



Entre la necesidad y la libertad. Las condiciones sociales del cambio en Pierre Bourdieu

Author(s): Ricardo Costa

Source: *Estudios Sociológicos*, Vol. 24, No. 70 (Jan. - Apr., 2006), pp. 167-196

Published by: [El Colegio De Mexico](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40421028>

Accessed: 20/09/2013 10:14

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



El Colegio De Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Estudios Sociológicos*.

<http://www.jstor.org>

Entre la necesidad y la libertad. Las condiciones sociales del cambio en Pierre Bourdieu

Ricardo Costa

EL PRESENTE TRABAJO PROPONE UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA crítica entre los conceptos centrales de la teoría de la acción de Pierre Bourdieu y la teoría del cambio implícita en el compromiso político tal como él lo formula en sus trabajos.¹

Uno de los aportes centrales de su teoría consiste en la manera de construir el agente social. Si, para el sociólogo, lo que está en cuestión es el análisis y la explicación de las prácticas sociales, incluidas aquellas que consisten en producir conocimientos —entre los cuales figura el propio conocimiento sociológico—, resulta fundamental proveerse de instrumentos que permitan identificar quién las produce. Los instrumentos conceptuales que Bourdieu elabora llevan a una construcción del agente social que constituye una ruptura y un intento de superación de los enfoques centrados en el individuo —considerado, en tanto que subjetividad, como conciencia, voluntad, racionalidad— o en condiciones objetivas que terminan reduciendo a quien produce las prácticas a un mero soporte de las estructuras que operarían a través suyo.

Para aproximarnos a la manera como el autor construye el “agente social” es necesario, a nuestro entender, centrar el análisis en la forma en que entiende la relación entre posición y disposición, partiendo de los conceptos de *campo* y *habitus*. Desde allí abordaremos el modo en que formula el compromiso en cuanto práctica orientada a producir cambios en la sociedad,

¹ Nos referimos especialmente a las intervenciones y textos recopilados en Bourdieu (1998) y (2001).

entendiendo que toda propuesta de intervención constituye una teoría de la acción en acción (Costa, 1997).

Teoría de las prácticas

Un espacio de posiciones

La primera dimensión (el concepto de campo) surge de un doble juego de recuperación y ruptura con relación a Marx que interesa rescatar.

Recuperación de Marx

Encontramos en Marx lo que podríamos llamar una *matriz fundante* en la manera de pensar en Sociología. Los elementos de dicha matriz pueden ser identificados en el concepto de modo de producción,² y lo sintetizaríamos de la siguiente manera:

- El principio de definición de una clase es aquel que determina su posición relativa dentro de un sistema de relaciones. Podríamos recordar aquí, también, la Tesis VI sobre Feuerbach en *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1968).
- Lo que determina la posición relativa de una clase es el control diferenciado del recurso que está en juego en la relación. Marx habla de las relaciones de propiedad o no propiedad como manera de operar la combinación entre los factores de producción, que son siempre los trabajadores y los medios de producción³ y que dan origen a las clases sociales. Interesa destacar que la propiedad o no propiedad de los medios de producción, en cuanto principio de definición de la posición y clase social,⁴ importa no por el hecho de la posesión o privación en cuanto tal de un capital, sino por la capacidad diferenciada de relación (en definitiva, por el poder relativo) que dicha posesión genera. En este sentido, el concepto de capital es, en Marx, un concepto relacional, por cuanto interesa como fundante de relaciones de dominación y dependencia.
- A las diferentes posiciones y clases corresponde una diversidad de intereses denominados objetivos en la medida en que se puede afirmar que,

² Resulta de utilidad, entre otros, el trabajo de Balibar (1969).

³ Véase Balibar (1969).

⁴ En un manuscrito inconcluso, Marx se formula explícitamente la pregunta “¿Qué constituye una clase?”, y su respuesta queda abierta (Marx, 1968:199).

independientemente de las manifestaciones de los individuos, las prácticas de quienes tienen poder se orientan preferentemente a defenderlos y aumentarlos, o a modificar la estructura de la distribución existente en quienes se encuentran excluidos.

- Las prácticas sociales se explican a partir de las posiciones relativas que definen a las clases y no desde los individuos; las relaciones entre los agentes sociales son relaciones entre posiciones.
- Las posiciones y los intereses no son meramente diferentes sino antagónicos desde el momento en que el control de un recurso escaso por parte de algunos agentes implica la ubicación de otros que lo demandan en cierto grado relativo de exclusión y, por lo mismo, de dependencia.
- Las prácticas deben ser, entonces, analizadas y explicadas en cuanto son producidas en el marco de relaciones entre las posiciones y los intereses en pugna. El modo de funcionamiento del sistema social que surge de la matriz explicitada es agonístico.

Bourdieu pone en juego estos elementos y esta lógica cuando analiza un *campo* y su *funcionamiento*. “En términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones”, posiciones que “se definen objetivamente (...) por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) (...) y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones”. Por eso, “Pensar en términos de campo es *pensar en términos de relaciones*”, pero además, de relaciones de lucha (Bourdieu y Wacquant, 1995:64 y 68).⁵

Ruptura con Marx

El componente central de la ruptura, que tiene consecuencias teóricas muy importantes, consiste en la crítica a la reducción marxista del concepto de capital a lo estrictamente económico. Manteniendo la lógica ya señalada, según la cual el control diferenciado de recursos críticos constituye el principio de definición de posiciones e intereses antagónicos desde donde se hacen comprensibles y explicables las prácticas, Bourdieu señala que tales recursos críticos no se reducen —históricamente y en las sociedades actuales— a

⁵ Las citas al respecto podrían multiplicarse. Baste mencionar lo diversos artículos de Bourdieu recopilados en Bourdieu (1988) y Bourdieu (1990).

Las citas de textos de Bourdieu, salvo indicación contraria, respetan las marcas de los mismos como palabras en cursiva, paréntesis, etc. Cuando el original citado está en francés, la traducción es nuestra.

lo económico, sino que son los que en cada sociedad y en diferentes momentos históricos de la misma sean constituidos como tales por el hecho de reunir dos características fundamentales: ser escasos y, al mismo tiempo, demandados. En la medida en que un recurso escaso sea objeto de interés por parte de diversos actores, el control diferenciado del mismo (por propiedad, posesión o administración) dará lugar a que algunos se encuentren en la posición de imponer condiciones a quienes quieran acceder a él y ello implica la instalación de las relaciones básicas de dominación identificadas por Marx desde la propiedad de los medios de producción.

Mucho ha contribuido en esta redefinición la ruptura que Weber produjo al extender el principio de estructuración de posiciones a otros recursos como el honor, que da lugar a la diferenciación de estamentos (como el económico) y a la diferenciación de clases. El capítulo “Sacerdotes, profetas y magos” (Weber, 1944) habla expresamente de ese tipo específico de bienes que son los “bienes de salvación”, de “interés religioso”, refiriéndose a la lucha entre los sacerdotes, profetas y magos por la administración de los bienes de salvación. El capítulo de Weber, “Sociología de la religión”, dio lugar a un trabajo crítico de Bourdieu, publicado en 1971, en el que, mediante un doble juego de rescates y rupturas, avanza en la explicitación y precisión del concepto de *campo*.

Si bien el agente social sigue siendo definido por la posición y los intereses que surgen de la distribución diferenciada de recursos, dicha posición e intereses se determinan de manera específica y autónoma en cada uno de los campos socialmente constituidos. Las prácticas del sacerdote o profeta encuentran su principio básico de explicación en el lugar que ocupan en el campo religioso y en los intereses religiosos en juego (aspecto que surge de la ruptura con Marx). Aún así (y ahora de acuerdo con Marx), la lógica empleada en el campo religioso, como en cualquier otro, será la misma: las prácticas se explican como tomas de posición desde una posición e interés, en el marco de la lucha de intereses por el control y acceso al bien específico que define el campo en cuestión. En este sentido, Bourdieu dice que la lógica de las prácticas es una lógica económica (la cual recupera de Marx) aun cuando ni el capital ni los intereses en juego sean económicos.

En el afán de ubicar en el marco de su teoría el compromiso político y el alcance del tipo de cambio social que plantea, cabe mencionar que la diversidad de campos y recursos, así como la inevitable distribución desigual de los mismos, no lleva a pensar que Bourdieu aceptara una sociedad sin clases como la planteada por el marxismo mediante la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción. No consideraría posible una sociedad donde se eliminara toda distribución desigual de recursos como el conocimiento, el reconocimiento, la legitimidad en la toma de decisiones que afectan a

la comunidad, etc. El cambio se plantearía en términos de una redefinición de la estructura de posiciones y poderes relativos existentes, buscando atemperar las consecuencias de la dominación que, de todas maneras, no se podría eliminar en su fundamento: la distribución desigual del control de recursos.

La primera dimensión que acabamos de considerar nos lleva, en síntesis, a definir el agente social en términos de posición (poder), e intereses. Para analizar las prácticas conforme al pensamiento de Bourdieu se requiere preguntar quién las produce en términos del lugar que ocupa y de los intereses objetivos ligados al mismo. En la videoconferencia realizada el 28 de junio de 2000 alguien le preguntó desde Chile “¿Hoy día estaríamos frente al fin de la sociología, o es posible que siga existiendo la sociología?”, y Bourdieu respondió: “La primera cuestión es (...) quién dice esto, qué interés tiene el que dice esto” (Bourdieu, 2000c:51-52).

El principio no elegido de toda elección

La segunda dimensión que interviene en la construcción del agente social y en la explicación de sus prácticas tiene que ver con el ámbito de las estructuras mentales y se sintetiza en el concepto de *habitus*.

Retomamos brevemente, recurriendo a las expresiones del propio Bourdieu, el concepto de *habitus*, con la intención de mostrar que, para el autor, el agente social no se reduce a posiciones e intereses, sino que su definición incluye necesariamente “lo hecho cuerpo”.⁶

Cabe recordar que el *habitus* es, en el sistema teórico de Bourdieu, un concepto construido con carácter de hipótesis de trabajo y, por lo mismo, heurístico, no descriptivo. Así, dice expresamente, “El *habitus* es aquello que es necesario suponer para dar razón del hecho de que (...) los agentes sociales son *razonables*”.⁷

Algunas de las dimensiones más importantes son:

- Sistema de disposiciones (ideas, valores, preferencias, gustos, etc.) hecho cuerpo; adquirido en la práctica a partir de la experiencia misma de

⁶ Es importante no olvidar que el concepto de *habitus* abarca una diversidad de dimensiones a las que Bourdieu se refiere especialmente cuando dice que incluye esquemas lógicos (*eidos*) y esquemas axiológicos (*ethos*), convertidos ambos, además, en posturas, disposiciones del cuerpo (1990:154-155).

⁷ Traducimos directamente del francés (Bourdieu y Wacquant, 1992:105), debido a que la versión española editada por Grijalbo (1995) borra justamente el carácter hipotético del concepto al traducir el párrafo mencionado como: “Sólo la noción de *habitus* puede explicar el hecho de que (...)” (Bourdieu y Wacquant, 1995:89).

vivir en sociedad, es decir, desde una posición social. Por eso es un sistema socialmente constituido, una subjetividad socializada (Bourdieu y Wacquant, 1995:87) y “una historia incorporada, hecha naturaleza”, “presencia operante de todo el pasado del que es producto” (Bourdieu, 1991:98).

- Que actúa, sin embargo, como principio de invención, porque, aunque es producido por la historia, no actúa como mero mecanismo de reproducción mecánica de las condiciones de las que es resultado (Bourdieu, 1990:156).
- Perdurable (aunque no inmutable) en el tiempo (Bourdieu y Wacquant, 1995:92) y tanto más si su incorporación se produjo en los primeros años de vida y las condiciones sociales en que opera son similares a aquellas en que se formó.
- Orientado a la práctica, actúa como principio generador y organizador de “prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines (...), objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser el producto de obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 1991:92).

Este “principio no elegido de todas las elecciones” (Bourdieu, 1991:105) constituye un factor clave de ruptura en la manera de explicar las prácticas sociales tanto con el enfoque subjetivista de la acción (resultado de conciencia, cálculo racional, proyecto, etc.) que ignora la coerción de la estructura, como con el objetivista, que, por acentuar la influencia de las condiciones objetivas, termina ignorando al agente social.

La relación entre campo y habitus

Pero si bien las dos dimensiones señaladas, que constituyen los dos modos de existencia de lo social, de la historia (Bourdieu y Wacquant, 1995:94), son la clave de la definición del agente social y, por lo mismo, de la explicación de las prácticas sociales, a fin de contar con herramientas más precisas para el análisis del compromiso político en Bourdieu, es necesario mirar en detalle la manera en que el autor concibe la relación entre posición y *habitus*, condiciones objetivas y representaciones, estructuras sociales y estructuras mentales. “Existe una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social (...) y los principios de visión y de división que los agentes les aplican” (Bourdieu, 1989:7). Pero, ¿cómo conceptualiza Bourdieu dicha correspondencia?

El problema de la relación entre el *habitus* y las condiciones objetivas es crucial en la propuesta teórica de Bourdieu para explicar las prácticas y, por eso mismo, para analizar el cambio y sus mecanismos, como lo exige la actitud de compromiso político de un intelectual. Así lo entiende el autor, al punto de ubicar dicho problema como el objeto mismo de la ciencia social:

El objeto de la ciencia social no es ni el individuo (...) ni los grupos en tanto conjuntos concretos de individuos, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica. Dicho de otro modo, la doble y oscura relación entre los *habitus* (...) y los campos (...). Y, desde luego, todo aquello que surge de esta relación, a saber, las prácticas y las representaciones sociales o los campos, cuando se presentan bajo la forma de realidades percibidas y apreciadas (Bourdieu y Wacquant, 1995:87).

La respuesta a la pregunta acerca de su manera de entender la “doble y oscura relación” entre el *habitus* y el campo proporciona una primera aproximación importante:

La relación entre el *habitus* y el campo es, ante todo, una relación de condicionamiento: el campo estructura el *habitus*, que es producto de la incorporación de la necesidad immanente de este campo o de un conjunto de campos más o menos concordantes; las discordancias pueden ser el origen de *habitus* divididos, incluso desgarrados. Pero también es una relación de conocimiento o construcción cognitiva: el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo significativo, dotado de sentido y de valía, donde vale la pena desplegar las propias energías. De ahí se desprenden dos conclusiones: primera, la relación de conocimiento depende de la relación de condicionamiento que le precede y que conforma las estructuras del *habitus*; segunda (...) (Bourdieu y Wacquant, 1995:87-88).

Bourdieu rechaza en reiteradas ocasiones una lectura mecanicista de su manera de concebir la relación, tal como: la posición (el campo) produce el *habitus* que, a su vez, reproduce la posición (el campo). De todos modos, ¿qué significa que el campo condiciona el *habitus* y que el *habitus* contribuye a construir el campo? ¿La relación de conocimiento depende de la relación de condicionamiento? Lo que nos interesa especialmente es poner en relación la manera de enunciar desde la teoría explícita la respuesta a estas preguntas, con la formulación del compromiso político y con la teoría implícita en tal formulación.

El campo condiciona el *habitus*

Las expresiones empleadas por el autor para explicar esta relación asignan una eficacia relativamente mayor al campo sobre el *habitus* en el marco de una

relación dialéctica, y además una prioridad histórica y lógica. El condicionamiento “precede” y “estructura” el *habitus*. Todo lleva a pensar que la “complicidad inmediata” (Bourdieu y Wacquant, 1995:94), “la complicidad ontológica” (*ibid.*: 88) entre la posición y las disposiciones debe ser entendida en el marco de la prioridad causal que sugiere el hecho de que “el *habitus* está ligado genéticamente (y también estructuralmente) a una posición” (Bourdieu, 1989:9). “Sin duda los agentes sociales construyen la realidad social, sin duda entran en luchas y transacciones orientadas a imponer su visión, pero lo hacen siempre con puntos de vista, intereses y principios de visión determinados por la posición que ocupan en el mismo mundo que buscan transformar o conservar” (Bourdieu, 1989:8). Diferentes expresiones llevan a otorgar la misma prioridad a las estructuras. Mencionemos sólo algunas más. “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*” (Bourdieu, 1991:92); “Producto de la historia, el *habitus* produce prácticas, individuales y colectivas, produce, pues, historia conforme a los principios (*schèmes*) engendrados por la historia” (Bourdieu, 1991:94-95). “En realidad, dado que las disposiciones duraderamente inculcadas por las posibilidades e imposibilidades, libertades y necesidades, facilidades y prohibiciones que están inscritas en las condiciones objetivas (...) engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y, en cierto modo, pre-adaptadas a sus exigencias” (Bourdieu, 1991:94).

Bourdieu rechaza de manera expresa el modelo determinista que se le atribuye a partir, fundamentalmente, de la interpretación del *habitus* como mero mecanismo de reproducción de las condiciones de las cuales él mismo es producto. En diversas oportunidades toma distancia de tal lectura mostrando el carácter activo y generador del *habitus*, aunque reiterando siempre que, de todas maneras, tal libertad se da dentro de los límites que le imponen las condiciones objetivas que lo han generado. Un ejemplo es el texto siguiente:

los agentes sociales determinan activamente, mediante categorías de percepción y apreciación social e históricamente constituidas, la situación que los determina. Se puede decir, incluso, que los agentes sociales están determinados solamente en la medida en que se *autodeterminan*; pero, las categorías de percepción y apreciación que forman la base de esta autodeterminación están en sí mismas determinadas en gran parte por las condiciones económicas y sociales de su constitución (Bourdieu y Wacquant, 1995:94).

Carácter activo y generativo del *habitus*

Todo parece indicar que el modelo de relación entre campo y *habitus* no sería:

el campo → produce *habitus* → que reproduce el campo,

sino:

el campo → produce *habitus* → que produce representaciones del campo.

En el texto citado anteriormente, Bourdieu mismo conceptualizaba la relación del *habitus* con el campo como “relación de conocimiento o de construcción cognitiva: el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo significativo, dotado de sentido y de valor”, y tal principio de estructuración de la visión es, también, principio de estructuración de las prácticas. El que las representaciones que produce el *habitus* reproduzcan o no la estructura objetiva por el hecho de ser representaciones de lo social formadas en estructuras mentales que son producto de lo social, de la historia, depende de:

- la capacidad generativa que se le asigne al *habitus*;
- la maleabilidad y posibilidad de cambios del *habitus*;
- la manera de entender la relación entre las “representaciones y las estructuras objetivas”; en otros términos: de la capacidad y eficacia que se atribuya a las representaciones para producir cambios en las estructuras objetivas.

La similitud con el problema, en torno al cual continúa el conflicto de las interpretaciones, de la relación planteada por Marx en el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 entre “la base real y la superestructura” (Marx, 1968:71) es evidente. Retomemos las tres dimensiones que acabamos de señalar.

El carácter generativo del *habitus*

Quizá Bourdieu acentúa más este aspecto cuando responde a las críticas que entienden el concepto de *habitus* como mecánico y puramente reproductor. Así, para subrayar la diferencia entre su concepto de *habitus* y ciertos usos del término hechos con anterioridad, señala especialmente “la capacidad generadora, por no decir creadora, que figura en el sistema de las disposiciones como un *arte* —en el sentido fuerte de maestría práctica— y, en particular, *ars inveniendi*. En resumidas cuentas, ellos elaboran una representación mecanicista de un concepto construido *contra el mecanicismo*” (Bourdieu y Wacquant, 1995:84). Un poco más adelante, en el mismo texto, se refiere a la relación activa y creadora del *habitus* con el mundo.

Uno de los aspectos que contribuyen a entender el *habitus* como principio de invención que, “aunque es producido por la historia, está relativamente desprendido de ella” (Bourdieu, 1990:156) —aunque es producto de las estructuras objetivas, y está genéticamente ligado a ellas, funciona, sin embargo, en términos de *ars inveniendi* y no mecánicos—, surge del hecho de que, independientemente de las expresiones y términos empleados por el mismo Bourdieu —que pueden inducir a una lectura determinista, como lo muestran varios de los textos antes citados—, las estructuras objetivas, el campo, la posición, son conceptualizados en términos de condiciones que fijan límites y al mismo tiempo abren posibilidades dentro de las cuales el *habitus* se forma y funciona. Se pasaría del concepto mecánico de una estructura que determina, a otro flexible y abierto. El autor se refiere en diferentes momentos al “espacio de los posibles” como espacio donde cabe el uso de estrategias dentro de los límites objetivos existentes. Citemos sólo un texto para mostrarlo:

sistema adquirido de principios (*schèmes*) generadores, el *habitus* hace posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y acciones inscritos dentro de los límites que marcan las condiciones particulares de su producción, y sólo éstos.⁸ A través de él, la estructura que lo produce gobierna la práctica, no por la vía de un determinismo mecánico, sino a través de las constricciones y límites originariamente asignados a sus invenciones. Capacidad de generación infinita y, sin embargo,⁹ estrictamente limitada (Bourdieu, 1991:96).

Es clara la insistencia en el hecho de que las estructuras objetivas producen el *habitus* al mismo tiempo que producen los límites dentro de los cuales éste funciona. Bourdieu hace referencia a la proximidad de su concepto de *habitus* con la noción de “gramática generativa” propuesta por Chomsky,¹⁰ ya que “pretendía poner de manifiesto las capacidades activas, inventivas, ‘creativas’, del *habitus* y del agente” (Bourdieu, 1995:268). Dicha competencia es, en Bourdieu, socialmente producida en la medida en que aprendemos

⁸ Modificamos aquí la traducción citada, porque entendemos que el “celles-là” del original francés se refiere a los límites (femenino en francés) y no a las “condiciones particulares de su producción”.

⁹ Nuevamente aquí tomamos distancia de la versión citada que traduce “pourtant” como “por tanto”, modificando el sentido del texto.

¹⁰ Chomsky establece “una distinción fundamental entre la *competencia* (el conocimiento que el locutor oyente tiene de la lengua) y la *performance* (el empleo efectivo de la lengua en situaciones concretas)” (1971:13). Y destaca que “El aspecto más notable de la competencia lingüística es lo que podemos llamar la ‘creatividad del lenguaje’, esto es, la habilidad del hablante para producir nuevas oraciones, oraciones que son inmediatamente comprendidas por otros hablantes aun cuando puedan no mostrar semejanzas físicas con las oraciones que son ‘familiares’” (1969:11).

no sólo a hablar, sino a hablar más o menos “correctamente” en función del medio social dentro del cual hemos crecido. Esta competencia constituye un principio de invención, dado que hace posible la generación de frases múltiples en lugar de ser un mero mecanismo repetitivo de frases aprendidas. De todas maneras, la posibilidad de generar se da dentro de los límites (riqueza de vocabulario, corrección en la sintaxis, etc.) del manejo de la lengua adquirido.

A modo de síntesis podríamos decir que el *habitus* tiene una capacidad generadora de representaciones y prácticas, y que ésta se ejerce dentro de los límites fijados por las características socialmente producidas que la definen. Por ello, la probabilidad de que las prácticas producidas desde el *habitus* puedan introducir transformaciones de los límites que lo definen, queda muy acotada. Al hablar en términos de “capacidad inventiva” del *habitus* se corre el riesgo de generar una confusión entre la capacidad de producir prácticas discursivas: a) que no sean una mera reproducción mecánica de frases aprendidas (nivel en el que se ubica, a nuestro entender, la teoría explícita de la acción de Bourdieu), y b) que constituyan una transformación de los límites de generación incorporados (formulación que estaría más cerca de lo requerido por la teoría del cambio implícita en la manera de plantear el compromiso). Una persona que ha crecido en un medio socio-cultural bajo tendrá una competencia lingüística que le permitirá producir frases de manera no mecánica; sin embargo, difícilmente estará en condiciones de pronunciar un discurso al modo de García Márquez, dados los límites que le impone su propio nivel de competencia socialmente adquirida (producida). En este ejemplo, la primera capacidad (tipo a) entiende la invención como *capacidad adaptativa*, atada a los límites que imponen las condiciones objetivas generadoras del *habitus*; la segunda (capacidad b), por el contrario, como *capacidad transformadora* que puede romper los límites para cambiar las condiciones. Surge, entonces, la pregunta: ¿cuál es la posibilidad de modificar los *habitus*, la propia competencia, y redefinir los límites? Retomando el hilo central de nuestra reflexión diremos que la respuesta guarda una estrecha relación con la manera de entender el compromiso político y el cambio social, ya que la posibilidad, que tiene cualquier agente social de modificar las estructuras objetivas que producen el *habitus* y establecen los límites de su funcionamiento, está estrictamente relacionada con cambios en el *habitus*.

La maleabilidad del *habitus*

El *habitus* es perdurable, dice Bourdieu, pero no inmutable (Bourdieu y Wacquant, 1995:92). Además de los cambios en las estructuras objetivas y en las posiciones que surgen de la misma lógica antagónica de funcionamiento de los

campos,¹¹ Bourdieu señala otras fuentes de modificación posible, aunque siempre muy acotadas. Es lógico que si existe una relación genética entre la posición y el *habitus*, los cambios generados por la lucha en las estructuras sociales produzcan también redefiniciones en los *habitus*.¹² Sin embargo, la intervención en los procesos que postula el compromiso político lleva a preguntar acerca de otros medios de modificación del principio no elegido de toda elección que permita generar representaciones y prácticas capaces de romper con los límites impuestos por la estructura e introducir, entonces, cambios en la misma. En lugar de los cambios de *habitus* producidos por los cambios de estructura que resultan de la lucha por el control o el acceso a los recursos, se pretendería operar cambios de estructura partiendo de nuevos *habitus* generadores de nuevas representaciones, disposiciones y prácticas y, por lo mismo, de un contra-poder eficaz, o directamente a partir de nuevas representaciones (el aporte en conocimientos de los intelectuales) generadoras de nuevas prácticas.

En cuanto producto de la historia, las condiciones objetivas que generaron un *habitus* no son necesariamente las mismas que aquellas dentro de las cuales un agente social define sus prácticas en un momento determinado. Si las condiciones actuales son similares a las de su producción, el principio incorporado tenderá a producir las representaciones y prácticas que reproduzcan la estructura social y la propia posición.

Así, cualquiera sabe que los cuerpos sociales tienen sus rutinas, tendencias inmanentes a perseverar en su ser, algo semejante a una memoria o una fidelidad y que, en realidad, no es más que la “suma” de todas las conductas de los agentes que, conocedores de su “oficio”,¹³ generan (dentro de los límites de las coerciones inscritas en las relaciones de fuerza constitutivas del campo donde actúan, así como de los conflictos que las oponen) las conductas adaptadas a la situación (tales como ellos las perciben, en función de su “oficio”) y, por tanto, bien hechas (sin ser queridas como tales) para reproducir la estructura cuya necesidad han incorporado (Bourdieu y Wacquant, 1995:96).

Como “la mayoría de las personas están estadísticamente destinadas a encontrar circunstancias similares a las que originalmente moldearon su ha-

¹¹ “Una competencia sólo tendrá valor mientras tenga un mercado”, Bourdieu (1990:147).

¹² Aunque Bourdieu señala expresamente la posibilidad de que se presenten conductas desfasadas debido a cierta inercia y rigidez que puede darse en el *habitus* producido en condiciones objetivas anteriores diferentes a las actuales (Bourdieu y Wacquant, 1995:90).

¹³ Preferimos traducir de esta manera la expresión “forts de leur ‘métier’” (Bourdieu y Wacquant, 1992:114), en lugar de “confiando en su experiencia” de la versión española citada (Bourdieu y Wacquant, 1995). En este texto nos hemos permitido hacer otras modificaciones a la versión española.

bitus", estarán también estadísticamente destinadas a "vivir experiencias que vendrán a reforzar sus disposiciones" (Bourdieu y Wacquant, 1995:92) y, por lo tanto, a reproducir representaciones y prácticas que reproducirán la estructura.

El ajuste previo del *habitus* a las condiciones objetivas, aunque sin duda sea el más frecuente, es sólo un caso particular (Bourdieu y Wacquant, 1995:90). El hecho de tener que afrontar situaciones nuevas que difieran de aquellas en las que se formó, constituye uno de los dos principios clave propuestos como mecanismo de modificación del *habitus* producido por la historia. "Los ajustes que impone sin cesar la necesidad de adaptarse a situaciones nuevas e imprevistas pueden determinar transformaciones durables del *habitus*" (Bourdieu, 1990:156). Esta capacidad de adaptación del *habitus* lo haría flexible y modificable:

- ante condiciones objetivas que lo afectan, es decir, ante el mismo principio generador de *habitus* reiteradamente mencionado por Bourdieu, a saber, las estructuras objetivas (aun cuando éstas revistan ahora algunas diferencias, y su peso relativo en la producción de *habitus* no sea igual al de las experiencias primeras);
- pero sin que tales transformaciones durables rebasen "ciertos límites, entre otras razones porque el *habitus* define la percepción de la situación que lo determina" (1990:156).

No son muchas las posibilidades de intervención para cambiar las estructuras objetivas, como lo pretende el compromiso político que abre este principio de modificación del *habitus*.

Cuando Bourdieu piensa el cambio, bien se trate de aquel que se exige del sociólogo por la ruptura epistemológica con las ideas recibidas, bien del otro referido a las estructuras objetivas, el principio clave es el mismo: la toma de conciencia.

¿Cómo romper con los objetos preconstruidos?, se pregunta.

La fuerza de lo preconstruido radica en el hecho de que, por estar inscrito tanto en las cosas como en los cerebros, se presenta bajo las apariencias de la evidencia, que pasa inadvertida por su carácter manifiesto. La ruptura es, de hecho, una *conversión de la mirada*, y podemos afirmar, en relación con la enseñanza de la investigación sociológica, que ante todo debe "proporcionar nuevos ojos", como a veces dicen los filósofos iniciáticos. Se trata de producir, si no "un hombre nuevo", por lo menos "una nueva mirada", una *mirada sociológica*. Y esto no es posible sin una verdadera conversión, una *metanoia*, una revolución mental, un cambio en toda la visión del mundo social (Bourdieu y Wacquant, 1995:188).

Unas páginas más adelante, cuando expone lo que denomina *objetivación participante*, dice que se trata del ejercicio más difícil que existe, “porque exige romper con las adherencias y adhesiones más profundas y más inconscientes” (*ibid.*: 191). La toma de conciencia como factor de cambio no sólo no supondría la modificación previa del *habitus*, sino que se haría en ruptura con el *habitus*, y se constituiría en el otro gran principio —junto con las transformaciones en las condiciones objetivas— generador de modificaciones en el *habitus*.

Nos encontramos aquí en el corazón mismo de la concepción del cambio social¹⁴ de Bourdieu, que genera preguntas fuertes surgidas de su propia teoría. En efecto, si las categorías de percepción y clasificación son socialmente producidas y están genéticamente vinculadas a la posición dentro del espacio social y a los intereses ligados a la misma, ¿de dónde surge la capacidad de producir visiones y prácticas que rompan con el propio principio generador de las representaciones, producto de la historia hecha cuerpo? Abordado desde los mismos instrumentos conceptuales de Bourdieu, el trabajo de ruptura, por parte del científico, con las ideas recibidas y con las evidencias sería susceptible de ser objeto de la misma pregunta que plantea el autor al analizar las prácticas de los otros agentes sociales: ¿cuál es su posición en el campo específico y cuáles son los intereses que tendría en producir la ruptura que, de todas maneras, será la ruptura con la evidencia realizada desde un lugar que genera un punto de vista? Desde el momento en que el agente social se define por su posición y *habitus* (genéticamente ligado a la primera y con una creatividad adaptativa reducida a los límites que la misma le impone), ¿qué lleva a pensar que en algún momento podrá ver la realidad y estructurar sus prácticas desde otro lugar que no sea el definido por su posición, y por el interés y el punto de vista correspondiente?

Sin duda los agentes sociales construyen la realidad social, sin duda entran en luchas y transacciones orientadas a imponer su visión, pero lo hacen siempre con puntos de vista, intereses y principios de visión determinados por la posición que ocupan en el mundo mismo que buscan transformar o conservar (Bourdieu, 1989:8).

Los poderes y la violencia simbólica sólo se ejercen en la medida en que cuentan con la complicidad activa de quienes los imponen o sufren, dice Bourdieu, señalando que quienes la sufren no están determinados a hacerlo sino “en la medida en que se privan de la posibilidad de una libertad fundada

¹⁴ Que no sea la relacionada con la propia lógica agonística de los campos.

en la toma de conciencia” (Bourdieu, 1989:12). El determinismo no opera plenamente sino con la complicidad del inconsciente, añade, y por eso “si los agentes han de tener alguna oportunidad de convertirse en algo así como ‘sujetos’, ello sólo será en la medida en que dominen de manera consciente la relación que mantienen con sus propias disposiciones” (Bourdieu y Wacquant, 1995:94). Pero, el hecho de pensar en la posibilidad de dominar de manera consciente la relación con las propias disposiciones (*habitus*), ¿no significa situar, como Bourdieu atribuye a quienes hablan en términos de ideología, “en el orden de las *representaciones*, susceptibles de ser transformadas por esta conversión intelectual que se llama ‘toma de conciencia’, lo que se sitúa en el orden de las *creencias*, es decir, en lo más profundo de las disposiciones corporales?” (Bourdieu, 1997a:211). Por eso Bourdieu piensa que: “por razones lógicas, este proceso (de formación del *habitus* como lo social incorporado) es relativamente irreversible: todos los estímulos y experiencias condicionantes son, en todo momento, percibidos a través de las categorías ya constituidas por las experiencias previas” (Bourdieu y Wacquant, 1995:92).

Sí, con Bourdieu, atribuyéramos a la reflexión y a la toma de conciencia la potencia de producir (aun a pesar de las limitaciones objetivas, pero gracias a los resquicios que deja un *habitus* perdurable pero no inmutable, irreversible, aunque relativamente) una conversión de la mirada, un cambio en las representaciones, disposiciones y tomas de posición, susceptible de generar prácticas capaces de modificar incluso las estructuras objetivas que definen la posición y los intereses generadores de su *habitus* y desde donde toma conciencia, aún no se entendería por qué el mismo esquema teórico aplicado para analizar el cambio no es puesto en práctica cuando se examina y se pretende explicar las prácticas practicadas por los agentes sociales, aun cuando los mismos, como los intelectuales de la academia que es objeto de análisis en *La noblesse d'état*, están en condiciones objetivas que les permiten tomar conciencia y romper con la acción ejercida por la estructura a través del *habitus* que ésta produce. ¿En qué momento se convierte en pertinente y fundado sustituir el principio de la no-conciencia (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976:29) por el principio de la toma de conciencia y reflexión? Todo parece indicar que es cuando se pasa del análisis de las prácticas practicadas al de las condiciones que harían posible el cambio.

Si esta interpretación fuera correcta, estaríamos ante la introducción, en Bourdieu, de la dicotomía, identificable en otros autores,¹⁵ de una teoría expli-

¹⁵ Sería el caso, a nuestro entender, de Habermas, Elster, entre otros.

cativa cuando se trata de entender por qué la gente actúa como actúa, por un lado, y una teoría normativa al explicar bajo qué condiciones sería posible y eficaz una acción conducente al logro de los objetivos formulados (como el del cambio), por el otro. El problema se plantea cuando existen contradicciones entre ambas, como sería el caso de una teoría normativa que postulara como posible el cambio en la medida en que existieran conversiones y acciones desinteresadas, si la teoría explicativa hubiera tenido como eje de su análisis la existencia de intereses objetivos ligados a la posición que define al agente social.

Se reproduce, de manera similar, el problema planteado por el marxismo en términos del pasaje de la “clase en sí” a la “clase para sí” gracias a la toma de conciencia y a la organización que Gramsci conceptualiza en términos de “catarsis”:

para indicar el pasaje del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, a la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa, también, el pasaje de lo “objetivo a lo subjetivo” y de la “necesidad a la libertad” (Gramsci, 1966:40).

La similitud continúa si se tiene en cuenta el papel protagónico que Gramsci y Bourdieu asignan a los intelectuales en la producción del pasaje “de la necesidad a la libertad”.

Para entender más claramente las dificultades que se presentan al poner en relación la teoría con el compromiso político (la teoría explícita con la implícita), vamos a examinar el segundo punto que se planteó al principio: la manera en que Bourdieu conceptualiza el cambio y la relación que éste guarda con su teoría. Esto nos permitirá, también, abordar el interrogante planteado con anterioridad, aún pendiente, acerca de la capacidad y la eficacia que se otorgue a las representaciones cuando se producen, de por sí y por las prácticas que generarían, cambios en las estructuras objetivas.

El compromiso con el cambio

Es importante distinguir dos cuestiones que podríamos enunciar de la siguiente manera:

- ¿En qué consiste, para Bourdieu, el compromiso político de un intelectual?
- ¿Bajo qué condiciones dicho compromiso puede ser eficaz?

El compromiso político del intelectual

Bourdieu es muy claro con respecto al compromiso político del intelectual cuando dice que se “compromete en la lucha política la competencia y autoridad específicas”, manteniendo, en su acción, “en la medida de lo posible, las reglas vigentes en el campo científico” (Bourdieu, 2001:33 y 40).

No se trata de que el intelectual, en razón de su compromiso, se convierta en un político, sino que, como intervención propia, aporte conocimientos para contribuir a la acción necesaria con miras al cambio de la sociedad. Y esto se relaciona en forma directa con lo mencionado anteriormente respecto del lugar que otorga Bourdieu a la toma de conciencia como principio de ruptura con la inercia de los *habitus* y el condicionamiento de las estructuras objetivas; como condición para que los agentes se conviertan en “algo así como ‘sujetos’”.

Cuando el sociólogo pone en evidencia los mecanismos sociales generadores de las desigualdades, las concentraciones de poder, las exclusiones y, por lo mismo, las relaciones de dominación resultantes, su labor no puede quedar como simple producto de una investigación celosamente guardada en una biblioteca. Ponerla en circulación, hacer lo posible para que su conocimiento trascienda el círculo de los especialistas y llegue a la mayor cantidad posible de personas que están en posiciones de exclusión y privación, constituye una responsabilidad ineludible, tanto como la de “asistir a personas en peligro”.

“Ver y ayudar a ver” sería una expresión que sintetiza la responsabilidad y funda el compromiso específico del intelectual. Puesto que la dominación se produce y reproduce en la articulación del doble nivel de las “estructuras objetivas” y de las “estructuras cognitivas”, y que la reproducción se realiza, según mencionábamos anteriormente, gracias a la complicidad de los dominados valiéndose de las estructuras mentales (*habitus*) incorporadas desde sus condiciones objetivas de exclusión, el hecho de facilitar las herramientas que contribuyan a la toma de conciencia de los mecanismos objetivos de dominación (y, por lo mismo, a la ruptura con los *habitus* y representaciones incorporadas que operan, dejadas a su propia lógica, como medios de reproducción de lo que se aprendió a ver como natural, evidente o legítimo) fomentaría el rompimiento, gracias al cambio de visión, del círculo de la reproducción. Se trata de dismantelar las “pantallas que impiden a los ciudadanos, e incluso a los dirigentes mismos, darse cuenta de su propia desposesión, y de descubrir los lugares y los desafíos de la verdadera política” (Bourdieu, 2001:10).

Tomando en cuenta la manera en que Bourdieu concibe, según lo hemos expuesto anteriormente, la relación entre posición y *habitus*, estructuras objetivas y mentales, la intervención en el plano de las representaciones constitui-

ría una acción, no sobre las condiciones objetivas en cuanto tales, sino sobre el conocimiento de las mismas. Por ello, la toma de conciencia sería un factor que puede contribuir a la modificación de las condiciones objetivas, pero que por sí solo resulta insuficiente, dada la eficacia y el mayor peso relativo que se otorga al campo sobre el *habitus* al plantear las relaciones entre ambos. Y a tal punto es superior la eficacia que, aun al tratar de pensar la realidad en términos que rompan con los esquemas mentales producidos por la posición (relación genética), se hace dentro de los límites que imponen las categorías incorporadas.

Está en juego la eficacia relativa de lo simbólico, de la teoría que “hace ver”, en la producción y reproducción de los procesos y estructuras sociales.¹⁶

Yo pienso que una de las debilidades de todos los movimientos progresistas reside en el hecho de haber subestimado la importancia de esta dimensión (la dimensión simbólica) y que no han forjado siempre las armas aptas para combatirla. Los movimientos sociales tienen un atraso de varias revoluciones simbólicas con relación a sus adversarios, que utilizan consejeros en comunicación, consejeros en televisión, etc. (...). Uno de los errores teórico-prácticos de muchas teorías —comenzando por la teoría marxista— ha sido no tomar en cuenta la eficacia de la teoría (Bourdieu, 1998:59).

Pero, mediante la reflexión y toma de conciencia, también está en juego un doble momento de ruptura con los principios de visión incorporados y con la posición ocupada (y los intereses objetivos ligados a la misma) dentro de un campo; posición que, junto con el *habitus*, define al agente social y lo constituye como tal. Estos dos momentos son: 1) el del propio científico social que, más allá de sus propios *habitus*, posición e intereses, genera una visión objetiva, verdadera, que se contrapone a la que legitima y refuerza la dominación, ocultándola. Tal visión legitimadora también es producida por los intelectuales, y si nos servimos de las herramientas teóricas de Bourdieu, un análisis mostraría que dicha visión está en relación con sus posiciones e intereses; 2) el de los agentes sociales mismos, que sufren los efectos de la exclusión y de la dominación; efectos a los que contribuyen mientras no tomen conciencia. ¿Cuánta eficacia debería tener el discurso de los intelectuales comprometidos para lograr que los desposeídos que los escuchan puedan romper con los esquemas internalizados que su propia condición objetiva, por una parte, y los discursos de los intelectuales que legitiman la estructura existente contando con los recursos del poder (medios de comunicación, entre otros), por otra, tienden a reproducir y reforzar?

¹⁶ Enseguida retomaremos este punto al hablar de las condiciones para la eficacia del compromiso del intelectual.

La lucha por la producción y difusión de la visión del mundo que se contrapone a la dirección cultural (en términos de Gramsci) y a la violencia simbólica que se ejerce desde los centros de poder y por quienes sirven a dicho poder, especialmente mediante sus *think tanks*,¹⁷ es un componente central del compromiso político del intelectual. En estos momentos se trataría de salirle al paso, desenmascarar y poner en evidencia a la arbitrariedad de la “nueva vulgata planetaria” del neoliberalismo (Bourdieu y Wacquant, 2000:12-13).¹⁸

Pero si la lucha simbólica interviene a nivel de la producción, difusión e imposición de una visión de la realidad que se contrapone, por una parte, con el conocimiento del campo elaborado por los agentes sociales a partir de los principios de estructuración de la visión producidos e internalizados por el mismo campo, y por otra, con la visión (violencia simbólica) producida e impuesta por el poder que tiende a facilitar la reproducción de las mismas condiciones objetivas, ¿en qué condiciones puede ser eficaz el compromiso político del intelectual?

Las condiciones de eficacia del compromiso político del intelectual

Es necesario distinguir dos rubros cuando nos referimos a las condiciones de eficacia.¹⁹

- Condiciones de eficacia en la lucha por la imposición de una visión que se contrapone a la dominante.
- Condiciones para que las nuevas representaciones que se haya logrado inculcar sean capaces de traducirse en cambios de la estructura social.

Eficacia en la lucha simbólica

La producción e imposición de una nueva visión y de nuevas representaciones, que constituyan una lucha contra las evidencias impuestas y mantenidas no

¹⁷ Véase al respecto Wacquant (2000).

¹⁸ Conviene ver la aplicación que hace Bourdieu de su teoría al funcionamiento del campo estrictamente económico en Bourdieu (2000b). Cabe recordar que el autor pone como epígrafe de su libro, en la página previa a la introducción, una cita de Bertrand Russell que dice: “Mientras la economía trata acerca de cómo la gente hace elecciones, la sociología trata acerca de cómo la gente no tiene elecciones que hacer.”

¹⁹ Tomamos “eficacia” como relación entre los objetivos propuestos y los resultados logrados. No nos interesa plantear aquí los costos comprometidos en el logro de los objetivos, como lo haría el concepto de eficiencia.

sólo por el peso propio de las condiciones objetivas sino además por el trabajo de intelectuales funcionales y comunicadores, producción que, por otra parte, no se reduce a una mera discusión de intelectuales sino que es, también, una lucha por modificar los *habitus* de los agentes sociales contra la inercia que lleva a reproducir las disposiciones incorporadas, requiere una organización internacional de los intelectuales tanto a nivel de la producción como de la difusión (imposición). Bourdieu habla de la “causa del internacionalismo intelectual” (Bourdieu, 1997b:201), de “una movilización de los intelectuales y la creación de una verdadera *internacional de los intelectuales* dedicada a defender la autonomía del campo” (Bourdieu, 1999:192).

Se necesita un intelectual colectivo con capacidad suficiente para contrarrestar dos dimensiones de la dominación ejercida por el poder, fundamentalmente económico, sobre la cultura. Por una parte está la dimensión del ataque a la autonomía propia del campo cultural a través de los condicionamientos económicos y políticos que se dejan ver de modos diversos, como la imposición de temas de investigación por medio de las líneas de financiamiento, o la censura a la circulación de ideas a través del control de los medios de comunicación (gráficos, televisivos, etc.). Estaríamos hablando de la unión de los intelectuales en una lucha por la defensa de sus propios intereses ligados a su autonomía. Por otra parte está la dimensión de la dominación cultural que ejercen, dentro del mismo campo cultural, los intelectuales y comunicadores orgánicos, funcionales, que trabajan con los recursos que les provee el poder para producir e imponer la visión “correcta, natural, evidente y normal” sobre la realidad, y el lugar que en la misma le correspondería a cada uno. Los intelectuales funcionales, además, por su dependencia de los poderes de otros campos (como el económico y el político), contribuyen a minar la autonomía relativa del campo cultural. Estas dos dimensiones aparecen claramente en el siguiente texto de Bourdieu:

Numerosos trabajos históricos han mostrado el rol que han jugado los *think tanks* en la producción e imposición de la ideología neoliberal que gobierna hoy el mundo; a las producciones de estos *think tanks* conservadores, agrupaciones de *expertos* mantenidos (*appointés*) por los poderosos, debemos oponer las producciones de redes críticas que reúnan “intelectuales específicos” (en el sentido de Foucault) en un verdadero *intelectual colectivo* capaz de definir él mismo los objetos y los fines de su reflexión y de su acción, es decir, autónomo. Este intelectual colectivo puede y debe cumplir primero funciones negativas, críticas, trabajando en producir y diseminar instrumentos de defensa contra la dominación simbólica que se reviste actualmente, muy a menudo, de la autoridad de la ciencia (Bourdieu, 2001:35-36).

Este intelectual colectivo no ha sido ideado para crear un contra-programa, o para asumir un rol de compañero de ruta, experto o profeta de los movimientos sociales. Se trata de “crear un dispositivo de investigación colectivo, interdisciplinario e internacional que asocie investigadores, militantes, representantes de los militantes, etc.” (Bourdieu, 1998:62-63).

La formulación de Bourdieu, que tratamos de recuperar de una manera muy cercana a sus propios textos, hace surgir inmediatamente, desde el núcleo mismo de su teoría, la siguiente pregunta: ¿Cuál sería el interés de los intelectuales al unirse a esta organización internacional? Aun si respondiésemos que tal interés es el de la defensa de la autonomía del campo cultural, ¿podríamos hacer semejantes los intereses de los intelectuales a pesar de la relación de muchos de ellos (los llamados funcionales) con los poderes económicos, políticos, etc., la diversidad de campos a los que pertenecen dentro del campo de la cultura, las posiciones diferentes, y aun contrapuestas, en que están ubicados (y que los definen como agentes e inciden en sus tomas de posiciones) en sus campos respectivos, y finalmente, aun considerando la diversidad de teorías, muchas veces en pugna por la legitimidad dentro del campo y por el control de las instancias que reconocen el carácter científico, objetivo, de los trabajos?

Parece que la respuesta del autor pasa por la afirmación de que se trata de un intelectual que compromete en el combate político no sólo su autoridad y competencia específicas, sino también “sus valores de verdad o de desinterés” (Bourdieu, 2001:33). Estaríamos hablando de una “‘comunidad’ dedicada (*devouée, committed*) a la objetividad, a la probidad y al desinterés” (*ibid.*: 34), es decir, de una comunidad de intelectuales caracterizados por su rigor intelectual y sus valores éticos.

Finalmente, la disputa por el sentido y contra las representaciones dominantes (la nueva vulgata planetaria) que define socialmente lo normal, aun siendo una lucha entre intelectuales, se lleva a cabo, como lo expresa de distintas maneras el autor, con una disponibilidad de recursos (financieros, editoriales, comunicacionales) muy inferior de quienes impugnan la ortodoxia dominante. En tal sentido, no se puede decir que sea una lucha sólo entre intelectuales, aunque se lleve a cabo con las armas propias de ellos.

La disputa por la dirección cultural no se dirime mediante la fuerza otorgada por la verdad a las ideas —como señala Bourdieu al mencionar a Spinoza—, ni por el rigor de la teoría y el análisis, es decir, por la calidad de la producción, aunque tales aspectos no sean indiferentes. Por medio de la organización internacional de los intelectuales se ponen también en juego recursos específicos del *marketing*, de la pelea por el mercado (difusión, medios y canales propios, mostración y demostración de la superioridad del propio producto, etc.) que, como contraposición al monopolio existente, tenderá

también —según lo explica Elias (1993) al analizar los procesos sociales en el largo plazo— a la generación de un nuevo monopolio.

De la visión clara a la acción transformadora

La eficacia de la lucha simbólica en el campo cultural, aun si fuese logrando resultados progresivos en diferentes segmentos del mercado, no aseguraría por sí misma la producción de cambios en la estructura. En otros términos, el tránsito de la idea a la acción no es automático; y la acción inspirada en una visión correcta de la realidad tampoco asegura por sí sola que será eficaz en la producción de los resultados buscados.

La unión de los intelectuales con los movimientos sociales conformados por quienes ocupan posiciones dominadas en el espacio social global y tienen, entonces, objetivamente, interés en cambiar la estructura, es indispensable para estar en condiciones efectivas de producir cambios. “La historia social enseña que no hay política social sin un movimiento social capaz de imponerla” (Bourdieu, 2001:16).

Dado que el poder simbólico y las ideas ocupan un lugar tan importante en el modo de dominación existente, “los investigadores tienen un papel eminente que desempeñar. Deben contribuir a dar a la acción política nuevos fines —la demolición de las creencias dominantes— y nuevos medios —armas técnicas fundadas en la investigación y el manejo de los trabajos científicos, y armas simbólicas aptas para quebrar las creencias comunes dando una forma sensible a los logros de la investigación” (Bourdieu, 2001:53-54).

Pero no se trata de pensar en un rol de profetas para los intelectuales; “el conjunto coherente de proposiciones alternativas” deberá ser elaborado “conjuntamente por investigadores y actores —evitando toda especie de instrumentalización de los primeros por los segundos e inversamente” (*ibid.*: 54).

De la misma manera que la acción de un intelectual aislado no lograría reunir la fuerza necesaria para disputar el control al poder establecido en el ámbito simbólico, tampoco sería suficiente la unión de intelectuales y movimientos sociales que se redujese a ámbitos locales. Es necesaria la unión de una organización internacional de los intelectuales con una organización internacional de los movimientos sociales. Se trata de hacer existir “un movimiento social crítico, un movimiento de crítica social, capaz de someter el trabajo de construcción europea a una contestación *eficaz*, es decir, suficientemente fuerte intelectual y políticamente como para hacerse escuchar y producir efectos reales” (*ibid.*: 43).

Está claro que la lucha simbólica, aun teniendo en cuenta la eficacia de la teoría, que no se debe olvidar, no es suficiente para producir cambios en

las estructuras objetivas. La relación del *habitus* con la posición y el campo es, en términos de Bourdieu, una relación de *conocimiento*; y el conocimiento por sí solo, independientemente del rigor y la verdad, no produce cambios en las condiciones objetivas, aunque pueda contribuir a ello y facilitar el camino. Es necesaria la unión organizada de carácter internacional entre:

- los intelectuales;
- los movimientos sociales;
- los intelectuales y los movimientos sociales.

“Esta lucha no puede ser sino *colectiva*, porque una parte de los poderes a los cuales los intelectuales están sometidos debe su eficacia al hecho de que los intelectuales los enfrentan en orden disperso, y en concurrencia” (Bourdieu, 1999:195).

Si, después de recuperar la manera en que Bourdieu concibió el cambio social, tratamos de analizarla a partir de las herramientas propuestas en su teoría, surgen varios interrogantes respecto a cuáles serían los principios motores que harían posible superar:

- 1) Las limitaciones que imponen, tanto a los intelectuales como a los integrantes de los movimientos sociales, los *habitus* y las propias condiciones objetivas para una ruptura con la propia posición y lo hecho cuerpo como resultado de la historia. Es decir; ¿cómo y desde dónde rompe consigo mismo el agente social si tomamos en cuenta que está definido por su posición y su *habitus*, es decir, estas dos maneras de existir en lo social? Bourdieu responde como lo hicieron Marx y la tradición marxista: desde la toma de conciencia, la reflexión crítica. La catarsis, el tránsito de la necesidad a la libertad, sería producida por un agente social que ha sido definido como necesidad²⁰ o como capacidad de invención adaptativa, a partir de la reflexión crítica que fundaría una capacidad de ruptura con la historia en sus dos modos de existir.
- 2) Los intereses y las luchas de intereses diversos entre los intelectuales por el hecho de ocupar posiciones diferentes y contrapuestas en el campo cultural y en el de sus respectivas disciplinas. La pregunta lógica, desde Bourdieu mismo sería: ¿Cuál es el interés de superar los intereses y dejar de lado las luchas internas por la dominación? ¿Cuál sería el interés por el

²⁰ Porque, incluso, la creatividad del *habitus* se da dentro de los límites que le imponen sus condiciones objetivas. Los márgenes de libertad no serían tales como para permitirle al agente social romper con las barreras que le imponen sus propios límites (posición y *habitus*).

desinterés? Porque, incluso, si hablamos del interés que surgiría por defender la autonomía del campo cultural con relación al poder económico, político, etc., no podría suponerse que la defensa de la autonomía tuviera siempre necesariamente un peso mayor para los agentes sociales que intervienen en el campo que el interés de luchar por mantener o ganar posiciones en el campo mismo. Más aún, uno de los recursos rentables en la acumulación de poder para aumentar la probabilidad de éxito en la lucha interna al campo consiste en aliarse con los poderes de otros campos que cuentan, en ese momento, con un importante peso relativo en el espacio social (como el económico, el político, etc.), a pesar de que esto pueda implicar cierta pérdida, al menos temporal, de la autonomía.

- 3) Los intereses y las luchas de intereses entre los integrantes de los movimientos sociales a nivel local e internacional, teniendo presente que estamos definiendo los intereses desde las herramientas conceptuales de campo, posición, *habitus*. Bourdieu otorga una enorme potencialidad al “conjunto coherente de proposiciones alternativas elaboradas conjuntamente por los investigadores y actores”, pues tales proposiciones son “capaces de unificar el movimiento social superando las divisiones entre las tradiciones nacionales y, dentro de cada nación, entre las categorías profesionales y las categorías sociales (trabajadores y desocupados especialmente), los sexos, las generaciones, los orígenes étnicos (inmigrados y nacionales)” (Bourdieu, 2001:54). Todo lleva a cuestionar si la potencialidad atribuida a las nuevas propuestas, aun elaboradas en forma conjunta entre intelectuales y actores, constituye una exageración optimista propia de un intelectual habituado a trabajar y luchar en la producción, circulación e imposición de ideas.
- 4) Las diferencias en historias (como procesos de producción de estructuras objetivas y mentales), condiciones objetivas, *habitus* e intereses entre intelectuales y miembros de los movimientos sociales. La homología estructural de la posición de los intelectuales en el espacio social, en cuanto fracción dominada de la clase dominante, con la posición de los integrantes de los movimientos sociales, podría generar una similitud de intereses y las bases de una acción conjunta contra el orden establecido. Si se tratase de una acción puntual podría pensarse, al modo de conductas fundacionales basadas en buena voluntad y renuncias, en la eficacia de esta unión. Cuando, por el contrario, todo hace pensar en una lucha prolongada en el tiempo, con lo que ello implica de organización, distribución desigual de autoridad o poder y, por lo mismo, jerarquías y preeminencias, es difícil suponer, con conciencia y desde la teoría de la acción de Bourdieu, un control tal de las diferencias de posiciones, inte-

reses y disposiciones, que las neutralice, al menos a niveles que no obstaculicen la continuidad y eficacia de la acción conjunta.

La fuerza de los valores

En los textos en que Bourdieu toma más directamente posiciones de compromiso social con el cambio, cuando el trabajo del intelectual no se aboca tanto al análisis y explicación de las prácticas de los agentes sociales construidos como objeto de estudio, sino a definir las condiciones en que es posible constituir sujetos cuyas prácticas puedan cambiar la realidad en pos de generar condiciones objetivas más incluyentes y justas, nos encontramos con la aparición, frecuente, en el discurso, de términos y conceptos que de hecho están ausentes en su teoría y en sus análisis. Más aún, con tales conceptos parece poner en funcionamiento una lógica de las prácticas diferente de la que enuncia como “lógica económica de las prácticas”, basadas en posiciones e intereses aun cuando los mismos no deban ser reducidos a los económicos. Se podría responder que el compromiso político para el cambio no funciona en los mismos términos que el análisis de las prácticas. Sin embargo, ¿qué razones pueden fundar la afirmación según la cual la lógica de las prácticas postulada en la teoría de la acción varía cuando se trata de acciones para el cambio? El intelectual, según la formulación de Bourdieu, “compromete en la lucha política la competencia y autoridad específicas”, manteniendo en su acción, “en la medida de lo posible, las reglas vigentes en el campo científico” (Bourdieu, 2001:33 y 40). La propuesta de mecanismos para el cambio no puede sino sustentarse en el conocimiento que le ha permitido acumular el trabajo intelectual con respecto a “cómo funcionan las cosas en la realidad”. Formular enunciados que encuentran su fundamento en una teoría ético-normativa significa entre otras cosas, salvo que la misma sea consistente con la teoría de la acción desarrollada, plantear un nuevo punto de referencia desde donde sea posible analizar de manera comparativa y crítica ambas teorías.

Vamos a mencionar algunos términos y conceptos que nos llevan a hablar de la presencia de una teoría “ético-normativa” en los textos en que Bourdieu explicita su compromiso político. Para mostrar más claramente cómo operan dichos conceptos, los acompañamos con un texto del mismo autor. Una frase podría servir como epígrafe: “Ha llegado el momento de superar la vieja alternativa del utopismo y el sociologismo para proponer utopías sociológicamente fundadas” (Bourdieu, 2000a:103).

- *Solidaridad.* Aquí se refiere a que los social-demócratas en el poder en Europa pueden colaborar, en nombre de la estabilidad monetaria y del

rigor presupuestario, a liquidar diversos logros de las luchas sociales de los últimos siglos; y añade: “y a la destrucción de la esencia misma de la idea o del ideal socialista, es decir, *grosso modo*, de la ambición de proteger o de reconstruir mediante una acción colectiva y organizada las *solidaridades* amenazadas por el juego de fuerzas económicas” (Bourdieu, 2001:14).

- *Conversión*. Si bien no se pueden “ignorar los inmensos obstáculos a la verdadera *conversión* que les sería [a los sindicatos de la Confederación Europea] necesario operar para escapar, a nivel europeo, de la tentación tecnocrático-diplomática, y a nivel nacional, de las rutinas y de las formas de pensamiento que tienden a encerrarlos en los límites de la nación” (Bourdieu, 1998:17), “(...) uno no puede privarse de un objetivo tan visiblemente utópico como el de la *construcción de una confederación sindical europea unificada*” (*ibid.*: 21); y habla inmediatamente de los “millares de conversiones de las disposiciones individuales que serán necesarias para ‘hacer’ el movimiento social europeo” (*ibid.*: 21-22).
- *Generosidad*. En una crítica fuerte al neoliberalismo y a su utopía —en vías de realización— de una explotación sin límites, Bourdieu habla (en términos que expresarían la utopía que contrapone), de “trabajar en inventar y construir un orden social que no tenga por única ley la búsqueda del interés egoísta y la pasión individual del beneficio, y que dé lugar a colectivos orientados a la *búsqueda racional de fines colectivamente elaborados y aprobados*” (Bourdieu, 1998:119).
- *Autenticidad*. Contra “la gente que cambia servicios ideológicos por posiciones de poder” (Bourdieu, 1998:61), contra el “intelectual orgánico” y la ideología profesional de los productores culturales de aparato, Bourdieu propone el “intelectual auténtico”, que es

aquel que está en condiciones de instaurar una *colaboración dentro de la separación*: a diferencia de aquellos que deben todo a los aparatos, incluida, a veces, una pretendida autoridad intelectual (a la manera de Stalin interviniendo en materia de lingüística), él no debe más que a sí mismo y a sus obras (y no como algunos ensayistas, a sus manifestaciones políticas o a sus exhibiciones periódicas) una autoridad propiamente intelectual y una competencia, en la que se basa para intervenir, a título de autor, asumiendo sus riesgos y peligros, en la política (Bourdieu, 2000a:105).

- *Voluntad*. Para contribuir a construir la empresa colectiva, para producir el intelectual colectivo interdisciplinario e internacional, Bourdieu señala como tarea urgente la de “encontrar los medios materiales, económicos y también intelectuales, en primer lugar, para incitar a todos los

investigadores competentes y de buena voluntad a que acepten entrar en el juego de la investigación colectiva” (Bourdieu, 2000c:37). Por otra parte, dice que “Sólo el voluntarismo universalista de un movimiento social capaz de superar los límites de las organizaciones tradicionales, (...) podrá combatir y contrarrestar eficazmente los poderes económicos y financieros en el lugar mismo, en adelante internacional, en que se ejercen” (Bourdieu, 2001:23).

- *Valores universales.* Respecto de los intelectuales que intentan combatir la doxa impuesta por el neoliberalismo, y de las dificultades y privaciones a las que se ven sometidos dice: “Curiosamente, los productores más ‘puros’, los más gratuitos, los más ‘formales’, se encuentran así ubicados actualmente, a menudo sin saberlo, en la vanguardia de la lucha por la defensa de los valores más altos de la humanidad. Defendiendo su singularidad, defienden los valores más universales” (Bourdieu, 2001:91).

La teoría de la acción implícita en estos enunciados, que denominamos “ético-normativa”, da a los valores, y especialmente a los que no podríamos considerar “genéticamente” ligados a las posiciones e intereses objetivos que producen los *habitus*, un lugar y una eficacia difícil de compatibilizar con la teoría explícita de la acción.

Conclusión

Al comienzo de este texto propusimos presentar una aproximación comparativa crítica entre el compromiso político de Bourdieu, tal como él lo enuncia en sus discursos, y las herramientas que conforman su teoría de la acción. El desarrollo nos ha permitido mostrar la existencia de lo que constituye, a nuestro parecer, una diferencia importante entre la lógica que postula su teoría cuando se trata de analizar y explicar las prácticas sociales (económicas, religiosas, académicas, artísticas, etc.) y la que pone en juego al delinear en qué condiciones no sólo es pensable sino también posible el cambio social. Se advierte una inconsistencia entre la manera de conceptualizar “la necesidad” (como condiciones objetivas, estructura social, campo, posición, intereses, *habitus*, estructuras mentales)²¹ y los mecanismos del cambio que requieren la conversión de las disposiciones, la superación de los intereses egoístas por medio de la

²¹ Retomamos los términos de Gramsci que habla del paso de la “necesidad” a la “libertad” por medio de la “catarsis”.

generosidad, y la solidaridad, autenticidad y buena voluntad que hagan posible una organización internacional capaz de luchar eficazmente contra el orden establecido. Y como fuerza fundante de la ruptura con la necesidad, con los límites que impone la historia objetivada en las estructuras sociales y en los cuerpos, se ubica la “toma de conciencia”, la “autorreflexión”, la “reflexión crítica”.

El punto teórico crítico radica, a nuestro entender, en el modo de pensar —al menos, de enunciar— la relación entre el campo y el *habitus*, entre la posición y las disposiciones, entre las estructuras sociales y las estructuras mentales. Uno de los aportes sustantivos de la propuesta teórica de Bourdieu ha sido permitir la recuperación del rol activo del agente en ruptura con el objetivismo, pero sin caer en las limitaciones del subjetivismo. Sin embargo, la manera de plantear la relación entre las estructuras objetivas y el *habitus*, relación que constituye para el autor “el objeto de la ciencia social”, parecería borrar el papel activo del agente al no dejar márgenes para la gestión de su propia competencia en el marco de las posibilidades y limitaciones en que se mueve²² —incluida en la misma la gestión de sus disposiciones en los momentos de formación— justo en el punto clave de su constitución en cuanto agente social. En cambio, esta capacidad de gestión se toma en cuenta, aunque parcialmente, en la teoría del cambio implícita en la manera de expresar su compromiso político, gracias al lugar que le asigna a la “toma de conciencia” como principio de ruptura con las propias condiciones objetivas y el *habitus*.

La diferencia de lógicas que hemos señalado no puede constituir un argumento que reste valor a la teoría o prive de fundamento y legitimidad al compromiso. Frente a tales inconsistencias, si nuestra lectura es fundada, la tarea que se plantea es, a nuestro entender, la de recorrer el camino inverso y analizar su teoría de la acción desde la teoría del cambio implícita en los términos en que define el compromiso.²³ Se trataría de retomar el pensamiento de Bachelard, tantas veces mencionado por Bourdieu, que proponía como filosofía del trabajo científico la “acción polémica incesante de la razón” (Bachelard, 1970:135).

Recibido y revisado: julio, 2004

²² Sobre el concepto de “competencia”, véase Costa y Mozejko (2002).

²³ Utilizando la expresión de Bourdieu: “Pienso que se puede pensar con Marx contra Marx o con Durkheim contra Durkheim (...). Es así como marcha la ciencia” (Bourdieu, 1988:57), podríamos decir que el presente trabajo constituye una manera de “pensar con Bourdieu contra Bourdieu”.

Correspondencia: Universidad Claudio de Arredondo 4473/Va. Centenario/
C. P. X5009DJG/Córdoba, Argentina/tel. y fax 054 351 4814677/correo elec-
trónico: ryccosta@arnet.com.ar

Bibliografía

- Bachelard, Gastón (1970), *La philosophie du non*, París, Presses Universitaires de France.
- Balibar, Etienne (1969), "Sur les concepts fondamentaux du matérialismo histórico", en Louis Althusser y Etienne Balibar, *Lire le capital II*, París, François Maspero, pp. 79-226.
- Bourdieu, Pierre (2001), *Contre-feux 2*, París, Raisons d'agir.
- (2000a), *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses Universitaires.
- (2000b), *Les structures sociales de l'économie*, París, Seuil.
- (2000c), *El sociólogo y las transformaciones recientes de la economía en la sociedad*, Buenos Aires, Libros del Rojas-Universidad de Buenos Aires.
- (1999), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1998), *Contre-feux*, París, Raisons d'agir.
- (1997a), *Méditations Pascaliennes*, París, Seuil.
- (1997b), *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo Veintiuno.
- (1995), *Las reglas del arte*, Barcelona, Anagrama. (1ª ed. francesa, 1992)
- (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus. (1ª ed. francesa, 1980)
- (1990), *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo. (Traducción, en gran parte, de *Questions de Sociologie*, 1984)
- (1989) *La noblesse d'état*, París, Seuil.
- (1988), *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa.
- (1971), "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XII, núm. 1, pp. 3-21.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1976), *El oficio de sociólogo*, Canillas, Siglo Veintiuno. (1ª. Ed. francesa, 1968)
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (2000), "Una nueva vulgata planetaria", en *Le monde diplomatique* (edición Cono Sur), año 1, núm. 11, mayo, pp. 12-13.
- (1995), *Respuestas. Para una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- (1992), *Réponses. Pour une anthropologie reflexive*, París, Seuil.
- Costa, Ricardo (1997), "Estrategias de intervención como teorías de la acción en acción", *Acto Social*, año V, núm. 17, pp. 5-10.
- y D. Teresa Mozejko (2002), "Producción discursiva: diversidad de sujetos", en D. Teresa Mozejko y Ricardo Costa (comps.), *Lugares del decir. Competencia social y estrategias discursivas*, Rosario, Homo Sapiens.
- Chomsky, Noam (1971), *Aspects de la théorie syntaxique*, París, Seuil.
- (1969), *Topics in the Theory of Generative Grammar*, La Haya-París, Mouton.

- Elias, Norbert (1993), *El proceso de la civilización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, Antonio (1966), *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Turín, Einaudi.
- Marx, Karl (1968), *Sociología y filosofía social*, Barcelona, Península.
- Marx, Karl y Federico Engels (1968), *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, 2a. ed., Montevideo, Pueblos Unidos.
- Wacquant, Loïc (2000), *Las cárceles de la miseria*, Buenos Aires, Manantial.
- Weber, Max (1944), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.