



NO DAR NUNCA POR SENTADO EL ORDEN DEL MUNDO

El pensamiento radical de Pierre Bourdieu

Joaquín Rodríguez López

Pierre Bourdieu como radical thinker

Pocos pensadores a lo largo de la historia han sido capaces de ir más allá de lo pensable, es decir, de lo *dóxico*, de lo impensable y normalmente impensado, es decir, de aquello a lo que normalmente debemos nuestras más profundas razones de ser y proceder aunque las desconozcamos o ignoremos o, incluso, acallemos. La *doxa* es el conjunto de creencias fundamentales que cimientan nuestros principios de visión y división de las cosas aunque para constituirse como tales no necesiten, ni siquiera, explicitarse o afirmarse. Menos pensadores aún, durante el siglo XX, han llegado a elucidar cuáles son los mecanismos que protegen nuestra *docta ignorantia* y, menos aún, todavía, quienes han sabido medir el alcance epistemológico, político y social que el desconocimiento de las condiciones diferenciales de generación del juicio puede llegar a tener.

Pierre Bourdieu es, sin lugar a dudas, el gran sociólogo del siglo XX —de una talla superior a la de Durkheim, Mauss, Weber, Wittgenstein, aunque sólo fuera porque se aupó sobre sus hombros—, el pensador más radical que haya dado el siglo anterior, rastreador incansable de la *radix*, de la raíz oculta y oscura de nuestro *habitus*, de la manera en que se generan los principios de percepción, pensamiento y acción que nos llevan a conducirnos de la manera en que lo hacemos y de la forma en que contribuyen a la construcción y reproducción de la realidad, de los dispositivos que nos ocultan a nosotros mismos los principios de esa acción y de las consecuencias inextricablemente

políticas que tiene cualquier asunto relacionado con ese conocimiento y desconocimiento.

Todo lo que se refiere a continuación no es otra cosa que una lectura particular de la obra de Bourdieu, un recorrido parcial que quiere tener como virtud el señalar uno de los posibles caminos para recorrer su vastísima obra y llegar a vislumbrar la profundidad incomparable de sus indagaciones extrayendo alguna de sus penetrantes consecuencias políticas.

Relaciones de dominación y violencia simbólica

El ser humano es tercamente mitológico, inevitablemente simbólico, tanto en las sociedades poco diferenciadas como en las más avanzadas. En las primeras se practica espontánea y unánimemente un juego de magia social que consiste en dividir y ordenar el mundo en torno de acuerdos y como reflejo de las diferencias sociales preexistentes, de manera que las desigualdades de orden social se transmutan, mágicamente, en inmutables diferencias naturales o, por decirlo de otro modo, las disparidades de naturaleza social se convierten en inalterables diferencias de naturaleza natural, tanto más incuestionables y más evidentes cuanto que se adhieren a la firmeza y la duración de hitos geológicos o al temperamento tenaz y distintivo de los distintos seres vivos (Bourdieu, 1972; 1991b). Al radicar las diferencias de orden social previas y preexistentes en objetos o seres de apariencia natural e imperecedera, les confieren la cualidad de lo irrefutable o, más allá aún, de lo impensable, de lo incuestionable, porque el

pensamiento no puede ir más allá de los límites de la evidencia compartida, del envoltorio *dóxico* que fundamenta el funcionamiento mismo de la sociedad y de la cultura, de manera que las apelaciones o alusiones —invocaciones, conjuros o llamadas— a determinadas propiedades o características simbólicas de los elementos que componen la mitología compartida, adquieren la fuerza incontrovertible de razones sumarias que se emplean en los distintos enfrentamientos ordinarios o extraordinarios por el control y regulación del orden social. No se trata de la inscripción mecánica en la mente de los individuos de ciertas constricciones sociales ni del posterior uso y repetición automáticos de ciertos preceptos convencionales sino, más bien, de la incorporación de un orden simbólico previo —con sus analogías, contraposiciones y niveles diferenciados— en forma de principios de percepción, pensamiento y acción que se usan y utilizan prácticamente contribuyendo a la reproducción, perpetuación o cambio del estado de cosas que dio lugar a esos mismos principios.

En las sociedades poco diferenciadas cabe observar de manera más descarnada que en las contemporáneas cómo la verdad de las cosas radica en el resultado de los enfrentamientos por establecer cuál es la verdad, en la capacidad para movilizar y manipular determinados principios simbólicos acordes con el interés por perpetuar o alterar un estado de cosas determinado. En los ritos de paso o institución —desde la circuncisión hasta la ablación—, por ejemplo, se establece una línea que separa mágica y duraderamente a aquellos que adquieren una nueva naturaleza de aquellos otros (muy a menudo otras) que no cabe ni siquiera la posibilidad de que la adquieran, forma prodigiosa de esencialización de relaciones de dominación preexistentes que acaban por cobrar un aspecto del todo natural porque, aparentemente, se basan en la naturaleza, en rasgos sexuales o diferencias de género precedentes. Lo que no suele decirse es que el cuerpo y sus diferencias no son nada hasta que son poseídos o habitados por las disposiciones sociales, por determinados principios culturalmente peculiares que inscriben en él duraderamente un sentido, noción o conocimiento práctico y preciso de las diferencias sexuales, de lo que es propio o impropio de cada cuerpo, de lo que le pertenece o le resulta inconveniente, todo vivido en forma de pulsiones, de retraimiento o recogimiento, de descaro o audacia. Danzas y rituales de movimientos precisos que invocan en sus evoluciones las mismas diferencias temporales y espaciales que son la concreción de las diferencias sociales; luchas y

combates las más de las veces ritualizados que reafirman en cada movimiento las oposiciones simbólicas que los fundamentan; invocaciones y rezos en actitud recogida y retraída que hablan de sometimiento y doblegación: todos tienen como protagonista a un cuerpo imbuido del conocimiento práctico necesario para reproducir el orden y el sentido del mundo en cada uno de sus movimientos.

Durkheim desarrolló largamente sus teorías sobre las formas primitivas de clasificación creyendo que les pertenecían exclusivamente pero hoy sabemos, gracias al trabajo de Pierre Bourdieu, que el sustrato cognitivo, la manera en que se desarrollan y operan los principios de percepción, pensamiento y acción son netamente similares tanto en las sociedades poco diferenciadas como en las sociedades avanzadas. Eso quiere decir, en primer lugar, que existe un *habitus*, un principio que produce prácticas coherentes y ajustadas al contexto del que son originarias: lo social hecho cuerpo se traduce en principios de acción que tienden a reproducir las mismas condiciones que lo generaron —condiciones sociales, económicas y culturales distintas, claro está—. Ahí radica, en segundo lugar, una de las paradojas principales de la teoría del conocimiento ligando su descubrimiento, inevitablemente, a la teoría política: los seres humanos incorporan como principios de conocimiento unas estructuras sociales preexistentes fruto de una historia —de una filogénesis— determinada, y una vez incorporadas y naturalmente asumidas como naturales, no cabe más que percibir lo existente a través de las mismas estructuras que constituyen y organizan esa misma realidad. De ahí que las relaciones de dominación —del hombre sobre la mujer (Bourdieu, 2003a), de unas clases sobre otras, de los dirigentes sobre los subordinados— sean percibidas como naturales e indiscutibles y, más todavía, que esa misma actitud inevitable de colaboración inconsciente contribuya a la reproducción del orden establecido. No cabe presuponer políticamente por más tiempo que pueda llegar a producirse algo así como una supuesta toma de conciencia fácil y espontánea que tienda a alterar un estado dado de cosas, un estado de dominación, porque es imposible percibir esa sujeción cuando los principios cognitivos que así podrían evaluarlo están hechos a imagen y semejanza de ese estado preexistente de cosas. El papel del Estado en las sociedades contemporáneas, en tercer lugar, actúa como un poderoso mecanismo que refrenda, acredita y confirma un orden dado, sobre todo a través de la escuela, del sistema educativo que impone un espacio común

de evidencias, un sentido común compartido del que emanan certezas que apuntalan los diversos *habitus*, los distintos principios de percepción y apreciación.

La sociología como instrumento de desfatalización del mundo

¿Cómo cabría suponer que es posible separar lo epistemológico de lo político, el conocimiento científico de las cosas sociales de las cosas sociales mismas que acaecen como resultado de la interiorización de unos principios de acción que tienden a reproducir el estado de cosas del que son parte? ¿Cómo cabría esperar que un acto de conocimiento y de desvelamiento no fuera simultáneamente un acto político y partidista? ¿Cómo cabría creer, en suma, que existe algo así como la neutralidad axiológica a no ser como resultado de un esfuerzo por neutralizar la propia implicación en los acontecimientos que se analizan? No es que la sociología pueda proporcionar programas cerrados y acabados para combatir una situación determinada ni que tenga como objeto concebir programas políticos de medidas concretas, pero no deja de ser cierto, tampoco, que el conocimiento de las relaciones sociales de dominación y de las estrategias simbólicas que se utilizan para reproducir el orden establecido revela conflictos y cuestiones ocultas y vías de resolución. Más aún, la sociología permite desfatalizar el mundo y la experiencia que los dominados tiene de él al proporcionar los medios que permiten dejar de vivir el propio destino como designio inevitable, como *fati* trágico e ineludible.

Ideología del don y de la distinción natural

El acceso desigual a los valores universales de la educación y la cultura

De la misma manera que los ritos de paso celebrados en las sociedades poco diferenciadas marcan un límite mágico intraspasable entre aquellos que acceden a una nueva condición y aquellos otros que ni siquiera pueden aspirar a obtenerla, en la escuela contemporánea se establece una frontera sorprendente entre el último aprobado y el primer suspenso, entre quien puede aspirar a la condición que los títulos prometen y quien debe renunciar a los títulos y a la condición. Esa investidura (o al contrario, esa falta de dignidad) se vive, y el lenguaje habitual así lo refrenda, como un don desigualmente

repartido que se posee o no se posee, como un talento innato arbitrariamente repartido del que se disfruta o se carece. Las evidencias de sentido común, que son las que registran el hecho del reparto arbitrario de las competencias, no tienen por qué saber que existe un estrecho correlato estadístico, regularmente constatado, del éxito escolar diferencial entre alumnos de diferentes grupos sociales con capitales culturales y económicos de partida distintos; no tiene por qué saber, tampoco, que la interiorización de esos principios vividos dentro de la familia y del grupo social al que pertenecen en forma de principios de percepción de la realidad, marcan a edad muy temprana los límites a lo aspirable y lo realizable, a lo alcanzable o deseable, y será por eso que las estadísticas se empeñan en repetir —aun en países como Francia, Alemania, Estados Unidos o Inglaterra, con sistemas escolares públicos supuestamente más igualitarios y universalmente extendidos— que los hijos de padres de clase obrera o de la pequeña burguesía aspiran a reproducir la condición de sus padres sin plantearse sobrepasarla y que los padres de esos mismos hijos no pretenden ni anhelan para sus hijos nada que supere su propia condición. El hecho de que se produzca un ajuste casi perfecto entre las condiciones sociales y las estructuras cognitivas revela que el *don* no se reparte caprichosamente como así le interesa hacer creer a los grupos dominantes sino que es el fruto maduro e inevitable de las diferencias socioculturales y económicas previas que marcan los límites de lo factible. Lo peor sucede cuando la institución escolar sanciona e incluso refuerza ese estado de cosas: en lugar de empeñarse en proporcionar a todos los medios necesarios para disfrutar de los valores universales del conocimiento utilizando un tipo de pedagogía que supla la infradotación previa de los más desfavorecidos —en materia de lengua y abstracción, de inferencia y generalización—, se dedica a reforzar las experiencias habituales de los mejor dotados mediante una didáctica que reproduce las condiciones en que sus juicios se han formado. Sean cuales sean las dificultades de construir una escuela basada en una pedagogía similar, lo cierto es que en el estado actual de la cuestión los sistemas de enseñanza siguen contribuyendo a la reproducción de las diferencias sociales previas transmutadas en divergencia de competencias y capacidades y en títulos y provechos divergentes (Bourdieu, 2001a).

Lo mismo sucede en las prácticas culturales, más sutilmente, si se quiere, cuando debe intervenir alguna de las manifestaciones del «gusto», esto es,

alguna forma de juicio o discernimiento que al expresarse produce selecciones o categorizaciones que lo distinguen, separan o reúnen del resto de los juicios. Sepultado bajo un espeso e histórico sedimento de sentido común expresado en el lenguaje mediante la manida y falsa fórmula de «sobre gustos no hay nada escrito», ha resultado siempre difícil discernir que el «gusto» no es otra cosa que una forma de juicio estético que, para formarse y ser capaz de realizar una serie determinada de elecciones, necesita de unas condiciones sociales previas sobre las que construirse que no a todo el mundo le son dadas por igual. La «pureza de juicio» no es más que juicio purificado, es decir, juicio refinado en el alambique de unas condiciones sociales previas especialmente indicadas para interponer entre la mirada del espectador y lo escudriñado una distancia más o menos grande respecto a la necesidad, a lo perentorio, a lo práctico en su sentido más utilitario. Contemplar un cuadro de Rothko en una sala desnuda desprovista de cualquier aderezo o adorno exige al espectador la posesión de unas categorías de percepción y apreciación inusuales por su sobriedad, disposiciones formadas y entrenadas en la distancia respecto a las urgencias de la realidad: ni siquiera entrar en un museo, plantearse gastar el tiempo y el dinero de esa manera, es algo que quepa dentro del horizonte de realización cultural de la mayor parte de los grupos sociales, porque traspasar el pórtico de un templo de la cultura consagrada exige a quien lo hace la acreditación previa de unas disposiciones conformadas a las exigencias que establece. Esa lucha por la legitimidad y la legitimación culturales se vive, claro, como una dimensión más de la excentricidad de los dones que se reparten de manera irregular y caprichosa: todo se experimenta en el lenguaje de la distinción natural, de la elegancia originaria, de la finura congénita, pero lo cierto es que tanto las instituciones públicas como privadas y, sobre todo, la escuela, contribuyen decididamente a conservar y reproducir en sus recomendaciones y amonestaciones las diferencias de juicio previas ejercitadas en el disfrute de lo que recomiendan (Bourdieu, 1965; 1966; 1991a).

No hay, por tanto, verdadera oportunidad de extender universalmente el disfrute de los valores culturales universales si no se extienden las condiciones de acceso a lo universal. La sociología, en esto, hace al menos dos cosas: restituir a los desposeídos la dignidad de su propio juicio sin caer, por ello, en ninguna forma de recuperación populista del arte popular; inducir a que las llamadas al disfrute

colectivo del patrimonio cultural no sean meras exhortaciones sino que se concreten en políticas educativas y culturales que faciliten, realmente, el acceso universal a lo universal.

Las relaciones de distinción

El juicio y la capacidad de discernimiento y evaluación no se emplean, tan sólo, en la degustación de obras de arte complejas sino que se usan prácticamente en la selección de los más mínimos ornatos y atributos de la vida cotidiana —desde la ropa vestida hasta la comida tomada pasando por la música escuchada o los lugares visitados, el lenguaje y las expresiones empleadas o los movimientos y posturas del cuerpo—: nada existe, sin embargo, en sí mismo, al margen de las relaciones que se establecen con el resto de las selecciones potenciales realizadas por el resto de los agentes, de manera que el «gusto» —el juicio— es esencialmente relacional, se define y redefine continuamente en una pugna sin resolución posible, porque lo suyo es, esencialmente, diferenciarse, distinguirse, distanciarse. El sentido y el lenguaje comunes contribuyen a que se borren las huellas de las condiciones diferenciales de formación de los juicios recalando en sus afirmaciones que no hay fundamento conocido para el gusto y estipulando, por tanto, que no existiendo base o cimiento que lo explique, no cabe otro origen que el más puramente arbitrario y veleidoso. La realidad, sin embargo, se empeña en demostrar todo lo contrario: las diferencias sociales se encarnan en los cuerpos de los agentes, se hacen cuerpo o cobran corporeidad, de manera que sin proponérselo de manera calculadora o racional, los agentes escogen y eligen aquello que les es propio —que les gusta— y rechazan o rehúsan aquello otro que cae fuera de lo que es propio de su condición —lo que no les gusta—, produciéndose de esta manera una lucha sin desenlace posible cuya recompensa es la ocupación de un lugar determinado del espacio social y la imposición de los principios de visión y división de las cosas más adecuados o cercanos a los propios intereses o puntos de vista —lo que es elegante, distinguido, atractivo, culto, etc., o no lo es—. El cuerpo se convierte, así, en nuestra sociedad actual, en el lugar primordial de la lucha de clases (Bourdieu, 2003a), en el instrumento mediante el cual nos presentamos y representamos lo que pretendemos ser.

Las herramientas desarrolladas por Bourdieu sirven para desvelar la impureza de todo juicio o, dicho

de otro modo, la falacia en la que se asienta la reivindicación y ostentación de un juicio puro —de un gusto sublime o de un parecer indiscutible— y el uso ventajista y artero que de él se hace en las confrontaciones simbólicas entre los agentes (Bourdieu, 1991a).

La mirada distante y distinguida: la falacia escolástica y la responsabilidad de los intelectuales

Los principales promotores y supuestos detentadores de esa forma de conocimiento sublime son los intelectuales, los ocupantes de posiciones profesoras que gozan de las condiciones que les permiten desarrollar un juicio distanciado de las presiones y apreturas de lo cotidiano, que amparados por el universo escolástico en el que están insertos pueden mantener a raya las urgencias y apremios de la realidad externa —también de las injerencias o intentos de intrusión de elementos ajenos o extraños al campo—. La mirada distante y distinguida elevada a la categoría de juicio puro por Kant, tiene un anverso excepcionalmente positivo y un reverso extremadamente negativo. En el haber es necesario señalar que es en el campo escolástico donde, gracias a las excepcionales condiciones que lo fundamentan y a las propiedades que lo regulan —sobre todo el dirimir las diferencias o discrepancias de los juicios científicos apelando siempre a su contrastación con la realidad y la prueba sin utilizar, en ese cotejo, la fuerza ni la violencia—, se producen y desarrollan los argumentos y valores más propiamente universales, ya que la búsqueda histórica de la verdad y la propagación de sus resultados es la aspiración más inherente al campo científico y artístico. Verdades, obviamente, con una génesis histórica datable, pero no por ello carentes de valor universal y transhistórico (Bourdieu, 1999 y 2003b); en el debe se encuentra la falta de reflexión sobre las condiciones precisas y únicas que les facultan a pensar y enjuiciar las cosas como lo hacen, de manera que cuando se extiende inadvertidamente el privilegio de la propia condición al resto de los grupos sociales, presuponiendo que deben compartir la misma capacidad de visión y división de las cosas, se acaba creando una teodicea de la propia condición y del propio punto de vista que, además de ser una fuente constante de errores teóricos y epistemológicos, es una forma especialmente aguda de racismo de la inteligencia (Bourdieu, 1992). Cuando se presupone, aludiendo a un caso y creencia comunes, que una decisión política o económica es siempre el fruto de una deliberación en la que se ha contado con todos los

elementos de juicio necesarios y con la distancia suficiente respecto a la necesidad para producir enunciados y decisiones racionales —como supone la *rational action theory*—, se está admitiendo, en realidad, que todos los juicios son el mismo, concretamente el juicio del científico, dotado, en realidad, de un tipo de disposiciones infrecuentes que al convertirse en vara de medir la racionalidad de las acciones y los pensamientos arrumba a la irracionalidad o al más puro mecanicismo a los juicios que no concuerden con él.

Lo mejor y lo peor se reúnen en el campo escolástico y la responsabilidad de los intelectuales es doble: por una parte, abogar porque se extiendan universalmente las condiciones que permiten el acceso a los valores más universales —mediante medidas políticas, sociales y educativas, sobre todo— comprendiendo que existen juicios desigualmente dotados y que sólo mediante la generación de las condiciones propicias para su desarrollo podrán madurar y llegar a equipararse; por otra parte, extender al campo político las propiedades de funcionamiento del campo científico: no basta tan sólo con rechazar las injerencias e imposiciones de lo político o lo económico sobre lo científico —forzando líneas de investigación y financiando o negando la financiación a vías de investigación alternativas— sino, más allá, trocando la *libido dominandi* —la confrontación desordenada por el control del poder— por la *libido sciendi* —la búsqueda reglada de la verdad mediante la sublimación de la codicia por el poder—.

No dar nunca por sentado el orden del mundo: ciencia con conciencia

En todas las luchas que se entablan en el campo social siempre se dirime el asunto del punto de vista legítimo sobre un tema o cuestión o el uso apropiado de una cosa o un recurso —de nuestro propio cuerpo, por empezar por nosotros mismos—. En las luchas simbólicas por la imposición del orden más propicio al propio punto de vista —si derivamos algunas de las consecuencias que podrían extraerse de los puntos anteriores— llevan todas las de ganar aquellas posiciones que, detentando un capital cultural, económico o social superior a otras posiciones dentro del mismo espacio, estén en condiciones de imponer la legitimidad de ese punto de vista particular. Esta constatación epistemológica tiene, obviamente, marcadas consecuencias políticas: toda esencialización, fruto de la imposición de una visión particular, es una forma de racismo (Bourdieu, 1991c) —de

clase, de condición, de formación, de origen— que pretende hacer pasar lo contingente por absoluto, lo mutable por inmutable, de forma que sólo la conservación del orden favorable a su situación podrá resultar una realidad procedente y aceptable. Dar por sentado el orden de las cosas, el orden del mundo, arraigándolo simbólicamente y naturalizándolo para borrar las huellas de su génesis contingente, es la estrategia que tanto en las sociedades poco diferenciadas como en las sociedades complejas han seguido siempre los grupos dominantes. Si la sociología tiene algo que hacer es, precisamente, conducir la lucha por la desenzimización, la desfatalización, la desnaturalización del orden de las cosas que se pretende natural, esencial, irrevocable, devolviendo a los más desfavorecidos la oportunidad, al menos, de tomar conciencia de esa contingencia, de la precariedad sobre la que se fundamenta toda dominación y, de paso, provocar cierto efecto catártico de liberación, de reapropiación del orden y el destino de la propia vida. Esta clase de ciencia, practicada de esta manera, es una ciencia con conciencia, con la voluntad y la capacidad de remover los fundamentos simbólicos de la dominación y evitar la predestinación social de los que no tienen otro destino que la reproducción de su precaria condición.

La democracia necesita sociología: acceso a la opinión y el juicio políticos

La idea tan extendida y compartida, casi incuestionada, de que todo el mundo tiene acceso a la lengua, a su uso y dominio, de manera irrestricta y con el mismo grado de competencia, es un legado de las teorías del *comunismo lingüístico* (Bourdieu, 1985), de las ideas que suponen un reparto igualitario de la aptitud para hablar y, en consecuencia, para dialogar, opinar, evaluar o enjuiciar. Basta una observación sociológica prácticamente trivial para descubrir la falacia del argumento: en cualquier situación de diálogo que se entable entre dos personas que ocupen posiciones sociales divergentes o distantes en el espacio social, podremos comprobar —tanto más cuanto la distancia sea superior— que la más desfavorecida de las dos encontrará serias dificultades para hilar sus frases, para producir enunciados coherentes, para hacerse escuchar y, sobre todo, para imponer sus argumentaciones. La distancia social objetiva que separa a los interlocutores —económica, cultural, simbólica— marca, sin necesidad de remarcarse o de explicitarse, una separación casi insalvable que se vive subjetivamente como zozobra, se traduce corporalmente en balbuceos, en tartamudeos, en sonrojo. La inoportunidad

o la inconveniencia de haber dicho algo en el momento y lugar inoportunos o la hipercorrección —el intentar ajustarse a una supuesta norma gramatical superior—, se generan en la tensión de una situación en la que las propias disposiciones intentan ajustarse a unas circunstancias objetivamente desconocidas para las que no están preparadas.

No hay diferencia substancial respecto a lo que sucede con la opinión política, con la formación de la opinión política, con el acceso a una opinión política verdadera, a un juicio estricto y propiamente político sobre los asuntos o cuestiones que deben recibir esa consideración. Si existe la falacia del *comunismo lingüístico* —la de que todos disponen de una competencia lingüística equiparable—, existe, también y basada sobre ella, la de la *ilusión democrática*, la de que todos son capaces de percibir, evaluar y enjuiciar políticamente las situaciones que así lo requieran produciendo alguna clase de discurso apropiado, capaz de imponerse por igual en función, tan sólo, de su coherencia o cualidad. Pero ni lo uno ni lo otro es cierto, antes al contrario: la politología esconde sistemáticamente la pregunta sobre las condiciones que es necesario reunir para que surja, crezca y pueda esgrimirse un juicio propiamente político —algo sencillamente comprobable mediante el elemental ejemplo de la encuesta política: la probabilidad de que se responda a las preguntas de una encuesta cuyos enunciados hayan sido pensados y redactados en términos políticos es diametralmente distinta de acuerdo a los niveles de educación y renta y el sexo de quien la responda—, y la filosofía más cándida sigue sosteniendo que existen situaciones comunicativas idílicas en las que la mera consistencia racional de los argumentos es suficiente para provocar el acuerdo —como si Humpty Dumpty no le hubiera ya explicado a Alicia que las palabras significan exactamente lo que desee aquel que pueda establecer la norma, aquel, dicho en otros términos, dotado de un capital simbólico superior y más capacitado, en consecuencia, para imponer un significado de las cosas propicio a su estado y condición—.

La sociología tiene, al menos, cinco importantes cometidos que rendir a la sociedad democrática (Bourdieu, 1996): el primero tiene que ver con la universalización de la educación como medio para franquear el acceso a la formación de una opinión política propia, con la instrucción cívica y política como la única y principal garantía para que todos los ciudadanos sean capaces de ejercer sus derechos y responsabilidades democráticas; el segundo tiene que ver con la defensa y el amparo que la sociología debe proporcionar frente a las formas habituales de

tecnocracia y populismo que, de manera aparentemente opuesta —todo para el pueblo sin contar con él basándose en la preeminencia de los criterios tecnocráticos o demos al pueblo todo lo que pide como si se tratara de la modalidad más simple del marketing— persiguen el mismo objetivo, embargar la voluntad política impidiendo su cabal desarrollo; el tercero tiene que ver con la generalización o extensión de las condiciones que imperan en el campo científico a otros campos, especialmente el político: las condiciones del verdadero diálogo democrático sólo pueden darse bajo unas circunstancias en las que defender el interés por lo universal mediante medios y métodos racionales y mediante el diálogo razonado, obtenga alguna clase de recompensa institucional o sea reconocido y valorado por la sociedad positivamente. Como en cualquier otro contexto, las exhortaciones e invitaciones —en este caso a la vida cívica y democrática— se quedan en meras incitaciones sin fundamento, porque para que verdaderamente pueda florecer la conciencia democrática y el interés por la convivencia civil, tiene que existir un marco que garantice que esa clase de comportamiento será premiado o que, en caso contrario, será penado —tal como sucede habitualmente cuando un cargo público abusa de su condición en su propio beneficio o en el de terceros traicionando el mandato popular que le investía con la responsabilidad de su representación—; el cuarto cometido se refiere al desarrollo de una *Realpolitik* de la razón, a la enunciación y puesta en práctica de utopías razonables, a proporcionar medios realistas para desactivar todas las tendencias oscuras e inmanentes que la sociedad pone en práctica para perpetuar su orden —desde la ideología del don hasta todas las formas de esencialismos o racismos que pretenden cobrar carta de naturaleza—; el quinto es un corolario porque tiene que ver con el sufrimiento o con el derecho confiscado a la felicidad: si la sociología es (fuera) capaz de proporcionar a las personas los medios para cobrar conciencia de las verdaderas razones de su situación y ofrecer (fuera capaz de ofrecer) medios realistas para combatirlas, devolverá (devolvería) a los seres humanos la capacidad de colmar su legítima aspiración a la felicidad y la autorrealización.

Los Estados Generales del movimiento social europeo

Toda empresa de estas dimensiones es indivisiblemente científica y política en dos sentidos: porque el acto de desvelamiento o desenmascaramiento

que practica la ciencia sociológica pone al descubierto situaciones que demandan alguna clase de intervención o de solución políticas, y porque es conveniente que esa demanda se concrete en alguna clase de programación que sea el fruto de las discusiones mantenidas entre científicos, políticos, sindicalistas y la sociedad en su conjunto en torno a las diversas áreas temáticas o diversos problemas que se detecten. Ese eventual programa no basta ya, siquiera, que tenga carácter nacional, menos aún cuando la dimensión de los problemas es europea o cuando Europa, para existir, deberá basarse en el planteamiento y resolución de esos problemas comunes y en la recuperación de sus valores más universales: *Pour des États généraux du mouvement social européen* —el último gran proyecto de Bourdieu, su trabajo póstumo— fue publicado el 1 de mayo de 2000 y en sus primeras líneas decía:

Este manifiesto, que ha nacido de las discusiones mantenidas desde hace varios años en diferentes países de Europa, pretende crear las condiciones intelectuales e institucionales para el agrupamiento de todas las fuerzas críticas y progresistas [...]. Este manifiesto marca el comienzo de un vasto trabajo colectivo, interdisciplinario e internacional, y pretende definir los principios de una política verdaderamente alternativa a la política neo-liberal que tiende a imponerse en todos los países, algunas veces bajo la égida de la socialdemocracia, y a inventar los medios organizativos e institucionales necesarios para imponer su aplicación. Encontrará una primera prolongación en la elaboración, a través de una serie de reuniones de trabajo, de una carta del movimiento social europeo y la celebración los próximos meses de los Estados Generales del Movimiento social europeo (<http://www.samizdat.net/mse/>) (Bourdieu, 2001b y c).

Casi a la manera de la convocatoria de los Estados Generales en la primavera de 1789, que abrieron paso a la Revolución Francesa y a la disolución de un régimen político y social consumido, esta nueva llamada pretende devolver el protagonismo político al «tercer Estado», a unos ciudadanos disconformes con las tropelías unilaterales del poder económico y político y con los paños calientes de las terceras vías que tienen como último objetivo la quiebra del Estado del Bienestar (Bourdieu, 2003c). Es imperativo para Bourdieu (2003d y e) tender lazos por encima de los particularismos nacionales en un entorno de capital globalizado, de crear organizaciones con ambiciones internacionalistas con políticas sociales conjuntas, de rechazar los simulacros de terceras vías que no son otra cosa que caminos ya trillados, de restituir las responsabilidades que el Estado tiene como heredero legítimo de las conquistas sociales obtenidas a lo largo de un duro siglo XX:

No hay cuestión previa más imperiosa para la construcción del movimiento social europeo que la repudiación de todas las maneras habituales de pensar el sindicalismo, los movimientos sociales y las diferencias nacionales en esos dominios; no hay tarea más urgente que la invención de maneras de pensar y de intervenir nuevas impuestas por la precarización. Fundamento de una nueva forma de disciplina social, resultado de la inseguridad y del temor al paro, y que alcanza incluso hasta los niveles más favorecidos del mundo del trabajo, la precarización generalizada puede estar en el principio de unas solidaridades de nuevo tipo, en su extensión y en sus principios, sobre todo con ocasión de las crisis que son percibidas como particularmente escandalosas cuando toman la forma de despidos masivos impuestos por la necesidad de suministrar beneficios suficientes a los accionistas de empresas ampliamente beneficiarias. Y el nuevo sindicalismo deberá saber apoyarse sobre las nuevas solidaridades entre las víctimas de la política de la precarización, casi tan numerosas hoy en las profesiones con fuerte capital cultural —como la enseñanza, las profesiones relacionadas con la sanidad y los oficios de la comunicación (como los periodistas)—, como entre los empleados y los obreros. Pero deberá trabajarse previamente en la producción y la difusión, lo más extensa posible, de un análisis crítico de todas las estrategias, a menudo muy sutiles, a las que colaboran sin saberlo necesariamente, ciertas reformas de los gobiernos socialdemócratas y que pueden subsumirse bajo el concepto de *flexplotación*, reducción del tiempo de trabajo, multiplicación de los empleos temporales y a tiempo parcial. Análisis tanto más difícil de conducir y sobre todo de imponer a aquellos a los que debería hacer más lúcidos sobre su condición cuanto que, por una suerte de efecto de armonía preestablecido, las estrategias ambiguas son, ellas mismas, ejercidas a menudo en todos los niveles de la jerarquía social por las víctimas de estrategias semejantes, profesores precarios cargados de alumnos o de estudiantes marginalizados y condenados a la precariedad, trabajadores sociales sin garantías sociales encargados de acompañar y asistir a poblaciones de las que están muy próximos por su condición, etc., todos predispuestos a entrar y a poner en movimiento las ilusiones compartidas.

Sobre el trasfondo de la construcción europea y la resistencia al desmoronamiento interesado de las estructuras institucionales que dieron cobijo a los más desfavorecidos, se aúnan y refuerzan mutuamente, en una nueva forma de disciplina social, la agudeza del análisis científico que desvela y destapa la arbitrariedad de un mundo que siempre quiere darse por sentado, y las estrategias de resistencia y lucha políticas derivadas que, mediante propuestas realistas y utopías razonables basadas en el conocimiento científico, demuestran que el mundo sólo es inamovible para quienes desean inmovilizarlo y dominarlo.

De esta manera y al final de su vida y de su trabajo, Pierre Bourdieu nos dejó como herencia una forma de conocimiento comprometido al servicio de los más débiles, de los más desposeídos, de los más

desprovistos de capitales de una u otra naturaleza, en lucha contra la *doxa* y las formas de consolidación del orden del mundo que conlleva e impone, mediante la creación de una suerte de intelectual colectivo capaz de inventar e imponer una política de intervención en el mundo social —tomando a Europa como campo de batalla— que obedezca en todo lo posible a las reglas en vigor dentro del campo científico.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, Pierre; BOLTANSKI, L. y CASTEL, R. (1965): *Un art moyen. Essais sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Minuit.
- BOURDIEU, Pierre y DARBEL, Alain y SCHNAPPER, Dominique (1966): *L'amour de l'art. Les musées d'art et leur public*. Paris: Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1972): *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz, 1972.
- BOURDIEU, Pierre (1985): *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, Pierre (1991a): *La distinción*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (1991b): *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (1991c): *La ontología política de Martín Heidegger*. Barcelona: Paidós.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (1992): *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1996): «Die Demokratie braucht Soziologie». En *Die Zeit*, 21 de junio, n° 26 (<http://www.hommemoderne.org/societe/socio/bourdieu/varia/demokraD.html>).
- BOURDIEU, Pierre (1999): *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean-Claude (2001a): *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Popular.
- BOURDIEU, Pierre (2001b): *Les objectifs d'un mouvement social européen*. <http://www.samizdat.net/mse/cgi-bin/viewnews.pl?newsid973592175,26985>.
- BOURDIEU, Pierre (2001c): *Pour une nouvelle «aufklärung» européenne*. <http://www.samizdat.net/mse/cgi-bin/viewnews.pl?newsid976124635,72078>.
- BOURDIEU, Pierre (2003a): *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2003b): *El oficio del científico: ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2003c): «Objetivos de un movimiento social en Europa». *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, n° 58.
- BOURDIEU, Pierre (2003d): *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2003e): *Contrafuegos 2: por un movimiento social europeo*. Barcelona: Anagrama.