencionales, acciones que “economizan” cálculo y reflexión. Bourdieu no niega la existencia de otras modalidades, libres, de la acción, como la acción reflexiva o el cálculo racional (R, 107), simplemente no es el objeto de su estudio. Que su sociología involucre una categoría de hechos más sometidos a los “determinismos” sociales que otros regímenes de acción no debe hacer olvidar que, lejos de determinar rígidamente las prácticas, el habitus no es sino tendencial o disposicional, no siendo eficiente a menos que se reúnan ciertas condiciones, en situaciones determinadas, en la estructura de un campo, etc. Precisamente porque sólo se interesa en una categoría de acciones, no en todas, Bourdieu en ocasiones se ve llevado, en sus textos más “duros”, a afirmar la irreversibilidad del condicionamiento por el habitus como proceso de incorporación de lo social (R, 109). Sin embargo el habitus, comparado con la competencia chomskiana justamente por su capacidad creadora,

supuestamente no debe impedir la innovación y la improvisación en las prácticas; por el contrario, simplemente orienta las conductas, que así siguen siendo plásticas, dejando un espacio de juego, una libertad —por cierto limitada— a los agentes: lejos de ser rígida como la lógica teórica, la lógica práctica es una lógica de lo flexible (CD, 96). En principio, un sistema de las disposiciones permanece abierto, pero hay sistemas más cerrados que otros, como el sistema escolar. Si por tanto Bourdieu concede un enorme peso al condicionamiento social, a la dominación, y a la violencia simbólica, y si la tonalidad de conjunto de su obra es pesimista, no se puede hablar a su respecto de un determinismo a la Zola. Mucho más, para nuestro autor, “el orden social se ubica entre dos límites: por un lado, el determinismo radical, logicista o fisicalista, que no deja ningún sitio a lo «incierto»; por el otro, la indeterminación total, credo, fustigada por Hegel con el nombre de «ateísmo del mundo moral», de aquellos que, en nombre de la distinción cartesiana de lo físico y lo mental, niegan al mundo social la necesidad que conceden al mundo natural” (MP, 254). El mundo del que se ocupa Bourdieu se ubica entre la anomia y el determinismo.

Finalmente, se reprochó a Bourdieu su “fijismo”, pero una vez más puede responderse que al no tener por objeto de estudio el cambio social, sino más bien las zonas de inercia de la sociedad, no se ve por qué tendría que dar cuenta del cambio; ya que lo esencial es que su sociología disposicional no prohíba el cambio, que por otra parte explica parcialmente a partir de las nociones de trabajo de explicitación, de lucha y de estrategia de resistencia. Por último, la teoría bourdieusiana tiene una dimensión

diacrónica a menudo desconocida, y una concepción de la temporalidad, en parte tomada de Husserl, y expuesta sobre todo en el cap. 6 de las *Meditaciones pascalianas*.

Disposición

* “Hablar de disposiciones es simplemente tomar debida nota de una predisposición natural de los cuerpos humanos, la única, según Hume —leído por Deleuze— que una antropología rigurosa esté en derecho de presuponer, la *condicionalidad* como capacidad natural de adquirir capacidades no naturales, arbitrarias” (MP, 177). Las disposiciones son regidas por una racionalidad práctica irreductible a la razón teórica.

** La filosofía de Bourdieu se caracteriza por el frecuente recurso a conceptos disposicionales tales como *habitus*, sentido práctico, sentido del juego, creencia, disposición escolástica, *illusio*, *ethos*, *hexis*, gusto, esquemas. Los conceptos de este tipo a menudo son criticados: no aportan más explicación que las “virtudes dormitivas” de los medievales, hacen referencia a entidades misteriosas *ad hoc*, las disposiciones, y son redundantes respecto de la simple descripción de las regularidades estadísticas observadas. Sin embargo, esta crítica sólo alcanza a un disposicionalismo sustancialista y dispensa de reflexionar, como lo hicieron en particular los filósofos anglosajones, y antes de ellos Aristóteles, Hume, Husserl, Bergson, Merleau-Ponty, en diferentes versiones de la noción de disposición, algunas de las cuales son más defendibles que otras. Las disposiciones de Bourdieu no

parecen corresponder tanto a entidades o sustancias ocultas como a esquemas dinámicos y relacionales, lo que es muy diferente (así, nunca se le reprochó al “esquema dinámico” de Bergson, en ciertos aspectos comparable a las nociones de Bourdieu, el ser una entidad oculta). Un autor como Peirce, en cambio, heredero de Hume, de Alexander Bain, y tal vez de Ravaisson (autor de un tratado muy original, *De l'habitude*), defiende una metafísica de las disposiciones, por cierto ontológicamente costosa, que identifica a las disposiciones con entidades dinámicas calificadas de reales sin tener no obstante una existencia actualizada en forma permanente, con “posibilidades reales”, operantes y activas cuando se actualizan en comportamientos y fenómenos: la disposición es tendencia a actuar de tal modo en tales circunstancias; se expresa de manera simple mediante un condicionamiento irreal: “Si se hiciera tal cosa en tales circunstancias, resultarían tales consecuencias prácticas”. Así, Peirce da por adelantado un fundamento filosófico a las nociones disposicionales de Bourdieu.

*** Tras haber calificado al *habitus* de disposición generadora de comportamientos regulares que sin embargo no obedecen a reglas explícitas o a “una consideración consciente de los fines”, Bourdieu no desarrolla ninguna ontología particular de las disposiciones. Inicialmente pudo compararlas, para subrayar su papel generador, con la competencia lingüística vista por Chomsky, sin captar de inmediato que, si alguien “puso al sabio en la máquina”, realmente fue Chomsky con su noción de competencia (lo observa en RP, 225). Siendo por otra parte de naturaleza mecanicista, al tiempo que apunta a explicar la

creatividad indefinida del locutor, el disposicionalismo de Chomsky no puede ser muy comparado con el de Bourdieu. En todo caso está claro que el último Bourdieu no está de acuerdo con una versión mecanicista de las disposiciones. De hecho, el disposicionalismo de Bourdieu es igualmente eficaz contra las concepciones mecanicistas que contra las visiones intelectualistas de la práctica contra las cuales está ante todo orientado, aquellas encarnadas ~sobre todo, en la actualidad, por cierto mentalismo como filosofía del espíritu.

Puede observarse que las concepciones disposicionalistas distan de ser *ipso facto* deterministas (se reprochó a Bourdieu su visión "determinista" de lo social): las disposiciones son más o menos plásticas, ya que corresponden a tendencias que pueden ser fuertes o débiles, que inclinan sin necesitar, para retomar las palabras de Leibniz, y para actualizarse exigen la reunión de ciertas condiciones en el seno de una esfera práctica (así, la noción de habitus no se concibe separada de la noción de campo). Ahora bien, una teoría de la acción requiere poder explicar el móvil o el motor de un acto, hasta el pasaje al acto. Puede ser una creencia o una creencia-hábito. Ciertamente se puede razonar, como en ocasiones en filosofía del espíritu, en términos de creencias como representaciones mentales inertes, sin poder causal, a las que luego hay que adjuntar una eficacia causal para después explicar que el agente actúa en virtud de esta representación; pero se vuelve a caer en ese caso en una noción disposicional, la de poder causal. La noción de disposición-creencia, que utilizan, con ese nombre u otro, Peirce, James o Bourdieu, es más económica y coherente. Resulta muy trabajoso abs-

tenerse de conceptos disposicionales, y los ensayos que se hicieron para "reducirlos" a nociones que sólo se refirieran a lo actual, no siempre son convincentes. Cuando menos puede decirse que el debate permanece abierto, y hasta la epistemología de las ciencias físicas recurre hoy a nociones disposicionales.

Observemos además que la teoría del habitus sólo concierne a un conjunto de prácticas intermediarias entre las acciones mecánicas y aquellas que se desprenden de una deliberación voluntaria o que obedecen explícitamente a una regla: para dar cuenta de ello se necesita un principio eficaz de acción que puede permanecer implícito, como el habitus, individual o colectivo, y permite abstenerse de la intención o el cálculo. Además, el habitus tolera cierta libertad que por supuesto sólo se ejerce en ciertos límites, al no ser la de un calculador racional o de un sujeto sartriano libre y voluntarista.

En consecuencia, no hay motivo, como ha ocurrido en ocasiones para el concepto de habitus, de desacreditar todas las categorías de conceptos disposicionales, de los que cuesta mucho trabajo abstenerse a partir del momento en que se quiere explicar, y no simplemente describir, algunas prácticas que tienen a la vez regularidad y flexibilidad (CD, 96). Además, las disposiciones en las que se interesa Bourdieu son disposiciones adquiridas por contacto, e interiorización, con estructuras sociales: son también en nosotros la huella de la historia. Sirven para explicar, y a su vez son explicables, en el mismo marco teórico. Por último, según el propio testimonio de Bourdieu, hay muchas analogías entre el habitus y el hábito de Dewey (R, 98), una pista que merece ser explorada.

Distinción

* La distinción corresponde a una estrategia de diferenciación que se encuentra en el corazón de la vida social. Así, la burguesía posee todo un arte de distinguirse, por su “gusto”, de la ostentación o de la vulgaridad —o por lo menos consideradas como tales— de los “advenedizos”. Su relación con el arte, en particular, por la cual se diferencia de las otras capas sociales, se opera en el modo del distanciamiento, de la soltura, de la cultura discreta.

** En *La distinción*, Bourdieu emprende la tarea de deconstruir la *Crítica del juicio* de Kant y de relativizar su análisis, distorsionado por universalizante, del juicio del gusto. “Clasificadores clasificados por sus clasificaciones, los sujetos sociales se distinguen por las distinciones que operan —entre lo sabroso y lo insípido, lo bello y lo feo, lo elegante y lo afectado, lo distinguido y lo vulgar— y donde se expresa o se traiciona su posición en las clasificaciones objetivas. El análisis de las relaciones entre los sistemas de clasificación (el gusto) y las condiciones de existencia (la clase social), que ellos retraducen en una forma transfigurada en elecciones objetivamente sistemáticas (“la clase”), conduce así a una crítica social del juicio que es inseparablemente un cuadro de las clases sociales y los estilos de vida” (D, contratapa).

*** La intención misma de parecer “distinguido” basta para descalificar al agente preocupado por apropiarse de las marcas de distinción. La distinción es inculcada y garantizada por la educación burguesa, por eso “aquellos que uno considera distinguidos tienen el privilegio de no tener que inquietarse por su distinción” (D, 278), “allí don-

de la pequeña burguesía o la burguesía reciente «se excede», traicionando así su inseguridad”. En *Le laboureur et ses enfants*, Jon Elster hace un análisis similar de ciertas cualidades que no se pueden obtener a voluntad o sobre pedido, como el hecho de ser “natural”. Los análisis proustianos del esnobismo social, intelectual, artístico, prefiguran los de *La distinción*.

Dominación

* La obra de Bourdieu es una sociología de la dominación y de la denuncia de la dominación, inclusive y sobre todo allí donde a su juicio está más oculta. La oposición dominantes/dominados estructura toda su visión del mundo social. El concepto de dominación reemplaza en él el concepto marxiano de explotación, a su juicio teñido de un economicismo que él rechaza, tanto por parte de Marx como de la teoría del *Homo oeconomicus*. En algunos aspectos, puede compararse esta noción con el concepto de poder en Foucault, sobre todo en la medida en que la dominación se ejerce según Bourdieu tanto, si no más, sobre los cuerpos que sobre los espíritus (piénsese en las “técnicas disciplinarias” de Foucault, hechas para marcar y encauzar los cuerpos).

** El concepto de dominación, por otra parte, es más amplio que el de explotación, que sólo se aplica en Marx a relaciones de clases; permite pensar en particular la dominación masculina, la relación maestro/alumno en la escuela, jefe de servicio/empleados, etc. De hecho, cada campo es un espacio de dominación y de conflictos. La domina-

ción sería imposible sin la sumisión dóxica de los dominados a los dominantes, sumisión de la que en general no tienen conciencia. No obstante, los dominados pueden, pero no por el solo efecto de una toma de conciencia, como lo cree el teórico intelectualista, desarrollar estrategias de resistencia y llevar a cabo luchas. Pero el caso es que el pensamiento bourdieusiano de lo social es globalmente un pensamiento de la dominación, inclusive en su análisis de los campos eruditos, estéticos, etc., que está muy lejos de las concepciones habituales del pensamiento “puro” o de la investigación “autónoma”.

*** La dominación masculina tiene de particular que, aunque parece inscribirse en la naturaleza, no tiene el aspecto de ser una pura construcción social: pero de hecho “legitima una relación de dominación al inscribirla en una naturaleza biológica que a su vez es una construcción social naturalizada” (DM, 29), permitiendo esta naturalización entonces la sociodicea masculina, es decir, la justificación por los hombres de su dominación. Pero, una vez más, ninguna dominación se ejercería si los dominados no obraran para su dominación, sobre todo en los casos de dominación simbólica: la sumisión femenina es a la vez “espontánea y arrebatada” (RP, 204). Se ha reprochado a Bourdieu no haber dialectizado su concepción de la dominación masculina.

Doxa, *actitud dóxica*

* La *doxa* es una “fe práctica” (SP, 113), y “la experiencia dóxica del mundo” (ETP, 234) es una “experiencia pri-

mera de lo social que, como lo mostraron Husserl y Schütz, descansa en una relación de creencia inmediata que nos lleva a aceptar el mundo como evidente”, “una experiencia primera de lo social” (R, 52). Implícita por una parte, la *doxa* es constitutiva de la pertenencia a un campo, es propia de un campo, forma parte de los presupuestos de la inclusión en ese campo y constituye un marco dóxico nunca discutido que la reflexividad sociológica, armada con “todos los instrumentos de objetivación disponible”, debe poner de manifiesto (MP, 22). Cada campo (religioso, artístico, filosófico, sociológico, etc.) tiene su *doxa* propia, en ocasiones, como entre los filósofos, en forma de un “impensado inscrito en su herencia” (R, 132). Por último, está “la *doxa* genéricamente asociada a la *skholé*, al tiempo libre, que es la condición de la existencia de todos los campos eruditos” (*ibid.*). Los presupuestos que forman la *doxa* son inseparablemente cognitivos y evaluativos, y su aceptación está implicada por la misma pertenencia al campo involucrado (MP, 121), tácitamente exigida por el campo y sus productos (MP, 120). La *doxa* forma parte de la *illusio* como adhesión a los presupuestos de un campo.

** La actitud dóxica (que no carece de lazos con “la actitud natural” según Husserl, *Urdoxa* o creencia originaria) en Bourdieu como en Husserl se compone de tesis pre-reflexivas, “a-téticas”, pre-dadas, y al mismo tiempo inadecuadas en la medida que superan lo dado, implicando un carácter de anticipación, de proyección, de interpretación (que no deja de tener relación con “la armonía del mundo” en Heidegger).

*** Bourdieu, sin embargo, va más lejos que el análisis fenomenológico “tan perfectamente «neutralizado» políti-

camente" (MP, 207), porque, con la *doxa*, ya no se trata de creer solamente en la objetividad de un mundo existente en sí, sino en la naturalidad y la legitimidad de un orden social establecido: una dimensión normativa o axiológica es entonces introducida en la noción de *doxa*: "los principios más fundamentales de una arbitrariedad cultural o política (...) se imponen sobre el modo de la evidencia cegadora e inadvertida" (ETP, 300). La *doxa* nos hace vivir "el mundo social como mundo natural y evidente" (pág. 234); "el mundo social tiende a ser percibido como evidente y a ser captado, para emplear los términos de Husserl, según una *modalidad dóxica*" (CD, 155). La *doxa* bourdieusiana, pues, es todo salvo neutra política y moralmente. Por eso mismo es alienante, es una conciencia enredada. "Hay que apoyarse en los análisis fenomenológicos de la actitud natural, es decir, de la comprensión primera del mundo social como manifiesto, natural, evidente, para recordar la extraordinaria *adhesión* que el orden establecido logra obtener" (MP, 206) o "la relación de sumisión a menudo insuperable" (pág. 262) en ese orden. El develamiento de la *doxa* exige la misma *epokhé* de la actitud natural que consiste en operar la suspensión de la suspensión de la duda sobre la posibilidad de que el mundo social sea diferente que está implicada en la experiencia del mundo como evidente (pág. 207). La *doxa* de un campo forja una ortodoxia y una heterodoxia, aunque "el herético sigue siendo un creyente que predica un retorno a formas de fe más puras", prohibiendo de hecho "el cuestionamiento de los principios de la creencia, que amenazaría la existencia misma del campo" (MP, 123). Bourdieu evoca incluso la *alodoxia*, "esa forma singular

de desconocimiento... consistente en reconocerse erróneamente en una forma particular de representación y de explicitación pública de la *doxa*" (MP, 221). Por último, la *doxa*, creencia tácita y práctica anclada en el cuerpo, no tiene nada que ver con lo que comúnmente se pone bajo el concepto de ideología, que remite demasiado al lenguaje de la conciencia y de la representación: hablar de ideología, o creer que la liberación puede venir automáticamente de la simple toma de conciencia, es todavía un efecto de la ilusión escolástica de que fueron víctimas los marxistas y las feministas (MP, 205 y 211-212).

Economía de las prácticas

* Para hacer inteligibles de manera no reduccionista las acciones e interacciones de los agentes, y sobre todo los intereses y las razones que los hacen moverse, Bourdieu propone elaborar una *economía de las prácticas* que ponga de manifiesto, a través de una acepción amplia de la noción de economía, las estructuras objetivas (estructuras estructurantes) y las estructuras subjetivas (estructuras estructuradas) que orientan sus elecciones (por lo general irreflexivas, aunque racionales), y esto sin someter el análisis de las prácticas a determinaciones exteriores o interiores: "... hay una *economía de las prácticas*, vale decir, una razón inmanente a las prácticas, que no encuentra su «origen» ni en las «decisiones» de la razón como cálculo consciente ni en las determinaciones de los mecanismos exteriores y superiores a los agentes" (SP, 85). Se deslinda así de una topología de la orquestación de los habitus la

lógica intrínseca de la práctica (lógica del interés, de la investidura, y del involucramiento en los juegos y desafíos) que responde a “otros principios que las causas mecánicas o los fines conscientes”, y obedece “a una lógica económica sin obedecer a intereses estrechamente económicos” (*ibid.*). La teoría general de la economía de las prácticas caracteriza las razones (en el sentido en que se habla de la razón de una función) de las acciones de los agentes como “habitadas por una suerte de finalidad objetiva sin ser conscientemente organizadas con relación a un fin explícitamente constituido; inteligibles y coherentes sin haber surgido de una intención de coherencia y de una decisión deliberada; ajustadas al futuro sin ser el producto de un proyecto o de un plan” (*ibid.*, 86).

** El universo económico práctico, pues, está constituido de varios mundos económicos (los *campos*), cada uno de los cuales posee su racionalidad específica y reclama disposiciones (razonables) idóneas, sus “razones prácticas” (véase RP, cap. 6, *La economía de los bienes simbólicos*). Una de las dimensiones de este universo concierne a la circulación de los bienes simbólicos (cargados de significación reconocida por los agentes). Esta economía de los intercambios simbólicos (por ejemplo el de la institución del don —véase MP, 229 y sigs.—; o el mercado de los bienes simbólicos que se instaura en la entrevista sociológica —véase MM, 905—; o aquellos a los que dan lugar las producciones religiosas o culturales y su recepción) descansa en la denegación del interés y del cálculo (por ejemplo los principios del arte por el arte, o el de “nobleza obliga”...) y de manera general sobre una mala fe individual y colectiva en cuanto al supuesto valor universal del

desinterés que a primera vista caracteriza el intercambio. La economía de los bienes simbólicos, que duplica el espacio social con un espacio simbólico, restituye así en todas sus dimensiones (estructural, genética, disposicional y topológica) la producción de “productos mentales” —para retomar el título de un libro de Vincent Descombes— (políticos, religiosos, culturales...) y las luchas simbólicas (cuyo desafío principal es el reconocimiento y la legitimidad) de la que se desprende ésta: “Al aplicar, mediante una nueva ruptura, el modo de pensamiento estructuralista [...], no sólo a las obras y a las relaciones entre las obras (como el estructuralismo simbólico) sino también a las relaciones entre los productores de bienes simbólicos, puede entonces construirse, en cuanto tal, no sólo la estructura de las producciones simbólicas o, mejor, *el espacio de las tomas de posición* simbólicas en un campo de la práctica determinado (por ejemplo, los mensajes religiosos), sino también la estructura del sistema de los agentes que los producen (por ejemplo, los sacerdotes, los profetas y los brujos) o, mejor, *el espacio de las posiciones* que ocupan (lo que yo llamo el campo religioso, por ejemplo) en la competencia que los opone: uno se ofrece así el medio de comprender esas producciones simbólicas, a la vez en su función, su estructura y su génesis, sobre la base de la hipótesis, empíricamente validada, de la homología entre los dos espacios” (MP, 212).

*** Si el espacio social se encuentra bajo la dependencia de estructuras fundamentales, en particular la de la economía (en el sentido estricto), no es posible sin embargo reducir su análisis a los parámetros de “la economía económica” y erigir como norma universal de las prácticas lo

que resulta del “olvido de las condiciones económicas [en el sentido amplio] de la obediencia a las leyes del mundo económico”. “Siendo constitutiva de *la estructura* de la práctica racional, es decir, la que está mejor hecha para alcanzar al menor costo los objetivos inscritos en la lógica de cierto campo, esta economía puede definirse respecto de todo tipo de funciones, una de las cuales entre otras es la maximización del beneficio en dinero, única reconocida por el economicismo” (SP, 85).

Las prácticas propiamente económicas (producción e intercambio de los bienes materiales y los servicios, a los que habría que añadir la circulación de los bienes financieros), no son para Bourdieu más que una parte de una teoría mucho más general que concierne a la creación, la acumulación, la reproducción y la reconversión de las diferentes especies de capital, así como de su conocimiento y reconocimiento y de sus efectos en términos de legitimidad (“La teoría de las prácticas propiamente económicas es un caso particular de una teoría general de la economía de las prácticas”, SP, 209). El economicismo significa la tendencia a presentar la economía (y sus criterios) como “un dato natural y eterno” (SB, 105), precisamente cuando el análisis socio-histórico muestra en ella un simple campo, ciertamente importante, que se autonomizó, por razones múltiples, en algunas sociedades humanas; pero esto no lo legitima para imponer su hegemonía, tanto en el orden político como en el orden del conocimiento, no permitiendo además explicar una gran cantidad de prácticas (aparentemente) desinteresadas (véase *Las estructuras sociales de la economía*).

Epistemología de la sociología

* Como toda disciplina científica, la sociología tiene sus teorías, sus conceptos y sus métodos: cuadros de investigación, herramientas y procedimientos que forman la estructura lógica del conocimiento sociológico; para ser tal, este último también debe contener una dimensión empírica, fruto de la confrontación de las hipótesis teóricas y del conjunto de datos referentes al terreno social estudiado. No obstante, Bourdieu, siguiendo en esto las lecciones de Durkheim y de Bachelard, cada uno en su campo específico, insiste en la “desconfianza epistemológica” que debe mantenerse frente a la evidencia de los “hechos” (“los hechos no hablan”, decía Poincaré), y de las “prenociones” (categorías comunes), sobre todo en el caso de las ciencias del hombre que se las ven con “un objeto que habla”. Así, Bourdieu pone el acento en la etapa de la “construcción del objeto” de la encuesta sociológica. Porque lejos de dejarse imponer las categorías comunes del universo social que estudia y de verse así tomado por las apariencias primeras en detrimento del acceso al conocimiento de las estructuras sociales (estructurantes los *campos*, y estructurados los *habitus*), el sociólogo está en la obligación de cuestionar todas las evidencias del “sentido común” (representaciones adocenadas, producto de las divisiones del espacio social y de sus antagonismos, y que ocultan su génesis y su función), inclusive aquellas (presupuestos, preconstrucciones, etc.) inherentes al *campo escolástico* que es el suyo. Este cuestionamiento debe permitirle forjar un objeto teórico que someterá a prueba

de los datos de la encuesta sociológica (como por ejemplo el objeto sociológico, para uso teórico, que son las “clases sobre el papel”, grupos sociales *teóricos*, por oposición a las “clases movilizadas” que son los grupos reales, provistos de representantes, de una organización, etc.): “En efecto, cuando el sociólogo pretende sacar de los hechos la problemática y los conceptos teóricos que le permitan construir y analizar los hechos, siempre corre el riesgo de sacarlos de la boca de sus informadores. No basta con que el sociólogo se ponga a la escucha de los sujetos, registre fielmente sus palabras y sus razones, para dar cuenta de su conducta e incluso de las razones que ellos proponen”: de este modo, corre el riesgo de sustituir lisa y llanamente sus propias preconociones por las de los agentes que estudia, “o un mixto falsamente científico y falsamente objetivo de la sociología espontánea del «científico» y de la sociología espontánea de su objeto” (MS, 64).

** A estas indispensables construcciones de objetos y críticas de las preconociones (comunes o científicas), la “teoría del conocimiento de lo social” de Bourdieu añade los aportes de una “filosofía de la ciencia *relacional*” (para retomar la distinción de Cassirer entre “conceptos funcionales o relacionales” y “conceptos substanciales”), que concede la primacía a las relaciones, vale decir, a las “relaciones objetivas”, en detrimento de una concepción substancialista que presta una realidad propia, independientemente las unas de las otras, a entidades designadas por las categorías comunes (grupo, individuo, pueblo, etcétera).

Provisto de estos requisitos epistemológicos, el trabajo sociológico debe conducir a las *leyes sociales* (la de la “transmisión del capital cultural”, por ejemplo) que gobiernan “la

aparición evidente” del mundo social; leyes no eternas sino históricas, necesidades generales instituidas, *nomos* cuya eficacia depende de un estado del espacio de las distribuciones (siempre potencialmente revisable): “... la ciencia [social] debe saber que no hace otra cosa sino registrar, en forma de leyes tendenciales, la lógica que es característica de *cierto juego, en cierto momento*, y que juega en favor de aquellos que, al dominar el juego, están en condiciones de definir de hecho o de derecho las reglas del juego” (QS, 45-46).

Así, la encuesta sociológica y sus resultados son siempre tributarios del “modelo” teórico del que surgieron, forjado por el sociólogo con el objeto de hacer inteligible la realidad social y que no debe ser confundido con lo que explica (porque el “modelo de la realidad” no es la “realidad del modelo”).

*** “Toda mi empresa científica se inspira en la convicción de que no es posible captar la lógica más profunda del mundo social sino a condición de sumirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para comprenderla como «caso particular de lo posible», según las palabras de Gaston Bachelard. Es decir, como un caso particular en un universo finito de configuraciones posibles. Concretamente, esto significa que un análisis del espacio social [...] es historia comparada que se aplica al presente o antropología comparativa que se ocupa de un área cultural particular, dándose por objeto captar la invariante, la estructura, en la variante observada” (RP, 16-17). El papel concedido por Bourdieu a la noción de estructura, arquitectura inmanente al mundo social, es una herencia directa de la antropología estructural de

Lévi-Strauss, que presenta el conjunto de las prácticas humanas (rituales, religiosas, políticas, lingüísticas, etc.) como cimentadas por sistemas de términos o de elementos simbólicos que poseen una misma estructura, y de manera más general, como respondiendo a estructuras (mentales) antropológicas universales. Si Bourdieu subraya la importancia de la concepción estructuralista de los hechos simbólicos como formando un sistema (donde la coherencia de esos sistemas, y de ese modo su eficacia, permiten explicar su impacto sobre las estructuras cognitivas de los agentes), no obstante rechaza la pretensión universalista del estructuralismo, así como su carácter “intelectualista” y “mecánico” infiel a la lógica propia de la dimensión práctica (Lévi-Strauss ubica la acción ritual “del lado del álgebra” en vez de considerarla, como una gimnasia o una danza, obediente a una lógica práctica; además, el estructuralismo ve a “los dos agentes intervinientes en el don como calculadores que se dan como proyecto subjetivo hacer lo que hacen objetivamente”, en vez de analizar el don como una tentativa, fundada sobre disposiciones, para acumular capital simbólico. RP, 227; MP, 232). Crítica todavía dirigida (por ejemplo a Foucault: véase RP, 63-69) en virtud del apartamiento de las interacciones entre los diferentes campos del espacio social, en provecho de un análisis interno (por ejemplo de las obras literarias unas respecto de las otras) a la que dan lugar diferentes abordajes que reivindicaban el estructuralismo.

A ese estructuralismo historicizado que hace justicia a una lógica práctica, se añaden consideraciones tomadas de las concepciones “constructivistas” de la realidad social (fenomenología, etnometodología...), que ponen el acento

en las interacciones entre los individuos en la medida en que aquellas tejen el mundo social. No obstante, si los pensamientos y los actos de los agentes, así como sus confrontaciones, realmente se hallan en el principio de la formación social, lo están bajo “coerciones estructurales”: las estructuras de los campos y los habitus se imponen, tanto en la forma como en el contenido, a los agentes en sus interacciones, así como los vectores del orden social que son las instituciones (políticas, jurídicas, escolares...): “Los fenomenólogos, que explicitaron esta primera experiencia [del mundo como evidente], y los etnometodólogos, cuyo proyecto es describirla, no se dan los medios de dar cuenta de ella: si tienen razón en evocar, contra la visión mecanicista, que los agentes sociales construyen la realidad social, omiten plantear la cuestión de la construcción social de los principios de construcción de esta realidad que los agentes ponen en obra en este trabajo de construcción, individual y también colectivo, y de interrogarse sobre la contribución del Estado en esta construcción” (MP, 209) (sobre el “constructivismo estructuralista”, o la inversa, de Bourdieu: véase CD, 147-155).

El aparato metateórico de la sociología de Bourdieu recurre, tanto a Marx (relaciones de dominación), a Durkheim (principios metodológicos), a Cassirer (formas simbólicas), a Weber (atención al punto de vista de los agentes y sobre todo “a los productores de bienes simbólicos, sus intereses específicos y las estrategias que emplean en su lucha”: MP, 212), a Elias (procesos de civilización de las costumbres, de las pulsiones), a Bachelard (construcción del objeto), al estructuralismo, como a Wittgenstein, Austin, Ryle, Husserl, y Merleau-Ponty. Síntesis de las relaciones

complejas entre “estructuras objetivas” y “construcciones subjetivas” que Bourdieu, más allá de las alternativas escolásticas artificiales, presenta así en forma de programa: “En consecuencia, hay que remitir las diferentes especies de *worldmaking* a las condiciones económicas y sociales que las hacen posibles; es decir, superar la «filosofía de las formas simbólicas», en el sentido de Cassirer, en una *antropología diferencial de las formas simbólicas*, o, en otras palabras, prolongar el análisis durkheimiano de la génesis social de las «formas de pensamiento» por un análisis de las variaciones de las disposiciones cognitivas respecto del mundo según las condiciones sociales y las situaciones históricas” (MP, 28).

Espacio social y posición

* El concepto de espacio social permite superar las concepciones fijistas y naturalizantes del mundo social que tienden a cosificar entidades u oposiciones conceptuales de las que Bourdieu muestra que no son más que la proyección de los valores y las categorías dominantes del momento (clases, poseedores/desposeídos, pueblo...); esta cosificación favorece la ignorancia de la lógica real de la dinámica social. El modo de representación espacial de la sociedad permite considerar a ésta no como un mecanismo natural sino como un “universo de propensiones” —para retomar las palabras de Popper—, o de tendencias. El espacio social no tiene realidad en sí mismo, es un espacio de distribución, es decir, un vasto conjunto de *posiciones* jerarquizadas a través de varias dimensiones

(los campos y las especies de capital que valorizan); cada posición se caracteriza por, vale decir, no existe sino en función de las relaciones que mantiene con las otras posiciones que le están emparentadas: “... el espacio social es definido por la exclusión mutua, o la *distinción*, de las posiciones que lo constituyen, es decir, como estructura de yuxtaposición de posiciones sociales a su vez definidas [...] como posiciones en la estructura de distribución de las diferentes especies de capital” (MP, 161). Cada *posición*, por su sitio en la estructura en red, corresponde a, y determina, un conjunto de propiedades (de capital) y de capacidades prácticas (un *habitus*). “[El espacio social] es el lugar, relativamente estable, de la coexistencia de los puntos de vista, en el doble sentido de posiciones en la estructura de distribución del capital (económico, informacional, social) y de los poderes correspondientes pero también de *reacciones prácticas* a este espacio, producidas a partir de esos puntos a través de los *habitus* estructurados, e informados, doblemente por la estructura del espacio y por la estructura de los esquemas de percepción que le son aplicados” (*ibid.*, 219). El espacio social, por consiguiente, no es el resultado de la agregación de los comportamientos de individuos que se determinan exclusivamente por sí mismos (en función de su “naturaleza” o de cálculos racionales, o incluso en una pura relación de intersubjetividad con los otros individuos). Sólo una “topología social” permite dar cuenta de la situación de cada agente, de su *posición*, y de sus *tomas de posición*, cualquiera que sea su objeto, es decir, comprender sus estrategias de *distinción* y de *investidura* en función de su posición: “... esas tomas de posición [de los agentes] sobre el

mundo dependen en su contenido y su fuerza simbólica de la posición que ocupan aquellos que los producen, y sólo el *analysis situs* permite construir esos puntos de vista en cuanto tales, vale decir, en cuanto vistas parciales tomadas a partir de un punto (*situs*) en el espacio social" (*ibid.*, 218).

El espacio social moderno, conjunto de posiciones en el seno de redes diferenciadas, los campos, a su vez unidos por una verdadera "solidaridad orgánica", está así en los antípodas del espacio "mecánico" de las sociedades tradicionales, en las cuales reinan una casi indiferenciación política y social, "una *división del trabajo de dominación* reducida a un pequeño número de funciones especializadas [guerreros, sacerdotes...]" (MP, 123).

** Trabajo de dominación, porque el espacio social no es el sitio de relaciones idílicas, sino una escena conflictiva (aunque la violencia y los conflictos por lo general son de orden simbólico) coercitiva, sobre la cual el agente no se posiciona, no ocupa una posición, sino oponiéndose (incluso a regañadientes) a que otros ocupen esa posición, y a otras posiciones. "El espacio social, es decir, la estructura de las distribuciones, es a la vez el fundamento de las tomas de posición antagónicas en el espacio, o sea, en particular sobre la distribución, y un desafío de luchas y de confrontación entre los puntos de vista." Estas confrontaciones, estas "tomas de posición", tienen por objeto la conquista de los lugares dominantes en el o los campos en los cuales está involucrado el agente; se trata de obtener las posiciones que, al reclamar el más fuerte volumen en capital, son también aquellas que permiten esperar la más fuerte relación en capital, así como el poder (legiti-

mado y reconocido) sobre las posiciones dominadas, por intermedio del poder sobre la estructura del campo (por ejemplo de los capitanes de industria, de los altos funcionarios, de los miembros de los consejos profesionales, de los altos responsables políticos...).

La concepción dinámica del espacio social —estructura a la vez coercitiva y plástica— permite volver inteligible el recorrido de los agentes en sus esfuerzos (cuya densidad y frecuencia dependen del lugar, dominante o dominado, que ocupan) para progresar o evolucionar de posición en posición; y así representarse su trayectoria social o la del grupo al que pertenecen, y esto en función de la orientación, ascendente o descendente —el declive—, de su marcha. "La posición de un individuo o de un grupo en la estructura social jamás puede ser definida completamente desde un punto de vista estrictamente estático, es decir, como posición relativa (superior, media, o inferior) en una estructura específica en un momento determinado del tiempo; el punto de la trayectoria, tomado por un corte sincrónico, siempre encierra el declive del *trayecto social*: luego, so pena de dejar escapar todo lo que define concretamente la experiencia de la posición como etapa de un ascenso o un descenso, como promoción o regresión, hay que caracterizar cada punto por la diferencial de la función que expresa la curva, es decir, por toda la curva" (SB, 153-154).

A todo lo largo de su trayectoria, el agente invierte *prácticamente* su posición (o las diferentes posiciones que ocupa sucesivamente), se confunde (*hexis* corporal, disposiciones del cuerpo)* con ella; tiene de ella un conocimiento práctico (no reflexivo), que la caracteriza (*habitus*

específico), y que él también posee; él está hecho para ese sitio, porque ella está hecha para él en virtud de la “ley de correspondencia” entre las estructuras de los campos y los habitus, entre las posiciones y las disposiciones del agente. Este “sentido de su posición” que permite situarse en el espacio social, actuar y reaccionar en él, es uno de los principales vectores de la evolución en el espacio de distribución o de diferencias que es el mundo social: “Cada agente tiene un conocimiento práctico, corporal, de su posición en el espacio social, [...], un *sentido de su lugar* (actual o potencial), convertido en un *sentido de la colocación* que gobierna su experiencia del lugar ocupado, definido en forma absoluta y sobre todo relacional como rango, y las conductas que deben tenerse para tenerlo y mantenerse. [...] Es este conocimiento práctico el que orienta las intervenciones en las luchas simbólicas de la existencia cotidiana que contribuyen a la construcción del mundo social, de manera menos visible, pero igualmente eficaz, que las luchas propiamente teóricas que se desarrollan en el seno de los campos especializados, político, burocrático, jurídico y científico en particular, es decir, en el orden de las representaciones simbólicas, las más de las veces discursivas” (MP, 220-221).

*** La homología entre posiciones en campos distintos puede engendrar solidaridades entre los agentes que ocupan esos lugares. Solidaridades horizontales en el caso de agentes (o de grupos) situados en posiciones dominantes similares en sus campos respectivos (grandes empresarios y políticos surgidos de las grandes escuelas, por ejemplo), aunque por otra parte permanezcan en competencia “en el interior del campo del poder”; o solidaridades transversales entre posiciones de

dominados heterogéneos en cuanto a su situación en la distribución global de los lugares, pero igualmente desfavorecidos en sus esferas respectivas. Por ejemplo, posibles solidaridades debidas a la homología de las posiciones entre algunos “dominantes-dominados” (los agentes de los campos de producción cultural: intelectuales, universitarios, artistas, etc.), que, aunque fuertemente provistos de capital cultural, a menudo están bastante desprovistos por lo que respecta a las otras especies de capital (de donde viene su posición de “dominantes-dominados”), y los “dominados” (absolutos) en el espacio social, desprovistos, o poco menos, de todo capital. Precisamente con ayuda de tales homologías los primeros, armados (como “profesionales del trabajo de explicitación”) para formular reivindicaciones de manera simbólicamente eficaz, pueden verse llevados a convertirse en “los *portavoces* de los dominados” e instalar de tal modo “una *transferencia de capital cultural*”. Esta transferencia está en el origen de muchos movimientos revolucionarios de la época moderna, que apuntan a modificar la distribución de las posiciones en el espacio social, cambiando el peso de cada capital y/o las condiciones de adquisición de las diferentes especies de capital (por ejemplo mediante la reforma del sistema educativo).

Estado

* “Conjunto de campos de fuerza donde se desarrollan luchas que tienen por objeto (corrigiendo la famosa fórmula de Max Weber, el *monopolio de la violencia simbólica legítima*): el poder de constituir y de imponer como universal y universalmente aplicable en la competencia de una nación, es decir, en

los límites de las fronteras de un país, un conjunto común de normas coercitivas” (R, 87), sobre todo a través del derecho, la escuela, el impuesto, la burocracia, etc. Uno de los poderes mayores del Estado: “producir e imponer (en especial por la escuela) las categorías de pensamiento que aplicamos espontáneamente a cualquier cosa del mundo, y al mismo Estado” (RP, 101). Así, el Estado forja e impone no solamente su “nobleza de Estado”, sino también sus categorías de pensamiento.

** “En nuestras sociedades, el Estado contribuye en una medida determinante a la producción y la reproducción de los instrumentos de construcción de la realidad social” (MP, 209), sobre todo prescribe “todos los principios de clasificación fundamentales”, produciendo categorías cognitivas “cosificadas y naturalizadas” (*ibid.*). Esto explica “la sumisión inmediata que obtiene el orden estatal” (RP, 126): en efecto, “la evidencia de las exhortaciones del Estado no se impone tan poderosamente sino porque ha impuesto las estructuras cognitivas según las cuales es percibido” (RP, 127). En consecuencia, es un “acuerdo inmediato y tácito (opuesto en todo a un contrato explícito) lo que funda la relación de sumisión dóxica que nos ata, con todos los lazos del inconsciente, al orden establecido. El reconocimiento de la legitimidad no es, como lo cree Max Weber, un acto libre de la conciencia clara” (*ibid.*). El hecho de que el Estado, para imponerse, no tenga necesidad de la fuerza, “sino solamente de la sumisión implícita con la cual los hombres revocan sus propios sentimientos y pasiones en favor de sus dirigentes”, precisamente cuando “la fuerza siempre está del lado de los gobernados”, intrigaba ya a Hume, citado por Bourdieu (RP, 128).

*** Pensando como siempre de una manera relacional,

Bourdieu se niega a cosificar el Estado, que concretamente no es más que “un conjunto de campos burocráticos o administrativos”, donde luchan los agentes para regular una esfera particular de prácticas a través de leyes, reglamentos, medidas administrativas (R, 87). Estos campos se subdividen a su vez. “La noción de Estado sólo tiene sentido como *designación estenográfica...* de esas *relaciones objetivas* entre *posiciones* de poder... que pueden inscribirse en redes... más o menos estables (de alianza, de clientela, etc.) y manifestarse en interacciones... muy diferentes que van del conflicto abierto a la colusión más o menos disimulada” (*ibid.*). Por otra parte, se niega a sucumbir a “la ilusión universalista del análisis de esencia” a propósito del Estado, que más vale captar históricamente, describiendo su invención y su génesis, porque el Estado, como “institución instituida”, hace olvidar que ha surgido “de la larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo *natural*” (RP, 107).

Estructura

* Formado en la antropología estructural a través de la lectura de Lévi-Strauss, Bourdieu, que consagró sus primeros trabajos a la antropología de pueblos cabilas, desea distinguirse del estructuralismo que reina en los años 1950-1960, pero conservando el uso de la palabra “estructura”, a la que da un sentido modificado. Mientras que Lévi-Strauss tenía una visión sincrónica de las estructuras inconscientes subyacentes a las relaciones sociales, lo que parece abolir la historia, Bourdieu, sin duda

más cerca del estructuralismo genético de Piaget, dinamiza las estructuras. A grandes rasgos, puede identificarse con el campo lo que él llama “estructura estructurada” y con el habitus lo que él llama “estructura estructurante” (SP, 88). Vale decir, que él contextualiza e historiciza la noción estructuralista abstracta y sincrónica de estructura, instaurando una dialéctica entre lo estructurante y lo estructurado. Así, ciertas estructuras estructurantes son posibilitadas por la integración de estructuras objetivas, sociales (códigos, coerciones): el pianista no puede improvisar libremente o componer (estructura estructurante) sino sobre la base de coerciones (estructuras estructuradas) integradas durante años: hacer escalas, aprender la armonía y el contrapunto. La interiorización por los agentes de las estructuras objetivas del mundo social produce estructuras cognitivas listas para encontrar ese mismo mundo evidente; si “la percepción es construida según las estructuras de lo que es percibido”, entonces “todo parece evidente” (RP, 156).

** El modo de pensamiento estructural reivindicado por Bourdieu, sobre todo en SP, es ante todo un “modo de pensamiento *relacional* que, rompiendo con el modo de pensamiento substancialista, conduce a caracterizar todo elemento por las relaciones que lo unen con los otros en un sistema, y del que saca su sentido y su función” (SP, 11). Hasta ahí Bourdieu casi no se distingue del estructuralismo. En cambio embiste contra la división saussuriana entre lengua y habla que, a su juicio, reduce “el acto de habla a una simple ejecución” (pág. 55): este presupuesto de “todos los estructuralismos”, aplicado a la división cultura/conducta, impide “pensar la relación

entre las dos entidades de otro modo que como la del modelo y la ejecución, de la esencia y de la existencia” (*ibid.*).

Bourdieu reprocha todavía al estructuralismo de Lévi-Strauss hacer “desaparecer las condiciones de producción, de reproducción y de utilización de los objetos simbólicos en el movimiento mismo por el cual hacía aparecer su lógica inmanente” (págs. 68-69), lo que paradójicamente lo acerca a la economía neo-marginalista, culpable también ella “de ignorar las condiciones económicas y sociales” en las cuales viven “agentes históricos dotados de disposiciones duraderas” (MP, 238). Por último, viene la crítica del “inconsciente”, “esa suerte de *Deus ex machina* que es también un Dios en la máquina” (SP, 69). En efecto, bajo las relaciones sociales concretas, Lévi-Strauss postula una estructura subyacente e inconsciente, una “actividad inconsciente del espíritu”, un sistema de esquemas que se intercalan entre las infraestructuras y las superestructuras, que sólo puede ser aprehendido mediante la construcción de modelos abstractos. Para Bourdieu, preocupado por superar el estructuralismo, se trata de escapar al “realismo de la estructura” (pág. 87) sin renunciar al objetivismo, “momento necesario de la ruptura con la experiencia primera y de la construcción de las relaciones objetivas” (*ibid.*), que es el punto fuerte del estructuralismo.

*** En consecuencia, el estructuralismo cae bajo los efectos de la crítica epistemológica más frecuente que Bourdieu dirige a las teorías sociales adversas: confunde el modelo de la realidad y la realidad del modelo: “la intención propiamente «estructuralista» de construir la red de las relaciones constitutivas del sistema de las prácticas y los objetos rituales como «sistema de diferencias», cuando

uno se esfuerza por llevarlo a cabo hasta el final, tiene como efecto paradójico arruinar la ambición que allí resulta implicada: encontrar la atestiguación de la validez de esa suerte de auto-interpretación de lo real en la coherencia y la sistematicidad de la interpretación y de la realidad interpretada” (pág. 347). La estructura de Lévi-Strauss, indebidamente cosificada (pág. 87), logicizada (“panlogismo”), es un caso típico de “sabio en la máquina”. Por otra parte, a menudo Bourdieu no da la razón ni al estructuralismo ni al constructivismo (repudia el idealismo de este último; MP, 122), pero, por otra parte, no deja de sostener que las realidades sociales son objeto de una construcción permanente. Por último, Bourdieu reprochará al estructuralismo haber aniquilado el sujeto, al haber él mismo ofrecido “un medio, acaso el único, de contribuir, así no fuera más que por la conciencia de las determinaciones, a la construcción, mayormente abandonada a las fuerzas del mundo, de algo así como un sujeto” (SP, 41; fin del Prefacio). Lévi-Strauss, pero sobre todo Althusser, son culpables de “reducir la historia a un proceso sin sujeto y de sustituir simplemente el sujeto creador del subjetivismo por un autómata subyugado por las leyes muertas de una historia de la naturaleza. Esta visión emanatista que hace de la estructura, Capital o Modo de producción una entelequia que se desarrolla ella misma en un proceso de autorrealización, reduce a los agentes históricos al papel de soportes (*Träger*) de la estructura y sus acciones a simples manifestaciones epifenoménicas del poder que a la estructura le corresponde desarrollarse según sus propias leyes y determinar o sobredeterminar otras estructuras” (pág. 70). Así, Bourdieu pretende rehabilitar al sujeto (por

construir) contra la estructura, al tiempo que recurre todavía al lenguaje de la estructura, y no caer en el anti-humanismo que se les reprochó a los partidarios del estructuralismo.

Habitus

* Noción que tiene una larga prehistoria de Aristóteles a Norbert Elias, pasando por los filósofos medievales, Leibniz, Husserl y Merleau-Ponty. Bourdieu da una versión personal de ella: “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transponibles” que funcionan como “principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su objetivo sin suponer el punto de mira consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlas, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a reglas, y, siendo todo eso, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (SP, 88-89).

** Se trata del concepto central del pensamiento de Bourdieu; lastrado de una función teórica considerable, funciona en tándem con la noción de campo, y, como a menudo ocurre con los conceptos disposicionales, vale en primer lugar, en opinión del autor, por los falsos problemas que permite eliminar. Pero también está cargado de un gran peso explicativo. En efecto, los *habitus* son potencialidades objetivas, o, como diría C. S. Peirce, “posibilidades rea-

les”, que tienen tendencia a actualizarse y a operar en las prácticas y las representaciones que moldean de manera duradera. Bourdieu presenta el habitus en términos de estructura estructurante (por referencia al estructuralismo, del que no obstante quiere distinguirse) o de principio generador, por analogía con las gramáticas generativas de Chomsky. El habitus es productor de acciones, al tiempo que es, a su vez, producido por el condicionamiento histórico y social, lo que no significa totalmente determinado; engendra, de manera no mecánica, conductas objetivamente adaptadas a la lógica del campo social involucrado, y autorizadas, por tanto limitadas, por ella. Bourdieu insiste en el carácter incorporado de los habitus que inscribe en los cuerpos, gestos, posturas, ciertos aspectos del condicionamiento social, los que aparecen así como “naturales” a los agentes, que sólo los captan a través de sus habitus.

La teoría del habitus atañe a una categoría de acciones de las que no da cuenta aquélla, intelectualista, del cálculo racional: los agentes limitan espontáneamente sus opciones debido a sus habitus, sin tener que calcular para ello; las coerciones que pesan sobre sus decisiones, en particular el peso del pasado, de la historia, al estar incorporadas y naturalizadas, pasan inadvertidas; Bourdieu da el nombre de “inconsciente” a este olvido de la historia, fruto de la naturalización del condicionamiento. El habitus nos permite evolucionar “con naturalidad” (una naturalidad adquirida) en un campo determinado sin tener que reflexionar en todas nuestras conductas y proceder: el habitus “economiza” el cálculo y la reflexión. Vemos así que la noción de habitus no concierne más que a cierta

categoría de prácticas, cierto es que las más numerosas, y las más características de la vida en sociedad, aquellas que no son ni mecánicamente coaccionadas por causas externas, ni reflexivas o calculadas. Por último, el habitus no es solamente un principio de acción, suministra esquemas de clasificación y de percepción conformes con el orden social —del que no son más que su interiorización—, y se halla en el principio de las estructuras mentales o cognitivas dominantes en un campo específico. Al actuar como una segunda naturaleza, el habitus nos hace ver como naturales y evidentes rasgos de la vida social que la sociedad de hecho construyó y luego “naturalizó” para legitimarlos: por esa razón es un factor de ilusión. Podemos desprendernos (difícilmente) de nuestros habitus de clase, en particular lingüísticos (como lo testimonia en el film *My Fair Lady* el duro aprendizaje de Elisa Doolittle, pequeña vendedora de Covent Garden que debe deshacerse de su acento *cockney* y aprender a hacerse pasar por una duquesa); pero la simple “toma de conciencia” no basta (ilusión idealista) porque los habitus están inscritos en los cuerpos, se requiere un trabajo de explicitación, de gestión, de dominio de sus propias disposiciones (R, 111). Los habitus de clase tienen una duración y por tanto no son necesariamente irreversibles, la literatura abunda en ejemplos (en *En busca del tiempo perdido*, el joven Marcel debe volverse tan distinguido como los Guermantes, a quienes se ve llevado a frecuentar; en *Rojo y negro*, Julien Sorel, hijo de campesinos, aprende a ser un perfecto dandy en casa del duque de quien es secretario, pero, como ocurre a menudo en la realidad, puntuada, según palabras de Bourdieu, de “llamadas al orden”, el ambicioso es cruel-

mente castigado).

*** A menudo se le reprochó a Bourdieu el determinismo que parece ligado con la noción de habitus. Pero, a su juicio, "el habitus no es el destino que en ocasiones se ha visto en él" (R, 108). Con frecuencia subrayó el margen de "juego" tolerado por el habitus, que permite la improvisación en la acción, al tiempo que mantiene globalmente la regularidad de las conductas. También se pudo hablar de mecanicismo, a propósito de la manera en que el habitus engendra las prácticas, pero Bourdieu puntualizó que las modalidades del habitus se oponen, tanto a la necesidad mecánica como a la libertad reflexiva. El habitus preserva un margen de libertad a los agentes. Y es igualmente cierto que la integración de coerciones da también cierta libertad en un campo determinado, haciendo incluso posible la creatividad (el músico no puede componer libremente salvo que haya integrado esquemas prácticos y normas haciendo escalas, estudiando la composición). En la noción de habitus, hay más que una filosofía de las coerciones sociales y de su necesaria incorporación: hay una filosofía de las capacidades o habilidades adquiridas, frutos de una racionalidad práctica irreductible a la razón teórica.

Por último, se pudo reprochar a la noción de habitus la cantidad demasiado grande de servicios teóricos que supuestamente debe hacer al pensamiento de lo social, y su redundancia con la simple descripción de las regularidades estadísticas observadas (una crítica corrientemente dirigida a los conceptos disposicionales). Pero resulta extremadamente difícil abstenerse de conceptos disposicionales, de los que sería simplista creer que sólo remiten a virtudes dormitivas, teniendo en cuenta la abundante y seria litera-

tura anglosajona sobre el tema, cuando se quiere explicar, y no simplemente describir, las regularidades del mundo social, o la regularidad en general. Lo que evidentemente no significa que la noción de habitus resiste a todas las críticas o que es productiva en todos sus campos de aplicación. Es especialmente bienvenida en el estudio de juegos o de prácticas colectivas, donde una competencia técnica adquirida es movilizadora: los mejores ejemplos de habitus conciernen a los jugadores de un partido, cuyos desempeños ajustados suponen habitus homólogos y concertados entre ellos (como los músicos de una orquesta), y comprenden una parte de automatismo, de anticipación y de creatividad (susceptibles, según Bourdieu, de una racionalidad práctica, y no teórica).

Historicización

* El análisis sociológico procede a realizar una contextualización genealógica de las estructuras sociales y de las estructuras mentales que de allí surgieron; único medio de restituir a los agentes el proceso de construcción del mundo social tal como se les aparece (vale decir, como evidente). Este momento de historicización pone de manifiesto lo arbitrario, o sea, la ausencia de fundamento absoluto, de los diferentes modos de dominación simbólico y de sus efectos (instituciones, valores, distribución de las diferentes especies de capital, esquemas de pensamiento, etc.): "Ciencias sin fundamentos, obligadas a aceptarse como de cabo a rabo históricas, las ciencias sociales echan a perder toda ambición fundadora y obligan a acep-

tar las cosas como son, vale decir, como totalmente surgidas de la historia” (MP, 137). Contra todas las filosofías de la historia, reconocidas o no, profanas o religiosas, que plantean un principio absoluto: Dios, la Razón, el Sujeto, etc., en el principio de la historia, negando así la historia, la sociología que defiende Bourdieu reorienta las miradas hacia el espacio social y la génesis de su constitución para “... dar a la historia, y a la sociedad, lo que se dio a una trascendencia o a un sujeto trascendental” y obligar a aquellos a quienes el “pensamiento genético” empuja a “admitir que el verdadero «sujeto» de las obras humanas más cabales no es otro que el campo en el cual, es decir, gracias al cual y contra el cual, ellas se realizan...” (*ibid.*).

La historicización sociológica restituye la dinámica intrínseca del mundo social en una visión diacrónica; dinámica cuya ocultación e ignorancia, efectos de la *illusio* propia del mundo social, entregan sin defensa a los agentes a lo arbitrario de los avatares históricos. “Únicamente la crítica histórica, arma mayor de la reflexividad, puede liberar el pensamiento de las coerciones que se ejercen sobre ella cuando, abandonándose a las rutinas del autómatas, trata como cosas a construcciones históricas cosificadas. Lo que implica decir hasta qué punto puede ser funesto el rechazo de la historicización que, para muchos pensadores, es constitutivo de la intención filosófica misma y que deja el campo libre a los mecanismos históricos que afecta ignorar” (MP, 218).

** El procedimiento sociológico instaaura un distanciamiento radical de las evidencias sociales, develando por eso mismo los dos modos de inscripción de la historia, uno en los sistemas de disposiciones, el otro en el espacio

social: “... ruptura decisiva con la visión ordinaria del mundo social determinado por el hecho de reemplazar la relación ingenua entre el individuo y la sociedad por la relación construida entre esos dos modos de existencia de lo social, el habitus y el campo, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa” (LL, 38).

La obliteración de esta doble inscripción de la historia en los cuerpos y en las cosas constituye el inconsciente social, individual y colectivo. Como lo recalca Bourdieu, retomando a Durkheim, “el inconsciente es el olvido de la historia” (QS, 81). Inconsciente que produce sus efectos, ya sea en el nivel de las categorías de percepción y de análisis, de las disposiciones de los agentes que desconocen su origen propiamente social (“El inconsciente epistémico es la historia del campo”, MP, 120), ya sea en el nivel de la concepción de la naturaleza real, históricamente constituida y ocultada, de las instituciones (en el sentido amplio del término, cercano a la definición que da de él Mauss) que moldean e inculcan esos habitus: “El inconsciente es la historia —la historia colectiva que produjo nuestras categorías de pensamiento, y la historia individual a través de la cual nos fueron inculcadas—: por ejemplo, es de la historia social de las instituciones de enseñanza (trivial entre todas, y ausente de la historia de las ideas, filosóficas u otras) y de la historia (olvidada o reprimida) de nuestra relación singular con esas instituciones de donde podemos esperar algunas revelaciones verdaderas sobre las estructuras objetivas y subjetivas (clasificaciones, jerarquías, problemáticas, etc.) que orientan siempre, a pesar de nosotros, nuestro pensamiento” (MP, 22).

*** La *illusio* constitutiva de toda relación socializada

en el mundo presenta como un dato natural lo que en realidad es una *relación socialmente construida* en el curso del tiempo; construcción que hace aparecer la situación presente como la única vía posible, mientras que ella no es sino el resultado de la eliminación de los posibles, por razones intrínsecas a los desafíos de dominación del espacio social: "... es la evolución histórica lo que tiende a derogar la historia, sobre todo remitiendo al pasado, vale decir, al inconsciente, los laterales posibles que resultaron apartados..." (MP, 208). El recurso al análisis genético, al mismo tiempo que revela la impostura de una "fatalidad natural", vuelve a abrir la posibilidad de vislumbrar otros posibles: "Lo propio de las realidades históricas es que siempre se puede establecer que las cosas hubieran podido ser de otro modo, que en otra parte ocurre de otro modo, en otras condiciones". En otras palabras, "al historicizar, la sociología desnaturaliza, desfataliza" (CD, 25).

Luchar contra las concepciones fijistas y naturalizantes del mundo social no implica caer en el relativismo radical. La desilusión relativa al mundo social, por el contrario, permite medir en su justo valor las adquisiciones y el potencial de la racionalización del mundo moderno ("arrancar a la historia verdades irreductibles a la historia", MP, 130) y extraer de ello todos los beneficios, sobre todo en materia política, en la óptica de una ingeniería de lo social: "A partir del momento en que, dejando de negar la evidencia histórica, se acepta reconocer que la razón no está arraigada en una naturaleza ahistórica y que, invención humana, sólo puede afirmarse en relación con juegos sociales propios para favorecer su aparición y ejercicio, uno puede armarse de una ciencia histórica de las condiciones históricas de su emergencia para

tratar de reforzar todo aquello que, en cada uno de los diferentes campos, es apto para favorecer el reino exclusivo de su lógica específica, es decir, la independencia respecto de toda especie de poder o de autoridad extrínseca (tradicción, religión, Estado, fuerzas del mercado)" (MP, 149-150).

Illusio

* La inmersión del agente en la lógica de un campo implica su ignorancia de las condiciones que le hacen ser lo que es y que de ese modo le impiden verse como es. Esta ilusión, vivida sin haber sido explícitamente aceptada, esos "juegos de la *self deception*, que permiten perpetuar la ilusión sobre sí", constituyen el trasfondo necesario, indiscutido por indiscutible en virtud de su necesidad, de todos los pensamientos y acciones del agente, y lo compromete con su aceptación total de las finalidades del campo: "La *illusio* como adhesión inmediata a la necesidad de un campo tiene tantas menos posibilidades de aparecer a la conciencia cuanto que de algún modo es puesta a resguardo de la discusión: en concepto de creencia fundamental en el valor de los desafíos de la discusión y en los presupuestos inscritos en el hecho mismo de discutir, es la condición indiscutida de la discusión" (MP, 122).

Ninguna intelección se halla en la base de la aceptación de los valores y principios fundamentales del campo: las regularidades de la práctica, los comportamientos y los pensamientos específicos del campo son el fundamento de la *illusio*. "La *illusio* no es del orden de los principios explícitos, de las tesis que se formulan y defienden, sino

de la acción, de la rutina, de las cosas que uno hace, y que uno hace porque se hacen y porque uno siempre hizo así" (*ibid.*, 123). Este "encantamiento" del individuo por las leyes que estructuran el campo produce su personalidad social y su investidura en ese microcosmos vivido como evidente y preocupante: "La *illusio* es esa manera de *ser en* el mundo, de ser ocupado por el mundo que hace que el agente puede ser afectado por una cosa muy alejada, o incluso ausente, pero que participa del juego en el cual está comprometido" (*ibid.*, 163). Esta ilusión necesaria sobre sí mismo y el mundo, esta forma de inocencia, es el producto de una adhesión, no consciente y "unánime en los límites de un campo", a la *doxa* (conjunto de creencias fundamentales, de dogmas implícitos) que lo define en forma personal; ella vehiculiza los valores del campo que determinan lo que tiene importancia, los desafíos, y lo que debe ser desdeñado, hasta desvalorizado (por ejemplo, "la *illusio* que exigen los campos escolásticos y que supone la suspensión de los objetivos de la existencia ordinaria, en provecho de nuevos desafíos, planteados y producidos por el mismo juego" (*ibid.*, 122).

** La adquisición y el desarrollo de la *illusio* se hacen en dos tiempos. Las "disposiciones primarias" (el habitus originario) que forman los deseos, los gustos, y algunas capacidades, son adquiridas esencialmente en la esfera familiar, "lugar de un proceso complejo de socialización de lo sexual y de sexualización de lo social" (MP, 199) (así, la división sexual del trabajo proviene del hecho de que la familia alienta a los varones a interesarse en los desafíos simbólicos del éxito, por tanto del dominio). Estas disposiciones primarias favorecen el interés por, y el acceso a,

ciertos campos cuya estructura es susceptible de acoger al agente (mediante un esfuerzo, a menudo importante, de aculturación por parte del agente: recorrido escolar, entrenamiento o preparación específicas...) inculcándole las disposiciones secundarias idóneas (el habitus específico); a su vez, éstas son sancionadas por las rupturas simbólicas de los ritos de institución (concursos, comisiones, entrevistas de empleo, promociones, etc.) propias de cada campo; observemos aquí el papel del trabajo asalariado, que, operando la cristalización de los diferentes tipos de capital, es "uno de los fundamentos mayores de la *illusio*". El agente y el campo en el cual se inviste, porque ya en parte estaba investido, se "cooptan" mutuamente, cosa de la que testimonian, por ejemplo, los linajes o las dinastías familiares profesionales.

*** La *illusio* desempeña un papel fundamental en la economía de las investiduras y las expectativas del agente, articulando de manera implícita esas "esperanzas subjetivas" en las "posibilidades objetivas" que ofrece el campo: "Las cosas por hacer (*pragmata*) que son el correlato del conocimiento práctico se definen en la relación entre la estructura de las esperanzas o expectativas constitutivas de un habitus y la estructura de las probabilidades, que es constitutiva de un espacio social. Lo cual significa que las probabilidades objetivas sólo se vuelven determinantes para un agente dotado del sentido del juego como capacidad de anticipar lo venidero del juego" (MP, 252). Las estrategias desarrolladas por el agente debido a su pertenencia práctica al campo y de su sentido del juego implican "anticipaciones prácticas de las tendencias inmanentes del campo", coincidiendo así con lo que puede (solamente) tener

la esperanza de alcanzar por la posición que ocupa en el campo. “Así, el poder (es decir, el capital, la energía social) gobierna las potencialidades objetivamente ofrecidas a cada jugador [...]. El habitus es ese “poder-ser” que tiende a producir prácticas objetivamente ajustadas a las posibilidades, sobre todo orientando la percepción y la apreciación de las posibilidades inscritas en la situación presente” (*ibid.*, 258). A partir de esa “ley tendencial de las conductas humanas” pueden hacerse visibles las causas de las desigualdades sociales, y sobre todo aquellas que presiden la relativa estabilidad de ese orden social no igualitario. En efecto, como “los agentes tienen poderes (definidos por el volumen y la estructura de su capital) que son muy desiguales”, y sus ambiciones se ajustan a su poder (comprobación que puede hacerse por lo que respecta a la desigual investidura de las familias y de los niños en la educación, investidura que es uno de los factores principales del éxito escolar), la repartición y distribución de las posiciones (las relaciones de dominación) en el espacio social tienden a permanecer estables. “La «causalidad de lo probable» que tiende a favorecer el ajuste de las esperanzas a las posibilidades es sin duda uno de los factores más poderosos de la conservación del orden social. [...] ella garantiza la sumisión incondicional de los dominados al orden establecido que implica la relación dóxica con el mundo, adhesión inmediata que pone las condiciones de existencia más intolerables (desde el punto de vista de un habitus constituido en otras condiciones) a resguardo del cuestionamiento y la impugnación” (MP, 273). Es así como la resignación a su suerte o la aceptación de su condición, en ocasiones incluso reivindicada, son mucho más exten-

sas de lo que se quiere ver, a tal punto los efectos de la *illusio* son poderosos tanto sobre los resignados como sobre los observadores ciegos.

Pero, afirma Bourdieu, “hay que cuidarse de inferir que el círculo de las esperanzas y las posibilidades no puede ser roto” (*ibid.*, 276). El estado estructural presente encubre contradicciones (el defasaje, debido a la ampliación del acceso a la educación, entre formación y diplomas por un lado, empleo firme por el otro; o incluso la precarización creciente de los empleos, en todos los niveles, ligada con las “exigencias de flexibilidad de los mercados”) que tienden “a multiplicar las situaciones de desajuste, generadoras de tensiones y frustraciones”; a estas contradicciones se añade “la autonomía relativa del orden simbólico”, que en situaciones inestables “puede dejar un margen de libertad a una acción política que apunta a reabrir el espacio de los posibles” (*ibid.*); esta acción puede adoptar el aspecto de proyectos de reforma, de visiones reorganizadoras, que, al levantar una parte del velo de la *illusio*, intentan instituir otro modo de configuración de la estructura del espacio social.

Regla

* Como la palabra “regla” es ambigua, Bourdieu nos advierte que no confundamos la regla que se halla al principio de una acción y la regla como hipótesis expresada por el teórico para explicar las prácticas que observa, refiriéndose en este punto a la distinción establecida por Wittgenstein en el § 82 de las *Investigaciones filosóficas*. Esta confusión, en efecto, produciría el error epistemocéntrico

o escolástico que consiste “en dar como principio de la práctica de los agentes la teoría que debe construirse para dar razón de ella” (CD, 76), en tomar el modelo de la realidad por la realidad del modelo. En una palabra, Bourdieu desea distinguir regla y regularidad: en el mundo social existe “regularidad fuera de la obediencia a reglas” (MP, 165).

** En el mundo social, algunos habitus están codificados en reglas explícitas; los otros, informados, y acaso informables, están en el principio de las regularidades observables en las prácticas, no siendo éstas rígidas y por lo demás pudiendo modificarse. Éstos constituyen su racionalidad práctica inmanente, que nada tiene que ver con la racionalidad calculadora del “actor racional” totalmente entregado a maximizar su beneficio y que es una mera abstracción teórica. Para Bourdieu, pues, conviene distinguir 1º) la regularidad estadística, 2º) el modelo inventado por la ciencia para explicarlo, y 3º) “la norma conscientemente planteada y respetada por los agentes” (SP, 64). Por lo tanto, una regla no puede ser confundida —y en esto Bourdieu sigue a Wittgenstein— con un mecanismo cualquiera, ni siquiera neurofisiológico, mientras que Chomsky, por ejemplo, confunde 1º) reglas de gramática conocidas por los locutores, 2º) instrumentos de descripción del lenguaje, y 3º) mecanismos cerebrales. De la misma manera, Lévi-Strauss es criticado por haber vacilado de una obra a otra entre lenguaje de la norma y lenguaje de la estructura o del modelo (SP, 65).

*** La articulación entre la noción de regla y la de habitus es interesante: Bourdieu dista de decir que todas las prácticas sociales regulares están determinadas por los habitus; sólo algunas, que se ubican en un nivel interme-

diario, lo están, sin depender ni de una coerción mecánica externa ni de la invocación de reglas intencionalmente seguidas por los agentes o, podría decirse en términos wittgensteinianos, ni de la explicación por las causas ni de aquélla por las razones. Vemos, pues, que el reproche de determinismo dirigido a Bourdieu procede en parte del olvido de la limitación de su objeto de estudio a esa clase de acciones no reflexionadas con madurez ni seriedad, y en todo caso racionales en el sentido de la racionalidad práctica, que de todos modos constituyen las “3/4 partes de nuestras acciones”.

La cuestión de la regla implícita suscita inevitablemente la del conocimiento tácito, que Bourdieu, a despecho de sus referencias iniciales a Chomsky, sin embargo no encaró a su manera (según Chomsky, la competencia lingüística es un conocimiento tácito de la teoría de la gramática, un saber inconsciente de las reglas). ¿Tienen los actores sociales un saber inconsciente de las reglas que ponen en obra? ¿Aplican inconscientemente reglas en el curso de sus prácticas regulares? Bourdieu reivindica mucho más la existencia de un “pensamiento técnico y práctico inherente a toda práctica sensata” (RP, 62), por lo general tácito, más acá de las reglas e irreductible a la razón teórica. Paralelamente, impugna firmemente el modelo intelectualista que pone una deliberación en el principio de cada acto, o, más extraño, un saber tácito de la teoría de la decisión que sustenta cada decisión (MP, 261). Allí donde tantos teóricos conceden un peso demasiado gravoso a la razón teórica en la teoría de la acción, Bourdieu subraya la importancia de la razón práctica y tácita en obra en la

mayoría de nuestros actos. Las más de las veces, los agentes no son calculadores racionales, ni siquiera si ponen en obra en su práctica estrategias adaptadas, anticipaciones prácticas, hasta si manifiestan cierto sentido de la relación entre costo y beneficio, todo lo cual no calculado en el sentido del cálculo racional, y no es porque no sean calculadores racionales por lo que no son razonables. Porque en este caso hay un ajuste inmediato entre el habitus y el campo; en otros casos puede haber cálculo, deliberación.

Al asociar el habitus con la racionalidad práctica, Bourdieu minimiza el recurso a la razón teórica en la comprensión del juego social. Siendo una disposición a actuar, el habitus se emparenta, no con un saber teórico ("saber-que", para retomar las palabras de Ryle) implícito, sino con un saber-cómo o saber-hacer que en principio permanece tácito, de no ser así tiende a convertirse en una regla conscientemente seguida. Esto nos remite al problema del estatus de las disposiciones, sobre el cual Peirce, Dewey, Ramsey, Ryle, Quine, Chomsky, Davidson, Evans, Dummet y Dennett tuvieron mucho que decir. Con las nociones de habitus y de regla, dos problemas se conjugan: el del conocimiento tácito y el del conocimiento práctico.

Reproducción

* Todo agente que haya adquirido una posición relativamente favorable en términos de volumen de capital (en la gestión de beneficios materiales y simbólicos) y de sa-

tisfacción, social y personal, tiende, conscientemente o no, a querer transmitir ese "patrimonio" a sus descendientes. Él (el "padre de familia", todavía por lo general en nuestras sociedades) se desvela, en ocasiones incluso de mala gana, por perpetuar su posición social, movido por "esa suerte de «tendencia a perseverar en el ser» que lo habita"; ésta lo lleva a desarrollar un conjunto de estrategias de reproducción para transmitir de la mejor manera posible su situación o su posición con todas sus características. Este fenómeno de transmisión, "totalmente fundamental en toda sociedad, del *orden de las sucesiones*, vale decir, de la gestión de la relación entre los padres y los hijos y, más precisamente, de la perpetuación del linaje y de su herencia, en el sentido más amplio del término", se presenta de manera específica en las sociedades modernas, fuertemente diferenciadas por la multiplicación de los campos: la relación "con el padre", o con la herencia familiar, en una perspectiva de ascenso social, en efecto, es percibida a menudo como lo que hay que superar pero manteniéndose en ese lugar, al mismo tiempo que los procesos de transmisión dependen de mecanismos objetivos, en particular, y sobre todo, de las sanciones escolares. "En adelante, para todas las categorías sociales (pero en grados diversos), la transmisión de la herencia depende de los veredictos de las instituciones de enseñanza, que funcionan como un *principio de realidad* brutal y poderoso, responsable, en virtud de la intensificación de la competencia, de muchos fracasos y decepciones" (MM, 711-718, "Las contradicciones de la herencia"). Es así como hay una correlación estrecha entre la propensión de los padres y de sus hijos a "invertir" en las instituciones escola-

res y su dependencia frente a tales instituciones para la reproducción “de su patrimonio y de su posición social”.

** A partir de *Les Héritiers* (publicado en 1964) y con los trabajos empíricos y el armazón conceptual presentados en *La reproducción* (1970), Bourdieu (y su co-autor J. C. Passeron) propone un análisis de las modalidades bajo las cuales, lejos de realizar el proyecto republicano de una reducción de las desigualdades por el acceso a la educación y al saber en todas sus formas, la Escuela se limita a “reproducir la estructura de la distribución del capital cultural”. Las disposiciones de los alumnos, en efecto, se retraducen en el plano escolar por una aptitud, o una ineptitud (mitología del don natural o de la vocación), a satisfacer las exigencias, generales y particulares, de la escolaridad: facilidades de expresión oral y escrita, “buenos” modales, capacidad para orientarse en el árbol de las diferentes ramificaciones y establecimientos, facilidad para movilizar de manera pertinente y motivada las figuras y las referencias de la cultura dominante, etc. Esta estructura confirma las diferencias de posición social. La institución escolar participa muy poco en la redistribución de las posiciones en el espacio social (ciertamente hay éxitos escolares que de hecho dan cuenta de un ascenso social, pero son estadísticamente poco numerosos); en cuanto a lo esencial deja el estado social tal y como estaba (“transforma a aquellos que heredan en aquellos que merecen”), con la particularidad, por su estatus de campo autónomo y neutro, de ocultar el trabajo de reproducción que allí ocurre: “... la ilusión de la independencia y de la neutralidad escolares está en el principio de la contribución más específica que la Escuela aporta a la reproducción del orden

establecido” (LR, contratapa). De manera más general, los análisis y verificaciones bajo los efectos del sistema de enseñanza participan de una reflexión global sobre los modos de administración de la *violencia simbólica*, que está en el principio de la institución, del reconocimiento y de la reproducción de un orden social y de su legitimación.

*** En el nivel individual, las estrategias de transmisión no tienen ninguna necesidad de ser conscientes (MP, 181); y cuando lo son, sacan su forma y su contenido de la estructura del espacio que las riges y que de tal modo se perpetúa: “... el habitus heredado, por tanto inmediatamente ajustado, y la coerción por cuerpo que se ejerce a través de él, es el más seguro garante de una adhesión directa y total a las exigencias, a menudo implícitas, de los cuerpos sociales. Las estrategias de reproducción que engendra son una de las mediaciones a través de las cuales se realiza la tendencia del orden social a perseverar en el ser, en pocas palabras, lo que se podría llamar su *conatus*” (*ibid.*). Esta “redundancia del mundo social”, que también tiene sus virtudes al permitir, por su estabilidad, que los agentes “se encuentren” (en todos los sentidos del término*), está determinada por una parte por “las tendencias inmanentes a los agentes en forma de habitus a la vez responsables y orquestados que tienden (estadísticamente) a reconstituir las estructuras de las que son el producto; y, por la otra, las tendencias inmanentes a los universos sociales, sobre todo a los campos, que son el producto de mecanismos independientes de las conciencias y las voluntades, o de reglas o códigos explícitamente condicionados con miras a asegurar la conservación del orden establecido” (MP, 256). Si las sociedades tradicionales (precapitalistas) garantizan esencialmente su reproducción

por el sesgo del “moldeado” de los habitus, los mundos sociales modernos le añaden una dependencia mayor frente a procedimientos que “tienden a garantizar sobre todo la reproducción del capital económico y cultural” (como los procedimientos de sucesión, o los criterios de admisión y de éxito en las grandes escuelas), así como procesos de racionalización de las prácticas (protocolos, reglamentos, orden del día, procedimiento jurídico, etc.) que aseguran “la previsibilidad y la calculabilidad” de éstas (*ibid.*).

Sentido práctico

* La noción de sentido práctico es una noción disposicional que permite a Bourdieu pensar el ajuste espontáneo, por el agente, del habitus en el campo (o en una posición en el campo) en el curso de la acción. El sentido práctico es aquello que debe ser supuesto para explicar que, sin cálculo previo, el agente actúa en algunos casos “como se debe”, hace “la única cosa que hay que hacer”, produce anticipaciones correctas (prever el encadenamiento de los golpes en los fracasos), se coordina corporalmente en las acciones de los otros, por ejemplo en el curso de un partido o en una orquesta (Bourdieu insiste en la índole inmediata y corporal de esta armonización colectiva). Una vez adquirido, este sentido práctico se convierte en una segunda naturaleza que parece natural al propio agente, implicando el olvido de la adquisición, hasta la ilusión de lo innato de la adquisición (SP, 84).

** “Cada agente tiene un conocimiento práctico, corporal, de su posición en el campo social” (MP, 220), que no tiene nada que ver con la conciencia de clase; más bien se

trata de una interiorización de la exterioridad, del “conocimiento que proporciona la incorporación de la necesidad del mundo social, en particular en la forma del sentido de los límites”, correlacionando estrechamente, pero sin ningún cálculo, esperanzas subjetivas y probabilidades objetivas. El “sentido de su propio lugar” (MP, 221), en el espacio social, se expresa por la resignación (“está por encima de mis medios”), real o no, la mala fe, la negación, la automistificación y otras maneras desviadas de reconocer su impotencia, de hacer su duelo social o de hacer de tripas corazón (“están demasiado verdes”; véase la crítica por Bourdieu de Elster, que, restringiendo la racionalidad a la lucidez consciente, considera ese ajuste como una forma de irracionalidad; MP, 167; SP, 78-81). Esto no inmoviliza al agente a su destino social, ya que en ciertos casos resistencia y socioanálisis liberador siguen siendo posibles.

*** Bourdieu se niega a cosificar como facultad el sentido práctico, que es la relación corporal con el mundo del agente comprometido en la práctica, “esa experiencia muda del mundo como evidente” (SP, 115; al respecto, la influencia de Merleau-Ponty es perceptible); no es un instinto infalible, sino una disposición, moldeada por las coerciones sociales, a hacer el gesto necesario sin cálculo ni proyecto previo; en particular, es aquello que los entrenadores tratan de inculcar a los deportistas. Esa capacidad adquirida funciona como una segunda naturaleza, dando una impresión de naturalidad perfecta en la acción, hasta de desenvoltura, precisamente cuando exige una suma de esfuerzos en el curso del aprendizaje y el entrenamiento; aquí Bourdieu concilia determinismo y libertad: “Nada es más libre ni más coercitivo a la vez que la acción del buen jugador. Él se encuentra muy naturalmente

en el lugar donde va a caer la pelota” (CD, 80). El sentido práctico, pues, es esencialmente una adquisición, el resultado de un aprendizaje-incorporación, y es a causa, no a pesar, de la perfección del entrenamiento que supone, como procura, una vez adquirido, un ajuste inmediato y espontáneo a las situaciones que se presentan, así como la ilusión de la facilidad. Un caso particular de sentido práctico es el “sentido del juego” (obsérvese la analogía con el “espíritu” (*Witz*) del juego de que habla Wittgenstein y que no está contenido en el saber de las reglas), capacidad adquirida que excede todo intento de explicitación verbal, que por tanto, implica un fondo oscuro a la misma manera de ver de los agentes; pero “es porque los agentes nunca saben completamente lo que hacen por lo que eso que hacen tiene más sentido de lo que saben” (SP, 116).

Algunos universos, como el del deporte, de la música, de la danza, exigen en un grado elevado esa inteligencia práctica desdeñada en los universos escolásticos (MP, 172). En este tipo de mundos, las acciones deben armonizarse o concertarse, funcionando entonces los agentes “como una suerte de autómatas colectivo” (MP, 173). El sentido del juego no debe nada a la teoría ni al cálculo racional: tener sentido práctico significa tener esa relación práctica con la práctica que no puede tener el teórico escolástico ubicado en una relación de exterioridad y de conocimiento puro frente al mundo. Además, en el nivel individual, el sentido práctico permite explicar la unidad de todos los golpes del jugador de tenis, armonizados entre ellos, su estilo personal.

El sentido práctico también es asimilable a la creencia, siempre activa, vivida, y práctica en Bourdieu, que sostiene, como los pragmatistas —Peirce en particular—, una teoría disposicional

y anti-intelectualista de la creencia. La creencia, pues, no es tanto un estado de ánimo como un estado del cuerpo, es una tendencia incorporada a actuar de tal manera en tales circunstancias, más que una representación conforme a la cual se actúa (concepción intelectualista de la creencia). En tal teoría de la creencia, las opiniones que los agentes expresan, no siempre reflejan fielmente las disposiciones o los *habitus* que los hacen actuar, como en la teoría marxiana de la ideología; en consecuencia, los agentes pueden actuar con total “desconocimiento” de causa cuando actúan en función de sus creencias-habitus.

Skhole

* Bourdieu toma de Austin su noción de “visión escolástica” para evocar un punto de vista específico sobre el mundo social, el lenguaje, los objetos de pensamiento, posibilitado por la situación de *skhole* (Platón), tiempo libre estudioso que hace del ejercicio escolar o de la investigación erudita asumida como juego serio un fin en sí. Este punto de vista exige un retiro del mundo, la liberación de las urgencias prácticas y sobre todo económicas, una interrupción de la inserción en un campo diferente que el erudito, e implica la ignorancia o el olvido de los presupuestos sociales y los privilegios inherentes a esa condición, a menudo traicionada por eufemismos.

** El punto de vista escolástico se traduce en las ciencias por el error epistemocéntrico que consiste en proyectar en una práctica la teoría construida para explicarla (así, “Chomsky hace como si los locutores fueran gramáticos”, RP, 225), en ver la práctica real en función de la teoría de la

acción racional, sobre todo, resumiendo, en poner un “sabio en la máquina” (para parafrasear a Ryle).

*** La *skhole* es “la condición de existencia de todos los campos eruditos” (MP, 22), ella produce mundos eruditos en apariencia desinteresados, liberados de la consideración monetaria. El sociólogo debe neutralizar el punto de vista escolástico que hace de él un espectador imparcial y exterior al mundo social para recuperar una relación práctica con la práctica, tratar de comprender la lógica de la práctica sin restringir la racionalidad a la sola razón teórica. Por ello expone a sus lectores al desencanto.

Sociología de la sociología

* La “metasociología” (“principio unificador del discurso propiamente sociológico”) apunta, fuera de los beneficios en términos de fecundidad del dispositivo teórico, a neutralizar los efectos de la objetivación sobre el objeto. Estos efectos se deben a la posición del investigador y a sus tendencias escolásticas que pueden llevarlo a poner un “sabio en la máquina”, vale decir, a “proyectar en la práctica una relación social impensada que no es otra cosa que la relación escolástica con el mundo” específico de los campos eruditos (MP, 67). En un momento de *reflexividad* las ciencias del hombre deben “objetivar el sujeto de la objetivación... que, al desposeer al sujeto cognoscente del privilegio que comúnmente se concede, se arma con todos los instrumentos de objetivación disponibles (investigación estadística, observación etnográfica, investigación histórica, etc.) para poner de manifiesto los

presupuestos que debe a su inclusión en el objeto de conocimiento.” (MP, 22) Presupuestos que tienen que ver, a la vez, con la posición del investigador en el espacio social (pertenencia a un sexo, trayectoria personal, etc.), con la *doxa* propia del campo (disciplina) de ejercicio, y por último presupuestos que resultan de la *skhole* (del tiempo libre), es decir, de la liberación y emancipación de las urgencias ordinarias, “que es la condición de existencia de todos los campos eruditos” (*ibid.*).

** Este esfuerzo de reflexividad para combatir las inclinaciones escolásticas es por una parte un trabajo colectivo que se efectúa según la lógica propia de los campos científicos (discusiones críticas y objetivas de los trabajos y de sus resultados), y constituye, por otra parte, un conocimiento en sí: “... las ciencias antropológicas están condenadas a darse como fin no sólo el conocimiento de un objeto, como las ciencias de la naturaleza, sino el conocimiento del conocimiento, práctico o erudito, de tal o cual objeto de conocimiento, hasta de todo objeto de conocimiento posible” (MP, 98-99). Al proceder de tal modo, las ciencias del hombre se otorgan el dominio de su producción impidiéndose “poner en la conciencia de los agentes el modelo que [ellas han] debido construir para dar razón de su práctica” (MP, 232). Y al legitimar de tal modo sus conclusiones por eso mismo se legitiman como productoras de conocimientos universales. “Precisamente a esas ciencias les pertenece en forma exclusiva fundar de manera no racional sino, si puede decirse, histórica,* *como razón histórica*, la necesidad o la razón de ser propiamente histórica de los microcosmos separados (y privilegiados) donde se elaboran enunciados con pretensión universal

sobre el mundo. El conocimiento así obtenido encierra la posibilidad de un dominio reflexivo de esa doble historia, individual y colectiva, y de los efectos no deseados que puede ejercer sobre el pensamiento” (MP, 128).

*** Otra ganancia del proceder reflexivo: la posibilidad de captar la “verdad doble” de los juegos sociales, es decir, de dar cuenta de un mismo movimiento: desde el punto de vista práctico (en la primera persona) que es el del agente, y desde el punto de vista objetivante (en la tercera persona), producido por el sociólogo. La reflexividad permite invertir el forzamiento de la objetivación haciendo justicia al punto de vista del agente, vale decir, “incitar a mantener unidos la certificación de la objetivación y la certificación, igualmente objetiva, de la experiencia primera que, por definición, excluye la objetivación” (MP, 227). El análisis reflexivo del trabajo del sociólogo en su relación con el objeto, punto de vista teórico sobre la práctica, lo conduce a captar las dos caras de la verdad, objetiva y subjetiva, de los agentes y de los hechos sociales: “Más precisamente, se trata de imponerse en forma permanente el trabajo que es necesario para objetivar el punto de vista escolástico, que permite al sujeto objetivante adoptar un punto de vista sobre el punto de vista de los agentes comprometidos en la práctica, y para tratar de adoptar un extraño punto de vista, absolutamente inaccesible en la práctica: el punto de vista doble, bifocal, de aquel que, habiéndose reapropiado su experiencia de «sujeto» empírico, comprendido en el mundo y capaz así de comprender el hecho de la implicación y todo cuanto le es implícito, intenta inscribir en la reconstrucción teórica, inevitablemente escolástica, la verdad de aquellos que no

tienen ni el interés, ni la oportunidad, ni los instrumentos necesarios para intentar apropiarse de la verdad objetiva y subjetiva de lo que hacen y de lo que son” (MP, 228).

Tiempo

* La sociología de Bourdieu tiene una dimensión sincrónica que, con frecuencia, pasa inadvertida. Al inspirarse en la concepción husserliana de la temporalidad, y tratando de oponerse a la noción sartriana de proyecto, en principio, en *Sociologie du travail* (1963), un estudio sobre Argelia y sobre las relaciones entre estructuras económicas y disposiciones temporales, hizo de la protensión (concepto husserliano originalmente) una modalidad práctica de la temporalización precapitalista, por oposición al proyecto sartriano, temporalización capitalista e intelectualista de la previsión. Representada en el sistema del intercambio por el trueque en el cual “se capta de manera directa y concreta el uso venidero (*op. cit.*, 31), la clarividencia, que acumula los bienes de consumo, como “enfoque de un porvenir concreto, virtualmente encerrado en el presente percibido” (pág. 27), se opone a la previsión, acumulación de bienes de producción, por “referencia a un futuro lejano y abstracto, representada en el sistema de intercambio por la moneda”, “bien indirecto por excelencia”, “símbolo concreto de un porvenir abstracto” donde se expresan una “actitud de proyecto” y una “posición de una infinidad de posibles” (págs. 27, 31-32).

** El estudio de la temporalidad precapitalista se apoya en la noción de un “por venir” concreto, al alcance de la

mano, siendo entonces el tiempo vivido como proximidad y presencia (obsérvese la influencia de Heidegger). El porvenir es pensado a partir de las cosas, de su continuidad, y no de la de un plan de producción: “el campesino no disocia el trabajo de su resultado tangible” (pág. 29). En términos husserlianos podría caracterizarse esta temporalidad precapitalista como “anticipación pre-perceptiva”, observa Bourdieu; es un “por venir cuyo presente es importante” (págs. 27, 29). Esta anticipación, “simple abordaje de potencialidades inscritas en lo dado percibido”, se opone “al proyecto entendido como proyección de posibles imaginados en una conciencia que no afirma nada respecto de la existencia o la no existencia de objetos” (págs. 37-39; véase ETP, 384 y MP, 248). El tiempo precapitalista va a servir luego de modelo a Bourdieu para pensar la relación auténtica con el tiempo, oponiéndose a las filosofías de la conciencia, que, con excepción de Husserl, colocan al tiempo en una relación de exterioridad al sujeto (MP, 257).

*** Bourdieu supera el lenguaje todavía demasiado idealista y subjetivista de la fenomenología, y da a sus conceptos un giro materialista, articulándolos con las nociones de cuerpo y de habitus: “el agente se temporaliza en el acto mismo por el cual trasciende el presente inmediato hacia el porvenir implicado en el pasado cuyo producto es su habitus” (RA, 450). En consecuencia, la temporalización no es “la actividad constituyente de una conciencia trascendental arrancada al mundo... sino la de un habitus” (*ibid.*). Aparece una nueva concepción del tiempo, que resurgirá en las *Meditaciones pascalianas*, donde retoma la oposición protensión/proyecto; donde la noción de protensión compromete “una referencia prácti-

ca al futuro implicado en el pasado cuyo producto es el habitus” (R, 11). Hay aquí una superación definitiva de las filosofías de la conciencia, y hasta de la idea de un Dasein comprometido en el mundo, en provecho de una noción de “embarque en el mundo” o en el por venir (SP, 137), incluso si la noción de pre-ocupación todavía puede parecer heideggeriana (en MP, la relación con el tiempo es todavía la de la preocupación, la cual no tiene nada de un proyecto que plantea un fin o un posible en cuanto tales; MP, 250-251). Bourdieu se interesó mucho en la capacidad de anticipar y de ver de antemano, que es uno de los rasgos del “sentido del juego”, una capacidad adquirida “en y por la práctica y la familiarización con un campo”, y no “un saber susceptible de ser movilizad a voluntad”: “ella sólo se manifiesta en situación” (MP, 251).

De una manera menos abstracta, Bourdieu consagra varias páginas de MP a los hombres “sin porvenir” del subproletariado, para los cuales “el lazo entre el presente y el futuro parece definitivamente roto” (pág. 263) y no tienen nada que esperar.

Universal

* Bourdieu distingue entre un uso mistificador o mistificado de lo universal, el de las prácticas con pretensión universal, como las de la ciencia, del derecho, del arte, de la filosofía, así como el monopolio y “el imperialismo de lo universal”, y un uso legítimo: la *Realpolitik* de lo universal, forma de “lucha política destinada a defender las condiciones sociales del ejercicio de la razón” (MP, 96).

** Bourdieu se ubica claramente en la tradición del *Aufklärung* (por tanto en desacuerdo con los posmodernos y “el repudio escéptico y cínico de toda creencia en lo universal”, pág. 86), en su voluntad de utilizar la reflexividad en sociología como medio para incrementar el conocimiento del mundo social, por tanto disminuir la forma “de desconocimiento y de ilusión implicada en la relación dóxica con el mundo social”. De este modo, corre el riesgo del desencanto, ya que la *Realpolitik* de la razón en efecto conduce a denunciar la sobreestimación por algunos intelectuales (cuyo prototipo fue Sartre) de su propia libertad, que los alienta a practicar formas de lucha irrealistas. Sartre no quería “desesperar a Billancourt”; Bourdieu, por su parte, no vacila en desencantar al lector.

*** Bourdieu denuncia toda forma de universalismo abstracto, a menudo hipócritamente utilizado para justificar el orden establecido (pág. 86), y sobre todo “el universalismo intelectualista que se halla en el corazón de la ilusión escolástica” (pág. 83), o el de Habermas, partidario de un “diálogo racional que no conoce ninguna otra fuerza salvo la de los argumentos” (pág. 88), mientras que “no existen universales transhistóricos de la comunicación” (pág. 131). En cambio, él preconiza como *Realpolitik* de la razón la lucha por “el acceso universal a las condiciones de acceso a lo universal” (pág. 86). No dando la razón ni a Habermas ni a Foucault, para defender una posición más matizada, se consagra a develar “el doble rostro de la razón científica” (pág. 130), que también puede ser puesta al servicio de intereses, relaciones de fuerza, monopolios. Reconociendo, por cierto, que el campo científico es el que mejor ilustra los valores universales y los procedimientos de universalización como

los controles mutuos, la neutralidad ética, la imparcialidad, no obstante atribuye ese fenómeno a la lógica de la competencia que reina en este ámbito, más eficaz que toda lección de moral (pág. 132). En este campo, en efecto, la exigencia de racionalidad resulta servida por las disposiciones interesadas de los agentes en busca de reconocimiento: aquí la coerción racional es, al mismo tiempo, coerción social (Wittgenstein, mencionado en pág. 138 —donde Bourdieu compara campo y “forma de vida”—, no dice otra cosa a propósito de la comunidad matemática). La hipóstasis de los objetos matemáticos (“fetichismo platonizante”), la necesidad lógico-matemática, hasta la absolutización de la lógica son sobre todo explicadas por Bourdieu por el olvido del hecho de que la fuerza coercitiva de las demostraciones matemáticas les viene del hecho de ser “aceptadas, adquiridas y puestas en obra en y por disposiciones duraderas y colectivas” de agentes predispuestos a reconocerlas como tales, y que, sin embargo desinteresadas, tienen interés en eso (pág. 136). Sólo la historicización puede liberar a los agentes de ese fetichismo, como del de las obras de arte, los códigos jurídicos, etc., reproduciéndose el mismo fenómeno en todos los campos, con pretensión universal, donde los agentes tienen paradójicamente interés en ser desinteresados. Bourdieu desmitifica este interés, analizando las estrategias y los “beneficios de universalización” de los que se benefician aquellos que —en los ámbitos eruditos, más autónomos que otros, y cuya lógica de competencia interna, “posibilitada por el corte con el mundo de la economía y el mundo de la práctica” (RP, 32), produce reglas favoreciendo la racionalidad y la universalidad— tienen interés en someterse al desinterés (véase RP y MP).

LISTA DE ABREVIATURAS

- CD *Choses dites*, Minuit, 1987 [*Cosas dichas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996].
- D *La Distinction*, Minuit, 1979 [*La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Taurus Ediciones, Madrid, 1991].
- DM *La Domination masculine*, Seuil, 1998 [*La dominación masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2000].
- ETP *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, 1972; Seuil, "Points" 405, 2000.
- HA *Homo academicus*, Minuit, 1984.
- IL *Leçon sur la leçon*, Minuit, 1982 [*Lección sobre la lección*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002].
- LR *La Reproduction*, Minuit, 1970 (con J. C. Passeron) [*La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Editorial Popular, Madrid, 2001].
- MM *La Misère du monde* (colectivo bajo la dirección de P. Bourdieu), Seuil, 1993; "Points" P466 [*La miseria del mundo*, Editorial Akal, Madrid, 1999].
- MS *Le Métier de sociologue*, Mouton, 1968 (con J. C. Passeron y J. C. Chamboredon) [*El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2005].
- MP *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997 [*Meditaciones pascalianas*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999].
- QS *Questions de sociologie*, Minuit, 1980 [*Cuestiones de sociología*, Ediciones Istmo, Madrid, 2000].
- R *Réponses* (entrevistas con J. D. Wacquant), Seuil, 1992.
- RA *Les Règles de l'art*, Seuil, 1992; "Points" P363

- [*Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2005].
- RP *Raisons pratiques*, Seuil, 1994; "Points Essais" 331 [*Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2007].
- SB *La Sociologie de Bourdieu* (Textos escogidos y comentados), A. Accardoy y P. Corcuff, Le Mascaret, 1986.
- SP *Le Sens pratique*, Minuit, 1980 [*El sentido práctico*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2008].
- ST "La société traditionnelle. Attitudes à l'égard du temps et conduites économiques", *Sociologie du travail*, 1, Enero-Marzo de 1963, págs. 24-64.

BIBLIOGRAFÍA

Otras obras de Bourdieu

- Interventions, 1961-2001*, Agone, 2002 [*Intervenciones, 1961-2001: ciencia social y acción política*, Argitaletxe Hiru, Guipúzcoa, 2004].
- Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, 2001 [*El oficio del científico: ciencia de la ciencia y reflexividad*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2003].
- Les Structures sociales de l'économie*, Seuil, 2000 [*Las estructuras sociales de la economía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2003].
- Propos sur le champ politique*, Presses universitaires de Lyon, 2000.
- Contre-feux*, Raisons d'agir, 1998 [*Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2003, *Contrafuegos 2: por un movimiento social europeo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2001].
- Les Usages sociaux de la science*, INRA éditions, 1997.
- Sur la télévision* (seguido de *L'Emprise du journalisme*), Raisons d'agir, 1996 [*Sobre la televisión*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2007].
- Libre-échange* (con Hans Haacke), Seuil, 1994.
- La Noblesse d'État*, Minuit, 1989.
- L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, 1988 [*La ontología política de Martín Heidegger*, Edicio-

- nes Paidós Ibérica, Barcelona, 1991].
- Ce que parler veut dire*, Fayard, 1982 [*¿Qué significa hablar?*, Editorial Akal, Madrid, 2001].
- L'Amour de l'art*, Minuit, 1966 [*El amor al arte: los museos europeos y su público*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2003].
- Un Art moyen*, Minuit, 1966 [*Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Ediciones Gustavo Gili, Barcelona, 2003].
- Le Déracinement* (con A. Sayad), Minuit, 1964.
- Les Héritiers*, Minuit, 1964 (con J. C. Passeron).
- Sociologie de l'Algérie*, PUF, 1961, 1985 [*Sociología de Argelia y tres estudios sobre etnología cabilia*, Boletín Oficial del Estado, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2006].

Obras de otros autores

- Louis Pinto, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, A. Michel, 1998; Seuil, "Points" 485, 2002.
- Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu* (bajo la dirección de B. Lahire), La Découverte, 2001, poche 110 [*El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu*, Siglo XXI].
- Pierre Bourdieu*, Critique n° 579-580 (Coordinado por C. Chauviré), Agosto-Septiembre de 1995.
- L'œuvre de Pierre Bourdieu*, Sciences Humaines, n° especial, 2002.

NOTAS DEL TRADUCTOR

- (Pag. 17) * *Le champ impose donc "une vision, une division" du monde à ceux qui sont partie prenante et pris dans son jeu et ses enjeux* en el original. Toda la frase constituye un juego de palabras, del que en español sólo puede traducirse el primero: "una visión, una división". [N. del T.]
- (Pag. 29) * Juego de palabras entre *livrer* [entregar] y *se délivrer* [librarse]. [N. del T.]
- (Pag. 59) * La expresión que hemos traducido como "se confunde" se dice en francés *faire corps*, literalmente "hacer cuerpo". [N. del T.]
- (Pag. 85) * *S'y retrouver* en el original. La expresión tiene una gran variedad de acepciones, fuera de la más literal, que es "encontrarse". Entre otras: 1) encontrar el camino; 2) amortizar los gastos; 3) ver algo con claridad; 4) (FIG) salir ganando; sacar ventaja. [N. del T.]
- (Pag. 91) * *Fonder non en raison, mais [...] en histoire* en el original. Literalmente, "fundar no en razón sino [...] en historia". [N. del T.]

SUMARIO

<i>Acción</i>	7
<i>Agente</i>	11
<i>Campo</i>	14
<i>Capital</i>	19
<i>Clase</i>	24
<i>Comprensión y explicación sociológicas</i>	26
<i>Cuerpo</i>	32
<i>Determinismo</i>	35
<i>Disposición</i>	38
<i>Distinción</i>	42
<i>Dominación</i>	43
<i>Doxa, actitud dóxica</i>	44
<i>Economía de las prácticas</i>	47
<i>Epistemología de la sociología</i>	51
<i>Espacio social y posición</i>	56
<i>Estado</i>	61
<i>Estructura</i>	63
<i>Habitus</i>	67
<i>Historicización</i>	71
<i>Illusio</i>	75
<i>Regla</i>	79
<i>Reproducción</i>	82
<i>Sentido práctico</i>	86
<i>Skhole</i>	89
<i>Sociología de la sociología</i>	90
<i>Tiempo</i>	93
<i>Universal</i>	95
LISTA DE ABREVIATURAS	99
BIBLIOGRAFIA	101
NOTAS DEL TRADUCTOR	103