

Balances y evaluaciones de Bourdieu

Francisco Vázquez García

Bourdieu. La sociología *como* crítica de la razón

(Barcelona, Montesinos, 2002)

Alicia B. Gutiérrez

Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu

(Madrid, Tierradenadie Ediciones, 2002)

Joaquín Rodríguez López

Pierre Bourdieu. Sociología y subversión

(Madrid, La Piqueta, 2002)

Javier Noya (ed.)

Cultura, desigualdad y reflexividad. La sociología de Pierre Bourdieu

(Madrid, La Catarata, 2003)

las lecturas en diagonal, la sentencia grandilocuente y la lista de autores a los que se halaga o se denigra según la cotización de los mismos en los mundos posibles deseados por el sentenciante. Y eso sirve para Bourdieu como para cualquiera. Él creía que esa situación era difícilmente modificable: Bourdieu fue un spinozista demasiado entregado a dar razón de las cosas (antes de concederse el derecho a darles o no la razón) para ignorar la solidez de lo existente. Quizá por eso, al leerlo, uno nunca puede evitar sentir, incluso en los textos más enrabados y críticos, un profundo pesimismo melancólico. Éste toma sus tintes más tristes y desesperanzados en los análisis que Bourdieu realiza de la comunicación entre intelectuales. Y no sólo de aquellos a los que se llama «establecidos» o «del sistema».

Creo que para comprender lo que quiso decir Bourdieu y, por tanto, para debatir o apoyarse en él con algo más que admiración, mala intención o ganas de ser original, Francisco Vázquez ofrece un ejemplo excelente. Vázquez intenta leer a Bourdieu como filósofo y, por tanto, aspira a realizar (desde la simpatía no beata) un balance conceptual de Bourdieu. Ello se logra sin dejar de acompañar los desarrollos teóricos con una selección inteligente de la «cocina» de la investigación, es decir, de la práctica investigadora en la que Bourdieu prepara y remoja sus conceptos. El libro tiene siete capítulos. En el primero, el autor nos propone una génesis de Bourdieu como intelectual, a partir de una reconstrucción, en términos de campo, de los datos históricos de que dispone. El segundo explora en las primeras investigaciones etnológicas de Bourdieu la formación del concepto de *habitus*. El tercer capítulo ofrece una

Creo que nadie me tomará por provocador si digo que Bourdieu es más invocado que leído. En un punto, esa afirmación es una obviedad. Por razones que él ayudó como nadie a comprender, el mundo intelectual es también el de

presentación clara de cómo Bourdieu inaugura su pensamiento a partir de una inventiva superación de los conflictos entre fenomenología y estructuralismo. Los capítulos cuarto, quinto y sexto presentan los conceptos básicos de Bourdieu. El séptimo capítulo ensaya una original lectura de la naturaleza del «socioanálisis» a partir de las foucaultianas tecnologías del yo, que sirve para establecer herramientas comunes entre dos autores cuyo estilo intelectual era tan diferente. El octavo capítulo intenta mostrar la profunda coherencia teórica de la implicación política del último Bourdieu.

La comparación entre el socioanálisis y la tecnología del yo foucaultiana merece, sin duda, comentarse. Como se sabe, el último Foucault estudió los procesos de construcción de subjetividades a partir de una cuádruple interrogación: qué es lo que gobernamos (sustancia ética), cómo lo hacemos (esto es, qué tipo de ascesis ponemos en funcionamiento), qué identidad adquirimos al gobernarnos de una manera (o, lo que es lo mismo, qué tipo de deontología incorporamos) y qué fin perseguimos con una forma determinada de trabajo sobre sí (por tanto: sobre qué teleología enhebramos nuestra existencia). Con este esquema, Vázquez intenta clarificar los elementos del socioanálisis propuesto por Bourdieu. Sobre la primera cuestión, el socioanálisis otorgaría la respuesta siguiente: no gobernamos representaciones, prejuicios o instintos, sino nuestra trayectoria social corporeizada (lugar en el espacio social, lugar en el campo, disposición a la mirada escolástica; esto último en el caso de los intelectuales) en forma de *habitus*. Sobre el trabajo ascético que el socioanálisis pone en funcionamiento, Vázquez explica que sólo el

conocimiento de las disposiciones puede ayudar a dominarlas. El primer movimiento se nos escapa, pero el segundo puede ser nuestro, decía Bourdieu recordando una máxima estoica. Evidentemente, jamás accedemos a un conocimiento o a un dominio completo de las tendencias de nuestro *habitus* y, por tanto, ese trabajo de ascesis es interminable.

La identidad que adquiere el intelectual que practica el socioanálisis no es sino la interiorización en su *habitus* del reflejo reflexivo. El recuerdo constante de las tendencias inconscientes que nos ha legado la historia individual y colectiva permite, paradójicamente, que la razón alumbré en la lucha contra los presupuestos inadvertidos incubados en nuestra trayectoria. Por último, el *telos* en el que el socioanálisis inscribe nuestra existencia es el de la práctica de la libertad en sentido spinoziano: la libertad es una conquista que surge en el momento en que somos conscientes de la necesidad que se esconde tras nuestras disposiciones más íntimas. Y bien lo señala Vázquez: el socioanálisis no se parece en nada a un repliegue narcisista sobre uno mismo. La conciencia de la necesidad no sólo funda la conquista de los resquicios de libertad posibles, también permite una mirada de tolerancia hacia el otro: como recordaba Bourdieu en *La miseria del mundo*, la sociología sabe el precio que pagan los sujetos por sus dependencias sociales para permitirse juzgar alegremente sobre los actos ajenos. Actos que, en demasiadas ocasiones, sólo son respuestas que cualquiera, si estuviera en una determinada situación, habría también puesto en práctica.

En la misma línea del libro de Vázquez se encuentra el trabajo de Alicia B. Gutiérrez. El libro

de Alicia B. Gutiérrez es un libro modesto y nada grandilocuente. Pretende exponer de manera clara y pedagógica los principales conceptos de Bourdieu. Y lo logra con tanta facilidad que el lector se da cuenta del profundo trabajo que sostiene el libro de Gutiérrez. El libro contiene cuatro capítulos. En el primero presenta una panorámica del marco teórico de Bourdieu. En el segundo realiza un acercamiento a los conceptos de *campo* y *capital*. En el tercer capítulo muestra la trayectoria recorrida por el concepto de *habitus*, desde una visión más reproductivista hasta una concepción del mismo que hacía hincapié en la posibilidad de una transformación del *habitus*. El capítulo cuarto propone una consideración de la cuestión de las clases sociales en la sociología de Bourdieu. El libro se cierra con un anexo en el que Gutiérrez defiende una sociología del conocimiento unida a la práctica empírica de investigación. Ésta debería servir para evitar la influencia incontrolada del origen social, la posición en el campo científico o la condición escolástica —por la cual los investigadores introducen en la práctica real de los agentes los instrumentos de análisis con los que intentan objetivarla— en la descripción y explicación de los hechos sociales.

El libro de Joaquín Rodríguez hace buena compañía al de Vázquez y Gutiérrez, aunque introduce un sesgo diferente. Es un texto más ensayístico, escrito con notable inquietud literaria y volcado sobre todo en la vocación política del trabajo teórico de Bourdieu. Tiene tres capítulos: el primero («Sociología») es una presentación teórica; el segundo («Subversión») ofrece un panorama del pensamiento y la práctica política de Bourdieu; el tercero («La última lección») es un breve y emocionado balance del sociólogo re-

cién fallecido. Es un libro hecho con una pasión que el lector disfruta. Lástima que un cierto desaliño en la organización del texto (véanse las extensas y no siempre clarificadoras citas, que recuerdan demasiado a las de las tesis doctorales), alguna interpretación más que discutible (como la presentación —p. 19— de la *libido sciendi* como un producto de las grandes escuelas francesas) y algún gazapo (atribuir —nota 2, p. 38— la introducción de *La reproducción* en castellano a Abellán y no a Marina Subirats; considerar esta introducción —interesante pero muy breve— «la aproximación más afinada en la bibliografía española al trabajo de Bourdieu»; no señalar claramente que fue Aranguren quien introdujo *Los estudiantes y la cultura*; la repetición innecesaria —pp. 30 y 41— de alguna cita...) también le hagan sufrir. Estaría bien que el autor subsanase tales cuestiones en próximas ediciones del libro.

El texto compilado por Javier Noya —*Cultura, desigualdad y reflexividad. La sociología de Pierre Bourdieu*— tiene las virtudes y los problemas de los libros colectivos. Desde luego, no es un libro que pretenda introducir a la sociología de Bourdieu. Como aclara Noya en la presentación, el libro no tiene vocación de tratar todos y cada uno de los problemas que ocuparon a Bourdieu, sino que pretende restringirse a tres: el lugar de Bourdieu en la teoría social contemporánea, la cuestión de la desigualdad y una última parte donde coexisten una apretada consideración de la sociología del consumo de Bourdieu y dos acercamientos a su sociología del arte.

La aportación de Manuel Rodríguez Caamaño comienza colocando a Bourdieu entre los «capitanes» de la inteligencia crítica contemporá-

nea. Rodríguez Caamaño considera a Bourdieu como un adalid de la lucha contra la razón economicista. Esta caracterización es paradójica, toda vez que Bourdieu se caracteriza por extender el punto de vista económico —bien que a través de una economía de los bienes simbólicos, a la que confiere una lógica distinta a la del cálculo racional— a ámbitos tradicionalmente dejados al margen de las consideraciones utilitarias —como las afinidades intelectuales, las prácticas del arte, etc.—. Así, Bourdieu es transformado en un defensor de la razón sensible contra el mecanicismo y en un crítico de la razón instrumental. En este punto es difícil estar plenamente de acuerdo con la caracterización de Rodríguez Caamaño: Bourdieu era un crítico del neoliberalismo y de las prácticas estandarizadas de investigación, pero además era extremadamente cruel con todos los tópicos filosóficos que permitían jugar a la sociología sin dejar de salir de las oposiciones escolares facturadas por la filosofía —recuerdo su agria ironía con el «marxismo elegante» o su definición de Adorno y Lazarsfeld como «pareja epistemológica» hecha hombres—. En ese sentido, no sé si la primera parte de la aportación —cuando trata las cuestiones de la reflexividad en Bourdieu, el artículo es impecable— de Rodríguez Caamaño ayuda a comprender bien qué hace a Bourdieu distinto, pero que muy distinto, de Habermas o de la tradición de crítica de la cultura a lo Escuela de Francfort.

Javier Noya continúa considerando la sociología de la reflexividad de Bourdieu y para ello adopta una actitud crítica. Primero, comparando a Bourdieu con otras vertientes de la sociología reflexiva (la de Ritzer, que Bourdieu considera escolástica; el falso rupturismo postmoderno,

que Bourdieu cataloga de impostura sociológica, y las propuestas de Gouldner, de las que Bourdieu se separa mediante la afirmación de las condiciones sociales e institucionales de la reflexividad). En segundo lugar, Noya se interroga sobre los límites de la sociología reflexiva de Bourdieu. Por un lado, Noya señala bien la falta de fuste de alguna de las críticas de Bourdieu —por ejemplo, a Gouldner—. Por otro lado, Noya considera que la sociología de Bourdieu es incapaz de explicar las causas sociales de la reflexividad en sociología. Por tanto, el socioanálisis de Bourdieu es una suerte de heroísmo personal incapaz de dar cuenta de sus condiciones sociales de posibilidad.

Es muy difícil estar de acuerdo con Noya. Puede o no admitirse que Bourdieu explique bien las causas de la reflexividad en sociología, lo que no se puede conceder es que la suya sea una apuesta por el heroísmo reflexivo. Si yo entiendo bien a Bourdieu, ni la fragmentación del *habitus* —condición necesaria pero no suficiente de la reflexividad— ni el ejercicio de autoanálisis que él reivindica —cuyo ejemplo más logrado es *Homo academicus*— tienen nada de personal. En este libro —que no refleja un mundo intelectual esclerótico, como dice Noya (p. 54), sino más bien tensionado entre diversos poderes—, Bourdieu explica los procesos de lucidez limitada que abrió la crisis de mayo del 68 como el resultado de procesos sociales muy específicos: aumento de clientela estudiantil, reclutamiento de profesorado en ciencias humanas con poca propensión a la reproducción del cuerpo por un *cursus* universitario diferente, desfase entre las esperanzas depositadas en el título y la realidad concedida por éste, conexión de las luchas en la universidad —a través de un

efecto de homología entre espacios sociales diferentes y heterogéneos— con una revuelta obrera, etc. En ese lugar se abrió un espacio para una heterodoxia consagrada, ocupada en un primer momento por Foucault, posteriormente por Bourdieu, y que se simboliza en el lugar que tiene el *College de France* en el mundo intelectual francés, pero también en las características nacionales de un campo intelectual que asocia excelencia científica o filosófica y subversión y en el cual se ubica gustosamente Bourdieu —pero cuyo máximo símbolo, según el propio Bourdieu, es alguien como Sartre—. Si ese tipo de explicación es o no correcta, cabe discutirlo, pero en cualquier caso no me parece menos sociológica que las dinámicas estandarizadas del conflicto propuestas por Merton o por la «ley de los pequeños números» de Collins. Por lo demás, Noya confiere crédito a la idea de que Bourdieu es el sociólogo dominante en Francia. Para ello se apoya en un libro muy discutible —escrito por una antigua devota (Verdès-Leroux), que escribió uno de los libros más mecanicistas inspirados en Bourdieu (*Le travail social*), transformada en enemiga acérrima— o en los datos del *Institute of Scientific Information* sobre el número de citas de Bourdieu. Esta idea de Noya cabría considerarla, en el caso de Francia, no sólo a partir de las declaraciones de alguien que compara a Bourdieu con Lenin (cuando se conocen mínimamente las ideas políticas o las opciones científicas de Bourdieu, esto no puede sino sonar como una majadería) o del número de citas, sino del dominio del grupo de Bourdieu de los mecanismos de reproducción del cuerpo universitario y científico en Francia —en España, lo menos que puede decirse es que Bourdieu no es un autor que provea de una gran trayecto-

ria intelectual a aquellos que se reclaman de él: demasiado filósofo para los empiristas, demasiado vulgar para los abundantes filósofos de la sociología—. Lo demás es dar moneda corriente a tópicos sin fundamento sociológico. En alguna de estas críticas, yo tiendo a ver algo que reposa sobre los tópicos de un *habitus* escolástico en teoría sociológica que Bourdieu ayuda a definir bien: la pretensión de originalidad —que hace que los autores sean convertidos en un caso dentro de lo ya conocido, bajo la forma de «esto ya lo había dicho...»— y la tendencia a ser maligno con los autores —suele tomar la forma de «pero él hace lo contrario de lo que dice»—. Es legítimo hacer esas críticas pero, desde luego, no son críticas sociológicas: la primera —pretensión de originalidad obliga— es una extrapolación de un valor del campo artístico al campo científico y no toca de manera significativa a Bourdieu, que siempre habló reivindicando de manera satisfecha un rosario de predecesores, no todos ilustres. La segunda es una crítica ético-moral que suele ser administrada con arbitrariedad notable y que, si es indicativa de algo, es de los gustos y las fobias de quien la expende o, como mucho, de sus redes de información. De poco más.

García Selgas aporta al libro un artículo contenido en que cuenta cómo, él, que no es un conocedor de Bourdieu, fue recibiendo sus aportaciones en los distintos tramos de su trayectoria intelectual, así como las ganancias que la teoría social contemporánea recoge de Bourdieu. El artículo de José Saturnino Martínez propone una interrogación original sobre la teoría del capital y de las clases sociales de Bourdieu. La aportación que encuentro más interesante por parte de Martínez es su esque-

ma de análisis de los diferentes tipos de capital a partir de tres criterios: el interés (es decir, si el capital opera o no según una racionalidad mercantil), la institucionalización o no de los diferentes tipos de capital y los efectos de dominación —esto es, si los dominantes son capaces de imponer sus categorías de percepción y juicio— a los sometidos.

Un interesante artículo de Noya, Rodríguez Caamaño y Vázquez Ferreira propone considerar cómo funcionan socialmente los mecanismos de desconocimiento descritos por Bourdieu. Los autores se preguntan tres cosas: la primera, en qué medida el desconocimiento es homogéneo; la segunda, si la etnosociología de los actores sociales se compadece con la sociología de Bourdieu, y la tercera, si el conocimiento de los actores se acerca o no a la realidad social. Buena parte de la argumentación del artículo se sostiene sobre datos estadísticos que el lector no puede consultar, lo que sin duda vuelve difícil seguirlo en alguna de sus partes. Quizá esto se deba a un problema de edición del libro.

Luis Enrique Alonso propone una evaluación de la sociología del consumo de Bourdieu. El autor realiza una impresionante y erudita recolección de las críticas (utilitarismo, dominocentrismo, el consabido reproche de falta de originalidad, imposibilidad de pensar el cambio social) a Bourdieu. El lector tiende a pensar que Luis Enrique Alonso las comparte, algo que se concilia mal con la postrera reivindicación del acicate que Bourdieu ha supuesto para los estudios de consumo. Igor Sádaba confronta la estética de Kant con la sociología del arte de Bourdieu. El propósito tiene su interés, pero el artículo —centrado en una lectura de *La distinción*— parece escrito

sin leer *Las reglas del arte*. Y, de esta manera, el propósito no llega a buen puerto. Me explico: si ignoramos que Bourdieu explica la constitución de un campo artístico autónomo, sometido a sus propias leyes, podemos escribir que «la cultura y el arte no están medianamente ligados al poder y a la política sino que son constitutivos e inseparables de los mismos en un sentido más amplio» (p. 188) y, con ello, Bourdieu no se movería un ápice del sociologismo marxista —por no hablar de la supuesta colusión de Bourdieu con la idea, supuestamente foucaultiana (p. 187), de que el autor es una construcción de una cosa llamada «imaginario» occidental: quien ha leído la tensión con la que Bourdieu describe los esfuerzos creativos de Flaubert o Heidegger, es decir, su sociología de la producción cultural y no sólo, como dice Sádaba, del consumo cultural, no puede sino concluir que semejante aserto informa poco sobre la sociología de Bourdieu—. La afirmación anterior entrometida de Sádaba no es falsa, pero lo que parece concluirse con ella sí lo es. O sea: que la autonomía del arte se funde en cuestiones sociales —y no en el talento de un genio— no implica que contribuya sin más a la reproducción del orden social. De hecho, Bourdieu explicó una y otra vez que la defensa de la autonomía del arte —y, por tanto, de los poderes sociales que sostienen dicha autonomía— es un corporativismo que ayuda al avance de lo universal. ¿Que hay relación entre el arte y los gustos de clase? Claro. El análisis de correspondencias muestra que hay una propensión a orientarse en el campo artístico que es socialmente significativa —exactamente igual que en el mundo universitario—. Pero eso no es una teoría general de la correspondencia aplicable mecánicamente a no importa qué campo a partir de no importa

qué posición social. Conforme el campo es más autónomo, más trabajo cuesta reconvertir el capital económico, cultural y social en capitales eficientes dentro del campo. Por ello, un campo autónomo no milita por la reproducción del orden social, sino que de algún modo subvierte los poderes que dominan en el espacio social global. A más autonomía, más derecho de entrada; más precio que pagar, por tanto, para reconvertir los capitales de origen. Por ello, el campo del poder es el lugar de disputas constantes entre el polo del poder económico y el polo del poder cultural; es la razón, además, por la que los intelectuales, de forma ambigua, tienden en ocasiones a identificarse con los dominados económica y socialmente. De este modo, establecen alianzas contra un poder económico que amenaza las fuentes precarias de su autonomía. Sádaba concluye que las teorías de Kant y Bourdieu son el producto de las sociedades en las que escribieron ambos (p. 195): Bourdieu sería una especie de pesimista preocupado por la mercantilización del arte —¡qué manía en leer a Bourdieu como si fuese Adorno o Debord!—, mientras Kant es un hijo de la atmósfera ilustrada. Quizá sea cierto, quizá no (a mí me suena a un sociologismo un poco vulgar), pero al lector que ha recorrido a Bourdieu le parece que habría que administrar la prueba de semejante afirmación con más cuidado del que lo hace Igor Sádaba y con un comentario más ceñido a los textos pertinentes de Bourdieu (que incluirían

Las reglas del arte, así como los múltiples artículos que Bourdieu consagró al tema) y menos a textos *sobre* Bourdieu o a tópicos acerca de él dichos por aquí y por allá. El libro se cierra con una aplicación muy ingeniosa del léxico de Bourdieu al comentario de un texto de Yasmina Reza titulado *Arte*. Sería mucho decir, en mi opinión, que Rafael García Alonso consiga con ello construir un documento sociológico —«bourdiesiano» o no— convincente.

José Luis MORENO PESTAÑA

Bourdieu no ha muerto

P. Bourdieu

Las estructuras sociales de la Economía

(Barcelona, Anagrama, 2003)

En el momento de su reciente fallecimiento a los 71 años (23 de enero de 2002, un poco antes que Gadamer, que murió dos meses después, con 102 años), Pierre Bourdieu era, sin lugar a dudas, una figura indiscutible de la sociología mundial¹. Su muerte ha dado lugar a

¹ En la encuesta *Books of the century*, realizada por la ISA (International Sociological Association), en la que se eligen los libros más influyentes de la sociología mundial, Bourdieu alcanza con *La Distinción* el sexto puesto, tras dos libros de Weber, uno de Wright Mills, uno de Merton y otro de Berger y Luckmann.