

REFLEXIONES EN TORNO A UNA CRÍTICA SOCIOLOGICA DE LA RAZÓN. CUESTIONES PRÁCTICAS.

Francisco VÁZQUEZ GARCÍA, *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Montesinos, 2002.

Francisco Vázquez García nos presenta una lectura en clave filosófica del pensamiento de Pierre Bourdieu. Lejos de proyectar una mirada centrada en una suerte de conceptualizaciones teóricas, nos adentra en el carácter empírico, práctico, al que el autor francés dio siempre prioridad. El interés de Bourdieu por desvelar aquellas relaciones de poder y desigualdad que se encuentran actuando tras la aparente normalidad del mundo social delata un claro talante político que, aunque más acentuado en la última etapa de su trayectoria, acompañó siempre sus escritos. Con una importantísima repercusión en el ámbito intelectual contemporáneo, su obra presta especial atención a la elaboración de una crítica sociológica de la razón cuyo objetivo es el de exteriorizar o hacer visibles aquellas condiciones históricas que permiten al grupo dominante establecer sus propios intereses como si fuesen los intereses generales o universales de la razón. Pero esta puesta en cuestión de unas formas de racionalidad supuestamente universales que habrían impuesto unas relaciones de dominación naturalizadas y, por lo tanto, consideradas como inevitables, no descarta la posibilidad de desentrañar cuáles sean las auténticas condiciones sociales que permitan la verdadera consecución de una racionalidad universal, una racionalidad que consienta al conjunto de seres humanos, y no sólo a unos cuantos privilegiados, el beneficio y disfrute plenos del conjunto de conquistas históricas.

El método utilizado en este propósito será el del conocimiento científico, más concretamente, la Sociología. Mediante lo que Bourdieu denominó la «Realpolitik de la razón», esto es, un trabajo político encaminado hacia la obtención de aquellas condiciones sociales necesarias para que puedan tener lugar la universalización y el verdadero desarrollo de la racionalidad, la práctica de la libertad comienza a vislumbrarse como algo viable.

Ahora bien, este universalismo al que aspira Bourdieu nada tiene que ver con el universalismo referido a la existencia de unas estructuras trascendentales absolutas que se encuentran inscritas en el lenguaje, un universalismo que nos recuerda a pensadores como Apel o Habermas. Los universales a los que hace referencia Bourdieu son formas contingentes, cuya posibilidad de realización depende de que se den las condiciones sociales e históricas adecuadas. El trabajo constante dirigido a descubrir aquellas relaciones de dominación implícitas, así como a afirmar las conquistas sociales como subordinadas, no a intereses particulares, sino a intereses universales, a través de un trabajo político persistente, será el que nos dé la posibilidad de la práctica real de esos mismos intereses universales de la razón a los que Bourdieu hace referencia.

Francisco Vázquez comienza contextualizando al pensador francés y su obra. Con veintidós años Bourdieu ingresa en l'École Normale Supérieure (ENS), donde tendrá oportunidad de experimentar en primera persona un verdadero «racismo de clase». Los llegados de provincia como él tenían que soportar una violencia cotidiana por el hecho de poseer un acento diferente que debían reprimir y unas maneras consideradas algo rústicas para un ambiente dominado por el culto a las buenas maneras y el estilo «brillante». En cambio, aquellos alumnos nacidos en el seno de familias parisinas burguesas veían elogiadas las características heredadas de esa clase, tales como el propio lenguaje utilizado y el bagaje cultural en general, condiciones culturales de partida que compartían con la propia institución de la ENS. Esta temprana experiencia violenta hacia su persona, su universo particular, su modo de vida y costumbres concretas propias de su ciudad natal (Denguin), su estilo, su proceder riguroso y forma de estudio paciente y entregada, marcará definitivamente su trayectoria posterior. Se encuentra por este entonces en un marco intelectual favorable al existencialismo donde Sartre concentra toda la atención. Esta variante de la filosofía de la conciencia opuesta a la racionalidad científica y, por ende, al pensamiento de Durkheim y al del propio Bourdieu, más afines a la filosofía del concepto, encuentra en el estilo ascético y riguroso a la vez que mo-



desto y paciente de este último cualidades más bien negativas. No obstante, esta tendencia de Bourdieu más afín a la filosofía del concepto no lo llevará al rechazo categórico de la herencia fenomenológica existencial. Se interesa por la fenomenología, el existencialismo y el subjetivismo. Se adentra en el pensamiento de autores como el propio Sartre, Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger, estos dos últimos más cercanos al plano de la práctica, permitiendo a Bourdieu afrontar los conceptos de «cuerpo» y «temporalidad» con independencia de posturas idealistas y subjetivistas: el tiempo, dice Vázquez, no es exterior a la práctica, es con ella. Los sujetos están sumergidos en lo por venir; y «el cuerpo, y esto procede directamente de Merleau-Ponty, hace al mundo y a la vez es hecho por él; constituye un esquema de referencia por relación al cual se puede ordenar —de manera prerreflexiva— el mundo fijando en él orientaciones espaciales que son a la vez orientaciones prácticas (dentro y fuera, arriba y abajo, delante y detrás, izquierda y derecha, etc.)» (pp. 25-6). Es así que los conceptos, las creencias, las emociones o los sentimientos son entendidos por Bourdieu como estados corporales y no como representaciones mentales, estados corporales que funcionan como principios activos capaces de producir cambios y a su vez de ser alterados.

Este entrecruzamiento entre la fenomenología y la epistemología opuesto al existencialismo que se estilaba en la ENS allá por los años 50, le proporcionaría un lugar perfecto en el que cobijarse de ese ambiente hostil y contrario a su método de trabajo y su pensamiento en general.

Más tarde Bourdieu abandonará la filosofía para adentrarse en la sociología, aunque aplicará sobre esta última su conocimiento filosófico tratando de renovar una disciplina que se encontraba en decadencia a mediados de los años 50; decadencia que, si bien propiciaba el desprecio general siendo considerada el lugar donde iban a parar todos aquellos filósofos fracasados, constituía, al mismo tiempo, su mejor ventaja, pues el vacío que caracterizaba por entonces a la disciplina permitía múltiples posibilidades. No sería hasta finales de los años 50 cuando, liderada por Lévi-Strauss, comenzaría a renacer la escuela durkheimiana.

Durante su estancia en Argelia, donde llega por primera vez en 1955 para cumplir el servicio militar, Bourdieu observa analogías con la sociedad rural de Béarn de sus orígenes, una aproximación reconciliadora con su vivencia personal que no le impidió, por otra parte, proceder con la misma distancia con respecto a la propia mirada. Vázquez habla de esta doble separación, por un lado en relación al positivismo y por otro en relación al subjetivismo, que le posibilita el llevar a cabo un proceso de desnaturalización de lo cotidiano y de mostrar aquellos elementos históricos concretos que son los que están actuando realmente tras el entramado social. No existe sociedad sin una historia tras de sí, y Bourdieu se propuso sacar a la luz esa base histórica con el objetivo de presentar las relaciones de desigualdad y todas aquellas situaciones de injusticia como creadas, como productos históricos y no como naturales. La sociología utilizada por Bourdieu es una sociología rigurosa, que atiende como elemento fundamental a la base teórica del método de investigación. La introducción de Bourdieu en el terreno de la etnosociología vendría marcada, señala Vázquez, por un contexto de trabajo antropológico, de un lado (influenciado por Lévi-Strauss), y sociológico (Durkheim), de otro.

Vázquez realiza una detallada incursión en los trabajos de Bourdieu sobre Argelia destacando el afán del autor francés por salvar el error del utopismo al que los estudios de la izquierda de corte marxista voluntarista liderados por Fanon (psiquiatra francés que presenció directamente el horror de la guerra frente al dominio colonial), y que a finales de los años 50 ocupaban el panorama de investigaciones en torno a la sociedad argelina (frente a una segunda corriente de corte positivista y objetivista sesgada por la visión colonialista), se aproximaban marcados por un fuerte humanismo existencialista idealizando el potencial subversivo de la clase oprimida, el campesinado. Bourdieu temía un fracaso del movimiento de liberación del campesinado de no atender a las condiciones reales de su existencia que no podía pasar por alto el enfoque de la ciencia y los análisis empíricos rigurosos. Pretendía salvar el error subjetivista al que se acercaba Fanon a la vez que evitar, asi-

mismo, el error objetivista que supondría reducir el papel del indígena a la mera reproducción mecánica de la tradición, evadiendo con ello la influencia de las nuevas y modernas formas de vida que se iban introduciendo en la sociedad argelina.

Una obra relevante en este periodo es *Sociologie de l'Algérie*, cuya primera edición, de 1958, refleja una fuerte impronta culturalista. Bourdieu se muestra interesado en dar cuenta de las fracturas provocadas por la irrupción de la colonización, por lo que establece una distinción entre el proceso de aculturación, referido al cambio cultural generado por el contacto continuado entre la sociedad colonizadora y la sociedad argelina (introducción de nuevas formas de explotación agrícola, la moneda, etc.), y el proceso de deculturación, el cual señala una intervención deliberada de la potencia colonizadora que no duda en imponer leyes agrarias que favorecen la concentración de las tierras en manos europeas o en llevar a cabo reasentamientos forzosos de la población. Tiene lugar un proceso acelerado de la caída del orden social tradicional por la acción de la colonización que somete a la agricultura argelina a su propia economía particular e impone restricciones tajantes a la población.

Se produce un cambio de perspectiva en *Travail et Travailleurs en Algérie* (1963) y en *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* (1964). Aquí Bourdieu introduce un nuevo eje distanciado de la postura culturalista mantenida anteriormente. El paso de un sistema precapitalista, como el que caracterizaba a la sociedad argelina, a un sistema capitalista traído de la mano de la potencia colonizadora, no puede deberse exclusivamente a los cambios producidos en las relaciones de producción ni a la toma de conciencia de las nuevas circunstancias; Bourdieu expone que semejante tránsito no puede tener lugar sin la participación activa de los agentes afectados, o lo que es lo mismo, sin que las disposiciones subjetivas de éstos se adapten a las transformaciones objetivas o materiales impulsadas por la potencia colonizadora. Ahora bien, tales disposiciones son adquiridas y no propias de las facultades psíquicas de los agentes, por lo que el desarrollo de las

éstas irá acorde con las condiciones sociales y vivencias de los agentes. Se trata, entonces, de disposiciones que no son universales, sino temporales, limitadas a un tiempo y un espacio

La llegada de la economía capitalista afecta de muy diversos modos a la sociedad argelina precapitalista. La concepción cíclica de temporalidad da paso a una concepción temporal de futuro abierto respecto al cual se pueden idear nuevas alternativas y proyectos. Con la introducción del cálculo y junto al resto de modificaciones consecuencia de las acciones colonizadoras, el modo de vida tradicional se desmorona (por ejemplo, la actividad femenina hasta entonces crucial en la reproducción de la unidad de parentesco comienza a ser minusvalorada frente al trabajo remunerado). Tienen lugar diferentes modos de adaptación a las nuevas circunstancias; en unos casos se producen cambios drásticos, en otros se mantienen las tradiciones, pero sobre todo se producen combinaciones entre uno y otro modo de vida. La nueva sociedad de clases genera, a su vez, dos grandes grupos de ciudadanos. De un lado los subproletarios, sin expectativas en torno a un futuro cercano debido a la inseguridad generada por su situación inestable; sus especulaciones fluctúan desde extremos totalmente opuestos. Por un lado mantienen las mayores esperanzas de éxito repentino y, por otro, se abandonan a la más completa resignación frente a los peores augurios en torno a su porvenir.

Del otro lado se sitúa el proletariado; con empleo asalariado estable, encara el estado de cosas de una manera más realista. Las disposiciones de los proletarios, a diferencia de lo que ocurría con las de los subproletarios, se encuentran adaptadas a la nueva racionalidad económica capitalista de previsión y cálculo con respecto a futuros acontecimientos, de manera que tienen mayores posibilidades de incorporar disposiciones de carácter revolucionario.

Este argumento viene a desechar la tesis de Fanon según la cual de la toma de conciencia del campesinado sobre su propia situación nacerá el ímpetu revolucionario. El estado de cosas imperante más bien hace pensar que semejante conciencia revolucionaria, si bien más probable en el grupo del proletariado, está muy





lejos de desarrollarse allí donde las disposiciones se encuentran tan ajenas al cálculo y a la planificación de un nuevo régimen que sustituya al actual.

Las condiciones objetivas no son de por sí herramientas lo suficientemente poderosas como para llevar a los agentes a tomar conciencia de clase. Éstos hacen suyas esas condiciones objetivas y las pasan por el filtro de las disposiciones que llevan incorporadas, unas disposiciones, por otra parte, que se forman a partir de esas mismas condiciones objetivas de existencia.

De vuelta a París y junto a su equipo de investigadores, entre los que se encontraban Luc Boltanski o Jean-Claude Passeron, Bourdieu lleva a cabo un análisis del sistema escolar desde la etnología.

Trabajos como *La Reproduction*, de 1970, *Homo Academicus*, de 1984 o *La Noblesse d'État*, de 1989, tienen en común el tratar de desenmascarar aquellas estructuras que hacen posible las disposiciones escolásticas. Estos estudios ponen de manifiesto el hecho de que las supuestas y alegadas desigualdades de inteligencia no son más que diferencias de origen cultural. Esto mismo es lo que Bourdieu y Passeron formularán en *Les Héritiers*. El éxito o fracaso escolar no va a estar en función de unas supuestas diferencias de inteligencia, sino de la «herencia cultural». ¿Cuál es, pues, el papel de la institución escolar?, pues simple y llanamente el de elevar y consagrar a los ya consagrados por el hecho de haber nacido y respirado en un ámbito familiar en el que los estudios superiores se entienden como el destino natural y desalentar y descartar a aquellos tantos otros nacidos en un ambiente ajeno a los valores culturales afines a los del ámbito escolar.

Estos estudios empíricos del sistema escolar darían paso a dos nuevas vías de investigación. De un lado, el arte, la sociología de la cultura, donde se pone de manifiesto el carácter construido del «gusto artístico». Por otra parte, las diferencias sociales que el sistema escolar traducía arbitrariamente como diferencias de inte-

ligencia abren el camino hacia el análisis de lo que Bourdieu y Passeron teorizarán como «violencia simbólica» en su libro *La Reproduction*, en 1970, un tipo de violencia invisible en tanto que no se hace conocer como violencia al difrazar las desigualdades sociales de desigualdades naturales. Tal invisibilidad será lo que permita a este género de violencia ser reconocida como legítima por los propios dominados.

Francisco Vázquez sitúa la primera tentativa de formulación del concepto de *habitus* en *Un Art Moyen* (1965), donde aparece como mediador entre las estructuras objetivas y las estructuras subjetivas y lo ampliará más adelante en *Le Sens Pratique* (1980) tematizándolo como sentido práctico. Ya en la primera obra señalada Bourdieu supera e integra el estructuralismo de Lévi-Strauss. Los agentes utilizan las reglas de forma estratégica, no son meros soportes de la estructura, aunque tampoco son plenamente conscientes de las disposiciones que incorporan a partir de las estructuras objetivas, las cuales les llevan a actuar de manera espontánea asumiendo unas posibilidades antes que otras de manera inconsciente.

Francisco Vázquez da cuenta largamente del conjunto de conceptos que vertebran el proyecto bourdiano (capital, espacio social o campo), así como de la dominación y el poder como aspiración al monopolio de la violencia física y simbólica legítimas que Bourdieu aspiró a derribar. De lo que se trata es de mostrar empíricamente aquellas condiciones sociales concretas que delimiten el ámbito de lo políticamente posible mediante la Realpolitik de la razón. Elaborar políticas conjuntas que garanticen el desarrollo de nuevas formas de comunicación y debate. Priorizar todas las cuestiones referentes a la obtención de mejoras sociales debilitando, con la unión y la lucha, la política neoliberal. Otras formas de política no son sólo deseables, también son posibles.

Lucía ACOSTA MARTÍN