

## SOCIOANÁLISIS Y FILOSOFÍA EN BOURDIEU. RECORRIDO, MÉTODO Y CONTROVERSIAS\*

José Luis MORENO PESTAÑA y Francisco VÁZQUEZ GARCÍA (eds.): *Pierre Bourdieu y la Filosofía*, Montesinos Ensayo, 2006.

José Luis Moreno Pestaña y Francisco Vázquez García nos presentan una selección de textos sobre Pierre Bourdieu, uno de ellos escrito por el propio pensador francés junto a Jean Claude Passeron, con quien escribió libros tan centrales en su pensamiento como *La reproducción*, *Los herederos* o *El oficio de sociólogo*.

El presente libro se estructura en cuatro partes que los autores dedican a, en primer lugar, homenajear la trayectoria de Bourdieu con el primero de los trabajos a cargo de Jean Claude Passeron, además de poner en práctica, en el segundo artículo que compone este primer bloque, la que nombran como una autobiografía sociológica, la aplicación sobre sí mismo, en este caso de Gérard Mauger, del método del socioanálisis bourdieusiano.

En segundo lugar, los autores presentan, a través de tres artículos escritos por Louis Pinto, Remi Lenoir y Jean-Claude Passeron y Bourdieu, siguiendo ese orden, la que en la teoría social de Bourdieu constituye su característica principal, que no es otra que el rechazo frontal del intelectualismo académico, una sociología de la filosofía que prioriza el carácter práctico sobre las conceptualizaciones teóricas pero que de ningún modo supone un atentado contra la filosofía sino más bien, como aclaran en la presentación Vázquez García y Moreno Pestaña, una defensa fiel de la misma mediante un proceso de desposesión del esencialismo que la amenaza con quedar sumida en un discurso pomposo y elitista que no se pregunta por las relaciones de dependencia que mantiene con los otros campos sociales ni por lo que el mismo hecho de pertenecer a ese campo

de la *scholé* supone. Lo que Bourdieu se propone, dicen los autores, es superar la dicotomía universalismo/relativismo que impide el avance del conocimiento al eliminar sus condiciones históricas de posibilidad. La filosofía no debe quedar encerrada en la lógica basada en el triunfo del mejor argumento, sino avanzar, y para ello es fundamental un proceso de historización de la misma. El método propuesto para ello, como citábamos anteriormente, es el del socioanálisis, esto es, el investigador debe llevar a cabo un ejercicio de reflexividad sobre el propio campo en el que se sitúa así como sobre sí mismo.

El tercer bloque o apartado tiene como objetivo traer a escena algunas de las críticas y discusiones que ha suscitado la obra de Bourdieu. Está compuesto por tres artículos, de Damián Salcedo Megales, Victoriano Alcantud y Jordi Riba, autores que se han acercado desde diferentes contextos a la teoría social del pensador francés, contextos que van desde la Universidad de Granada, la vanguardia filosófica en Francia, cuyo principal representante es Jacques Rancière, hasta el Centro de investigaciones políticas asociado a la Sorbona, respectivamente. Los artículos se adentran en diferentes ámbitos. Damián Salcedo hace una revisión de la teoría de la acción bourdieusiana destacando sus ventajas frente a la teoría de juegos, pero señalando, al mismo tiempo, lo que percibe como desventajas o puntos débiles de la misma. Más concretamente habla de zonas ambiguas que debilitarían la teoría. Victoriano Alcantud, por su parte, se introduce en los trabajos que Bourdieu dedicó a la estética, concretamente se adentra en las obras de *La Distinción* y *Las reglas del arte* llevando a cabo lo que los autores del presente libro califican de una reconstrucción esmerada de aquellas zonas más débiles de las propuestas esbozadas en ambas. Y Jordi Riba, el tercer autor del artículo que completa esta tercera parte, más cercano a los planteamientos esbozados en la obra general del pensador francés, nos acerca al debate clásico de la filosofía española del siglo xx entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno, sobre la conveniencia o no de la desinstitucionalización de la filosofía, un debate centrado, entonces, en dos posturas contrarias, la que defiende la filosofía oficial, en el caso de Bueno, y la que propone

\* Recensión realizada en el marco del proyecto de investigación «Diferencias genérico-culturales y desigualdades económicas», referencia HUM 2007-65099.



hacer desaparecer la filosofía como asignatura universitaria para dejarla como un espacio más amplio, en la forma de una Escuela doctoral que permita, así, una mayor libertad de pensamiento, en el caso de Sacristán. La propuesta con la que Jordi Riba acaba, a modo bourdieusiano, este artículo, constituye una defensa de la historización del terreno filosófico español, algo que los autores, Vázquez y Moreno, también apoyan sin reservas.

Y la cuarta y última parte que cierra este monográfico está formada por un apartado de tres comentarios críticos realizados por Ildefonso Marqués Perales, Alejandro Estrella González y Louis Pinto, en los que se aborda desde la recepción de la obra de Bourdieu en los ámbitos francés, español y anglosajón, en el caso de Ildefonso Marqués, pasando por el estudio de Alejandro Estrella sobre el intento bourdieusiano por reconstruir el terreno de la sociología de la ciencia mediante un historicismo racionalista (o un racionalismo historicista), hasta el acercamiento a lo social, y las disciplinas científicas que tratan de analizarlo, que lleva a cabo Louis Pinto en el último apartado.

Colaboradores directos de Bourdieu, Jean Claude Passeron y Gérard Mauger, son, pues, quienes comienzan el primer bloque de este monográfico. Escribir una obra en solitario, señala en su artículo Passeron, puede llevar a un autor a un monólogo que al ser expuesto ante un público conlleve más una defensa que un debate abierto al diálogo y la reflexión conjunta que sí permite, por el contrario, una obra redactada por dos o más autores. En su opinión, las obras así escritas junto a Bourdieu participan de una suerte de análisis más exhaustivo y crítico al haber sido elaboradas bajo la tensión permanente del diálogo encendido entre ambos, lo que permite que el texto haya estado más sometido a constantes cambios y modificaciones durante su elaboración a medida que ese diálogo lo exigía. El resultado es, así, una obra, por así decirlo, más acabada. Ésta es, al menos, la opinión de Passeron. Pero lo que es inevitable es que, escrito por uno o varios autores, un libro será siempre el producto de pensamientos acotados a contextos y líneas de pensamiento concretas. Y en este caso, las obras conjuntas de Passeron y Bourdieu se encontraban adheridas al pensamiento de Durkheim, una

adhesión que iría debilitándose, señala Passeron, con el paso del tiempo, surgiendo un pensamiento más personal y más propio de Bourdieu. Ambos compartirían la importancia concedida al análisis de las relaciones existentes entre las estructuras objetivas y las estructuras subjetivas, no obstante, Passeron no considera que quepa esperar que la respuesta última provenga de la sociología y deja abierta la posibilidad de que el pensamiento de Bourdieu continúe siendo revisado en contextos diferentes donde sea superada la reproducción constante de las críticas que a su juicio surgen muchas veces de la misma experiencia de interacción personal con Bourdieu.

El auto-socioanálisis bourdieusiano llevado a cabo por Gérard Mauger constituye la aplicación, la puesta en práctica de la teoría social de Bourdieu. Al igual que él, Mauger procede de una clase social humilde que no parecía augurarle un paso exitoso por la Escuela. Resulta interesante ver, a través de este artículo, la articulación y ejercicio de la «violencia simbólica» que el sistema social y, dentro de él, el sistema escolar particularmente, ejerce sobre aquellos alumnos que como él, como Bourdieu y tantos otros, procedían de clases sociales con menos recursos. Señala Mauger que concurren una serie de circunstancias que dieron un vuelco a las poco prometedoras expectativas de partida. Efectivamente, de un lado, se enfrentaba con el sentimiento de frustración sufrido por su madre, que bien temprano fue obligada a abandonar unos estudios prometedores para trabajar, y de otro, con el afán de superación de su padre, quien pasaría de heredar el oficio de sus abuelos como obrero, combinando éste con el de artesano, a convertirse más tarde en protésico dental. Mauger se veía, así, de alguna manera, llevado a esforzarse por triunfar en la Escuela y con ello contentar a unos padres necesitados de una compensación por el daño sufrido y por el gran esfuerzo de superación realizado. Sin embargo, no le resultó especialmente difícil, pues desde la infancia su madre le había instruido en los hábitos escolásticos enseñándole incluso a leer antes de lo usual. El hecho es que Mauger creía a pies juntillas en el mérito escolar, en el esfuerzo y la capacidad de superación como única herramienta conducente al éxito académico, y la rea-



lidad con la que se encontró era bien distinta. El éxito iba a depender del capital heredado en el seno familiar. En un primer momento, Mauger no es consciente de esa discriminación, simplemente se siente avergonzado de sus orígenes y trata de imitar a los hijos de las clases burguesas, cuyo estilo, vestuario, vocabulario, modo de vida, etc., es el alabado por los profesores. Siente rabia contra sí mismo y se lamenta de lo que percibe como injusto, pero no sabe cómo abordar la situación. Será más tarde, tras años de andadura política y académica, cuando lea a Bourdieu y llegue a comprender que ese sentimiento de vergüenza es causado por la «violencia simbólica» sufrida al proceder de una clase social humilde y adentrarse en un terreno, la Escuela, que rechaza de plano sus orígenes.

Esa «violencia simbólica» vivida durante los años de enseñanza tiene que ver con un inconsciente escolar que Louis Pinto aborda en el artículo que encabeza el segundo bloque titulado «Sociologías de la filosofía». Este artículo, que Pinto titula «El inconsciente escolar de los filósofos», muestra cómo el campo de la filosofía, lejos de constituir un espacio abierto, se halla perfectamente acotado. Todos los alumnos reciben los mismos parámetros y formas de pensamiento, y hasta las discrepancias están previstas de antemano. Filosofar, hacer filosofía, lo que sea la filosofía, es algo que está muy bien delimitado: «consiste en elevarse y, en particular, elevarse en el orden de conceptos, de cuestiones y de puntos de vista, aproximándose a las cimas donde residen los fines supremos (el hombre, la ciudad, la libertad, la verdad...)»<sup>1</sup>. Así las cosas, los ámbitos o campos en los que Bourdieu divide la sociedad se rigen por normas concretas, por valores, ideologías y reglas de acción, unos preceptos que pueden ser familiares o no a los agentes que entran en ellos. Del mismo modo que Bourdieu, Mauger no estaba, por decirlo de alguna manera, predestinado a entrar en la universidad, su *habitus*, el capital heredado en el seno familiar,

no encajaba con los valores y normas del campo académico, de modo que la introducción en él fue vivida más bien como una irrupción.

Louis Pinto habla de cómo la filosofía, lo que vamos a entender como tal, una filosofía seria, con mayúsculas, dice, es la que se vincula al racionalismo, dejando fuera y, por lo tanto, negándole el nombre de filosofía, al conocimiento vinculado a las ciencias empíricas, el cual queda entonces relegado a un conocimiento inferior, poco o nada serio. Se establecen, así, debates alejados de los debates oficiales que poco a poco irán adquiriendo más fuerza y de donde surgirá una filosofía innovadora. Habla de pensadores como Deleuze, Derrida, Lyotard o Serres, quienes tenían que «inventar una nueva forma de legitimidad para su capital de erudito o, más concretamente, inventar una forma nueva de practicar la historia de la filosofía que fuera, a la vez, una forma radical de filosofar que les permitiera desarrollarse más allá de las soluciones del pasado»<sup>2</sup>. Se trataba de abrir un nuevo espacio, que el desarrollo histórico del campo filosófico les había negado, para legitimarse a sí mismos. De ahí surgirán las vanguardias filosóficas de los años 70 y 80 y que, como muy bien señala Pinto, vendrían precedidas por los movimientos sociales del Mayo del 68. El polo más izquierdista que seguiría a esta post-vanguardia se va a caracterizar por una despolitización generalizada, que otorga centralidad a la ortodoxia universitaria pero que rechaza los sistemas jerárquicos de pensamiento. La retórica, la grandilocuencia y el estilo elevado, señala Pinto, son centrales. Los filósofos se mantienen en los parámetros de la «docta ignorancia»: «Por muy emancipados y exploradores que sean, hay al menos una cosa que los filósofos se abstienen de jugar y de poner en juego, y es la creencia engendrada por el funcionamiento de la institución, la seguridad típicamente escolástica referente al valor del punto de vista culto sobre el mundo»<sup>3</sup>.

Bourdieu y Passeron, en su artículo, tratan de proyectar una sociología de la sociología fran-

<sup>1</sup> MORENO PESTAÑA, José Luis y VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *Pierre Bourdieu y la Filosofía*, Montesinos Ensayo, 2006, p. 66.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, pp. 69-70.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 88.



cesa asegurando que las diferentes actitudes frente a las diferentes problemáticas siempre llevan aparejadas tomas de posición filosófica concretas. Desde luego, el existencialismo de Sartre que daría al traste con la sociología durkheimiana, supone una filosofía del sujeto que cambia por completo el conocimiento, del mismo modo que el resurgimiento de la sociología científica de Durkheim, con la llegada del estructuralismo, abre una era completamente diferente de una segunda generación de durkheimianos. Las líneas de pensamiento van a determinar en gran medida el modo de estudiar y de ver el mundo. El acento recae en ese espacio puro, incontaminado, del conocimiento, ese espacio con el que Mauger se sintió extraño, violentado, por provenir de una clase social completamente ajena, desvalorizada. El resultado es un proceso de adiestramiento sobre el *habitus* inicial que exige mayor esfuerzo sobre alumnos que como él tienen un origen social humilde, que sobre aquellos otros cuyo *habitus* de partida, y hablamos de las clases altas, privilegiadas, constituye una prolongación del *habitus* escolástico, donde la proyección discursiva es la herramienta básica de análisis y obtención de conocimiento.

Remi Lenoir contribuye a este monográfico con un artículo sobre el control social partiendo de una intervención realizada por Foucault sobre la vigilancia correccional ejercida por las instituciones como la iglesia y el sistema escolar. Si los agentes de Bourdieu actúan sujetos a normas porque han incorporado *habitus* que guían sus disposiciones conforme a ellas, éstos se encontrarían, además, vigilados o controlados por el sistema panóptico al que refiere Foucault, un sistema que examina y analiza el comportamiento de las personas y que es, en la práctica, puesto en marcha por policías, directores de cárceles, médicos, etc. La norma establece, claro, lo que es «normal» y lo diferencia de lo que califica de «desviado», y conforme a esta distinción el Estado actúa o no con medidas de corrección y castigo. El problema afecta a los trabajadores sociales que se encontrarían —afirma Lenoir— en una situación de desgarramiento muy grave, y es que por mucho que traten de llevar a cabo su labor honestamente, han sido ellos mismos formados por los intelectuales,

quienes reproducen ese sistema de dominación contra el que deben luchar.

Las disposiciones que guían las acciones de los sujetos, según la teoría de los campos de Bourdieu revisada por Damián Salcedo Megales en su artículo sobre la interacción social y la racionalidad práctica, son las que les hacen actuar de una forma y no otra, manteniendo con ello el orden social, aunque lo hacen sin ser conscientes, claro está. Frente a la teoría de la acción racional o también llamada teoría de juegos, donde los sujetos buscan beneficios, la teoría de los campos se encuentra relacionada con el sentido de la acción, esto es, los agentes actúan según lo que les parezca más apropiado significativamente hablando. No hay determinación mecánica en la posición que un agente ocupa en el campo. Éste hace lo que se espera de él y, en caso de no hacerlo, sufre un desgarramiento, se siente ajeno al campo, incómodo en la posición que ocupa. Sólo cuando la posición coincide con las expectativas del *habitus* podemos hablar de la realización del sujeto.

Los problemas que el autor señala en la teoría bourdieusiana tienen que ver con cómo saber cuándo las acciones de los agentes son conformes a lo que se considera efectivamente adecuado, es decir, cuándo actúan de manera racional. Claro, esta cuestión le lleva a señalar que si hay algo que Bourdieu rechaza tajantemente es el intelectualismo, que es el que lleva a exigir la existencia de dicha racionalidad. Una exigencia, por otra parte, que anula la práctica, el aspecto corporal básico para comprender la forma en que se mantiene y reproduce el orden social en Bourdieu.

Otra de las críticas viene de la mano de Victoriano Alcantud, quien, haciendo un recorrido por los principales trabajos de Bourdieu en torno al campo artístico, señala: «En realidad, la visión que Bourdieu ofrece de lo popular tiende a ser una visión esencialista en la que el pueblo se ve revestido de los atributos del sufrimiento, de la miseria perpetua y de la desposesión simbólica, lo que es una manera de deplorar la ausencia de cualidades propias»<sup>4</sup>. Esta

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 211.



afirmación supondría que la denuncia de las desigualdades sociales, del sistema de dominación que da valor a lo que procede de unas clases y lo resta a lo que procede de otras, estaría provocando una opresión aún mayor de los oprimidos. Contrariamente a esta postura, podríamos entender que Bourdieu, lejos de desvalorizar lo popular como carente de un juicio estético valioso, lo que hace es criticar el desprecio y la violencia simbólica que el sistema de dominación ejerce sobre él. De hecho Bourdieu insiste en que no hay un arte único, una sola estética válida, sino una que se halla institucionalizada y que, por estarlo, ejerce violencia imponiéndose sobre las demás, negándolas.

La pregunta que hilvana el capítulo de Jordi Riba sobre la polémica acerca de lo que sea la filosofía y cuál deba ser su papel, cierra este tercer bloque planteándonos una reflexión sobre el espacio reducido a un grupo de iniciados que sigue constituyendo el ámbito filosófico. El autor afirma rotundo: «la filosofía, más que objeto de estudio, debe ser objeto de acción»<sup>5</sup>.

El apartado de comentarios nos deja un espacio abierto para el debate. Si Damián Salcedo Megales resaltaba, como uno de los mayores logros en la trayectoria de Bourdieu, la superación de la oposición entre los enfoques objetivistas y los enfoques subjetivistas, Alejandro Estrella, en su artículo dedicado a la reflexividad científica en Bourdieu, va a resaltar tanto la ruptura con la visión logicista, que pasa por alto las condiciones sociales e históricas que dan paso a la razón científica, como la ruptura con la visión relativista, que lo que hace es disolver la razón científica en conflictos históricos. Ni una cosa ni la otra, para Bourdieu la razón científica es el producto, primero, de las presiones externas que el campo re-

cibe desde otros campos y, segundo, de la tensión que dentro del propio campo se genera a raíz de las luchas entre los agentes que lo integran. Alejandro Estrella remarca, así, la autonomía relativa y contingente del campo científico que, a pesar de ser el resultado de esas luchas, se proyecta más allá de los intereses individuales.

El socioanálisis es el método que Bourdieu va a utilizar para tratar de hacer de la sociología una ciencia, siempre, como remarca Estrella, desde una perspectiva relacional e histórica, antisustancialista. Un análisis que, además, haga salir al plano de la conciencia aquellos sesgos que el sociólogo introduce en la investigación a través de su *habitus*. De lo que se trata es de sacar a la luz elementos que van a interferir en la investigación para poder controlarlos.

Si Bourdieu decidió dar el salto desde una disciplina, la filosofía, valorada y altamente reconocida, para adentrarse en otra, la sociología, aún en proceso de construcción, fue empujado por su enardecida lucha contra la dominación y, como consecuencia, contra un exceso de intelectualismo escolástico que propicia el mantenimiento y la reproducción de esa dominación. En *Meditaciones pascalianas* aboga por la duda radical: «Creo que la duda radical que implica la evocación de las condiciones sociales de la actividad filosófica, en particular mediante la libertad que puede garantizar respecto a las conveniencias, las convenciones y los conformismos de un universo filosófico que también tiene su sentido común, podría hacer que se tambaleara el sistema de defensa que la tradición filosófica ha erigido contra la toma de conciencia de la ilusión escolástica»<sup>6</sup>.

Lucía ACOSTA MARTÍN

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>6</sup> BOURDIEU, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona, 1999, p. 47.