

Un libro para el debate teórico en las ciencias sociales contemporáneas: *Meditaciones pascalianas*

Fernando Urrea Giraldo¹

Pascal nos pone en guarda contra «dos excesos»: excluir la razón, no admitir más que la razón.

*Meditaciones pascalianas*² constituye una de las últimas obras teóricas densas de Pierre Bourdieu³, curiosamente publicada en una etapa de su vida caracterizada por su participación activa en diversos movimientos sociales franceses y sin abandonar nunca su carácter de intelectual independiente. Podría decirse de entrada que este libro es un ejercicio de sociología crítica o reflexiva, sin piedad ni cortesías, de las ciencias sociales: Bourdieu ofrece un debate a diferentes puntos de vista que dominan la escena filosófica, sociológica, económica y antropológica contemporánea. En este sentido, es una propuesta en la que el autor establece su discusión en el terreno de la filosofía y sus relaciones con las diversas ciencias sociales. Se trata de un ejercicio teórico de discusión con las fuentes del poder del conocimiento social y sus usos políticos, pero que permite a la vez retomar las categorías analíticas centrales en su obra.

¿Por qué la referencia al filósofo francés Blaise Pascal en el mismo título del libro, así como a lo largo de todo el texto, apoyándose en particular en algunas de sus obras, como *Les Pensées* (1669)⁴? Pascal es para Bourdieu un filósofo en contracorriente a las tesis dominantes en su época, precisamente porque reubica el papel supuestamente soberano del pensamiento, del pensador, y los relativiza. Al tiempo que pretexto para introducir un debate contemporáneo, Pascal también es una referencia ética y crítica dentro del contexto del siglo XVII, cuando el filósofo desarrolla su obra. Un buen ejemplo de este «uso crítico» de Pascal con el objeto de cuestionar la producción teórica en las ciencias sociales y de la propia filosofía cuando están aisladas de la investigación empírica, lo hace Bourdieu en la introducción de su libro:

¹ Sociólogo, profesor titular del Departamento de Ciencias Sociales y miembro del Grupo de Investigación sobre Migración, Urbanización e Identidades de las Poblaciones Afrocolombianas de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle.

² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, 318 pp. Hay traducción castellana, a cargo de Thomas Kauf, publicada en 1999 por la Editorial Anagrama, Barcelona.

³ Junto a *La Domination masculine* (Seuil, Paris, 1998), *Les Structures sociales de l'économie* (Seuil, Paris, 2000) y *Science de la science et réflexivité* (Éditions Raisons d'agir, Paris, 2001).

⁴ La citación de Bourdieu es *Pensées et Opuscules*, Éditions Brunsvicg, Paris, Hachette, 1912. En español se ha traducido como *Pensamientos* (hay varias ediciones). También se cita el *Discours sur la condition des grands* (1670) [Discurso sobre la condición de los grandes hombres].

Yo siempre he padecido una cierta impaciencia frente a «palabras grandilocuentes», como dice Pascal, y a la afirmación soberana de tesis perentorias por las cuales se designan a menudo las grandes ambiciones intelectuales; y –sin duda un poco por reacción contra el gusto de cuestiones previas epistemológicas y teóricas o de comentarios sin fin de autores canónicos– yo no desearía nunca de privarme a las tareas consideradas como las más humildes del oficio de etnólogo o de sociólogo: observación directa, entrevista, codificación de los datos o análisis estadístico. Sin sacrificarlo al culto iniciático del «trabajo de campo» o al fetichismo positivista de los datos, yo tenía en efecto el sentimiento que, por su contenido mismo, más modesto y más práctico, y por las salidas en el mundo que ellas seducen, estas actividades, no menos inteligentes que otras al fin de cuentas, eran una de las alternativas que me eran ofrecidas para escapar al encierro escolástico de las personas de gabinete, de biblioteca, de cursos y discursos que mi vida profesional me obligaba seguir.⁵

El libro se divide en siete capítulos, al incluir la introducción más dos excelentes índices, de temas y onomástico. El eje argumentativo de la obra es el debate con lo que Bourdieu denomina la *razón escolástica* bajo sus diferentes modalidades. En la introducción plantea el tipo de reflexión que pretende desarrollar: poner en entredicho los supuestos de un pensamiento científico por fuera de los constreñimientos sociales en los que está inscrito todo productor del mismo, especialmente en los campos de la filosofía y de las ciencias sociales.

En la crítica de la razón escolástica el autor devela las bases del orden de la producción de conocimientos. En primer lugar, el productor de conocimientos está asociado a la ocupación de una posición en el espacio social, según una trayectoria particular que lo ha llevado allí, al igual que lo afecta la pertenencia a un sexo, en cuanto éste puede afectar de varias formas la relación con el objeto – la división del trabajo sexual se inscribe en las estructuras sociales y cognitivas, orientando por ejemplo la elección del objeto–. En segundo lugar, está la *doxa* (el cuerpo teórico especializado) de cada uno de los diferentes campos (religioso, artístico, filosófico, sociológico, antropológico, económico, etc.) y, más específicamente, aquella a la que el pensador particular debe su posición dentro del campo. En tercer lugar, los presupuestos que son constitutivos de la *doxa* genéricamente asociados al tiempo libre (*skholè*).

Bourdieu, en lo que denomina confesiones impersonales –destinadas a abrir el debate–, introduce referencias autobiográficas: *Yo hablaré por lo tanto un poco de mí, de ese yo singular, en todo caso que Pascal denominaba «odioso».* Sin embargo, *si no ceso de hablar de mí, se tratará del yo impersonal que las confesiones más personales pasan bajo silencio, o las que ellas rechazan por su impersonalidad*

⁵ La traducción de ésta y otras citas del texto es del autor de la reseña.

misma. Es lo que el autor denomina un ejercicio de socio-análisis, programa reflexivo que el sociólogo debe aplicarse consigo mismo en la evaluación de su trayectoria en el campo, de acuerdo con sus experiencias biográficas: *Yo era de una categoría particular de adolescentes, los «normalistas filósofos», que poseían en común todo un conjunto de propiedades, ligadas al hecho de estar situados en el corazón y en el escalón más alto de la institución escolar, pero separado entre ellos, al fin de cuentas, por diferencias secundarias, asociadas notoriamente a sus trayectorias sociales... quisiera evocar, al menos groseramente, los ritos de institución propios para producir la parte de convicción íntima y de adhesión inspirada que, alrededor de los años cincuenta, era la condición del ingreso a la tribu de los filósofos... La elección de la filosofía era una manifestación del seguro estatutario que reforzaba la seguridad (o la arrogancia) estatutaria*. Bourdieu menciona que en ese momento el campo filosófico estaba dominado por la figura de Jean-Paul Sartre: por ello su generación se inscribía en la ambición intelectual a la francesa bajo su forma más elevada, o sea, la filosofía existencialista. Esto le permitirá advertir, a través de su caso, que el encerramiento escolástico, reafirmado por la elección escolar y la cohabitación prolongada de un grupo social homogéneo de estudiantes y, después, egresados de filosofía⁶, no puede sino favorecer una distancia intelectual autocentrada, alejada del mundo social. La segunda crítica refiere al olvido de la historia por parte de la razón escolástica dominada por la *illusio*: *Es claro en efecto que la resistencia a la historización echa raíces no solamente en los hábitos del pensamiento de todo un cuerpo (de intelectuales o sabios), adquiridos y reforzados por el aprendizaje y el ejercicio rutinario de una práctica ritualizada, sino también por los intereses vinculados a una posición social*.

Además de esta crítica, Bourdieu la emprende con lo que denomina *epistemocentrismo* escolástico: la modalidad del etnocentrismo en la producción intelectual académica que conduce a disolver las especificidades de la lógica práctica, a la que se niega todo valor. Según él, se trata de una antropología totalmente idealista que le imputa al objeto lo que pertenece de hecho a la forma de aprehenderlo y lo proyecta en la práctica. Un excelente ejemplo es la teoría de la acción (y elección) racional, dominante en el campo económico, que construye un modelo ideal para pensar los objetos sociales atribuyéndoles un carácter esencial o natural, haciendo desaparecer así la lógica práctica de los procesos económicos.

Por tanto, la tarea principal de las ciencias sociales es la de acercarse a las lógicas prácticas mediante operaciones de investigación concretas (entrevistas, descripción de una práctica, establecimiento de una genealogía, encuesta estadística, análisis de archivos, etc.), de manera que se llegue a ellas en su lógica propia. Bourdieu resalta de nuevo la utilidad heurística de la noción de *estrategia*, en lugar del concepto de *reglas*, a la hora de abordar las acciones de los agentes. Así

⁶ De la Escuela Normal Superior, en las disciplinas de letras y filosofía, que eran las carreras preferidas por la «nobleza» escolar.

por ejemplo, prefiere referirse a estrategias matrimoniales o de reproducción social, permitiendo una salida frente a la teoría estructuralista o a la de la acción social. A la vez, no advierte para no caer en la trampa de la idealización del mundo social que propone la teoría de juegos cuando ésta asume implícitamente una lectura intencional de la acción de parte del actor. Previene también sobre la ilusión intelectualista de las encuestas de opinión, las cuales forman parte de la *doxa* politológica porque suponen, sin advertirlo, que existe una «opción personal» por parte de quienes responden las preguntas, como si fueran entidades autónomas por fuera del orden social.

El concepto de *habitus* permite salir de este impase: el pasado en la dinámica social se mantiene presente a partir de las disposiciones que él produce en los diferentes agentes como individuos, de suerte que los supuestos comportamientos racionales de los actores en realidad están preconfigurados por esas disposiciones. Sin embargo, el *habitus* no es ni homogéneo ni estable, y puede presentarse unido, escindido o contradictorio, constante o fluido y variable, dependiendo de las condiciones sociales de su formación y su ejercicio. Por esa razón, se producen *habitus* heterogéneos y fragmentados, argumento que le permite responder a los críticos que lo han acusado de construir una teoría del *habitus* determinista, que no deja opciones para comprender las variaciones de las trayectorias individuales.

La razón escolástica se caracteriza por ser moralista: en la forma de universalismo egoísta, clasifica simbólicamente la realidad social entre lo originario, lo puro y lo fino *versus* lo mezclado u ordinario, lo impuro y lo grosero. Un universalismo abstracto que, según él, *sirve a menudo como justificación del orden establecido, la distribución en vigor de los poderes y privilegios, es decir, la dominación del hombre, heterosexual, euro-americano (blanco), burgués, a nombre de las exigencias formales de un universal abstracto... disociado de las condiciones económicas y sociales de su realización histórica....* Por ello, todos los racismos son esencialistas y moralistas.

En la fundamentación histórica de la razón, Bourdieu reclama la necesidad de lo que él denomina la *historización* de la sociología y, en general, de las ciencias sociales. Historizar es relativizar el conocimiento y los métodos para producirlo, pero sin caer en el relativismo postmoderno que termina por negar toda autonomía al campo del conocimiento. Se trata de una tarea que exige, al mismo tiempo, la reflexión crítica histórica y el respeto a la autonomía de las reglas de juego del campo científico para poder permitir la producción de nuevos conocimientos. A medida que se complejiza la diferenciación y dispersión de poderes en el capitalismo, también se avanza en la diferenciación de los campos en las múltiples esferas de la sociedad. La particularidad de las sociedades capitalistas contemporáneas es la existencia de *todo un conjunto de campos (diferentes e interdependientes) unidos por una verdadera solidaridad orgánica*. Cada campo tiene sus juegos de poder, pero los agentes que ocupan posiciones de poder en cada uno de ellos están unidos a la vez por una solidaridad objetiva fundada por la

homología entre sus posiciones dominantes. Cada espacio de poder significa el control de recursos sociales en un determinado campo, o sea, un tipo de capital. Sin embargo, existe en esta dinámica interdependiente una *tasa de cambio* entre los tipos de capital resultantes de las diferentes especies de poder en cada campo. Los capitales diversos intercambiables bajo la forma de *capital simbólico* constituyen la energía social de una sociedad capitalista.

En la perspectiva del *historicismo racionalista* que él reivindica, las construcciones sociales son objetivas y subjetivas al mismo tiempo. Al respecto, su crítica se dirige, entre otros, a los científicos sociales postmodernos (también construccionistas):

Si vale la pena recordar que el género, la nación, la etnia o la raza son construcciones sociales, entonces es ingenuo, por lo mismo peligroso, creer y dejar creer que es suficiente «desconstruir» estos aparatos sociales en una celebración puramente performativa de «resistencia», para destruirlos: significa en efecto ignorar que –si la categorización según el sexo, la raza o la nación puede ser una «invención» racista, sexista, nacionalista– ella se inscribe en la objetividad de las instituciones, es decir de las cosas y de los cuerpos. Como ya lo decía Max Weber, nada amenaza más a un movimiento, obrero o de otro tipo, que ‘los objetivos que se sustentan en el desconocimiento de las relaciones reales’. Se puede en todo caso dudar de la realidad de una resistencia que hace abstracción de la resistencia de la realidad».

La anamnesis o evocación del origen como historia, pero en forma presente, es una necesidad del ejercicio reflexivo de las ciencias sociales. Bourdieu establece lo que denomina una reflexividad histórica-sociológica para poder construir criterios de cientificidad que permitan conocer las lógicas prácticas: el reconocimiento de las tensiones entre autonomía y heteronomía presentes en los campos, de las cuales el conocimiento producido no puede escaparse. Se debe tomar en cuenta que *son las relaciones de fuerza, con sus efectos de dominación, sus tiranías y clientelas* las que continuamente acechan a la hora de hacer progresar los recursos teóricos y prácticos; ello obliga a regular los efectos de los constreñimientos externos, como aquellos generados por el periodismo y los medios de comunicación, los grupos empresariales o el mismo Estado, y los internos que terminan por sustituir la eficacia, como la concurrencia por el prestigio, por la obtención de dinero o de prebendas, por los ascensos, etc.

Bourdieu introduce en su lógica de análisis la noción de cuerpo como el *sujeto* concreto en las relaciones sociales, a través de lo que denomina una *«inclusión material»*, a menudo inapercibida o negada, en los procesos sociales. Se trata de la incorporación de las estructuras sociales bajo la forma de estructuras disposicionales (*habitus*) y de chances objetivos como expectativas y anticipaciones, los cuales

marcan las trayectorias de vida. El *yo* constituye al mismo tiempo el espacio físico y social como *sujeto*, en la forma de *habitus*, ocupando una posición relacional jerarquizada y diferenciada de dominación. El cuerpo está en el mundo social a la vez que el mundo social está en el cuerpo (bajo las formas de *hexis* y de *eidos*). Las estructuras del mundo están presentes en los sistemas cognitivos que los agentes ponen a operar para comprenderlo, de ahí que sea la misma historia la que enmarca el *habitus* y el hábitat, las disposiciones y la posición, el rey y su corte, el patrón y su empresa, el obispo y su diócesis, ya que toda historia se vincula de cualquier forma con ella misma, se refleja en ella misma. De este modo el *habitus* no es ni necesariamente adaptado ni coherente, y tiene grados de integración que corresponden a las modalidades de «cristalización» del estatus ocupado.

La violencia simbólica es la dimensión profunda del orden social y sus diferentes campos y lo que está detrás del sistema de disposiciones (*habitus*). Bourdieu la entiende como la coerción que se instituye por intermedio de la adhesión que el dominado tiene hacia el dominante, ya que el primero no dispone de elementos propios para pensarla su relación con el segundo, sino que dependen de los mismos instrumentos de conocimiento del dominante —ellos hacen parte, están incorporados, en la estructura de la relación de dominación, haciéndola aparecer como natural—. De esta forma, el poder simbólico sólo puede ejercerse con la «colaboración» de aquellos que lo sufren. Para Bourdieu la violencia simbólica entra en la esfera del análisis de las relaciones entre la *libido* y el *illusio*, y por lo mismo, es la parte del texto más explícitamente psicoanalítica: *Es solamente a través de toda una serie de transacciones insensibles, de compromisos semi-concientes y de operaciones psicológicas (proyección, identificación, transferencia, sublimación, etc.) socialmente introyectadas, sostenidas, canalizadas, en verdad organizadas* que las disposiciones pre-existentes en el seno familiar se transforman en disposiciones específicas que van a desempeñar el papel central en una trayectoria social del individuo.

De este modo, el *illusio* es la forma originaria del aporte del espacio doméstico, el lugar de un proceso complejo de socialización de lo sexual y de sexualización de lo social. Según Bourdieu, la sociología y el psicoanálisis debieran unir esfuerzos para analizar la génesis de múltiples prácticas en este campo de las relaciones sociales, en el que el niño se encuentra más y más implicado y que, por lo demás, constituye el paradigma y también el principio de la inversión de energía en el juego social. Bourdieu critica duramente el pensamiento marxista debido a que no permite entender el campo simbólico del poder, y *más bien es un obstáculo que una ayuda*. En cambio, destaca el aporte sustantivo de Max Weber en el estudio de los sistemas simbólicos, particularmente gracias a sus escritos sobre religión.

El espacio social como estructura de distribuciones es el fundamento de las relaciones de fuerza y posiciones antagónicas entre los agentes en los juegos del poder que se resuelven principalmente en la esfera política. La lucha política es una lucha cognitiva, práctica y teórica, por el poder, para imponer la visión legítima

del mundo social o, más precisamente, para lograr el reconocimiento acumulado bajo la forma de capital simbólico, de la notoriedad, prestigio y respetabilidad que da la autoridad en el conocimiento legítimo del sentido del mundo social. El Estado es la institución que condensa por excelencia las energías de la esfera política, constituyéndose en el detentador del monopolio de la violencia simbólica legítima, pero también el que busca por todos los medios tener el monopolio de la violencia física para aplicarla cuando la primera pierde fuerza social.

Según Bourdieu, en el capitalismo opera una doble verdad del trabajo. Como experiencia se sitúa entre dos límites: el trabajo forzado, que no es determinado sino por un constreñimiento externo (ganar un salario para vivir) y el trabajo escolástico o intelectual, del que su máxima expresión la constituye el oficio del escritor o del artista. A partir de esta doble condición, los programas de administración de empresas modernos plantean permitir a los trabajadores cierta libertad para organizar su trabajo, pero manteniendo los capitalistas el control de los medios de producción. Supuestamente, con ello dan bienestar del trabajador, con la ventaja de que lo desplazan del interés externo salarial al interés de un beneficio intrínseco en las labores del oficio al *hacerlo más creativo*. Esto es lo que encierran las llamadas técnicas de «management participativo», que sacan partido de esa ambigüedad del trabajo en beneficio de las estrategias patronales.

En Bourdieu, el ser social, el tiempo y el sentido de la existencia conforman el ámbito de análisis de la dimensión temporal de los procesos sociales. El punto de partida es el despliegue del *yo* a partir de su *habitus* como proyecto futuro, como trayectoria hacia delante que combina diversas estrategias. El tiempo no es seriamente verificado por los agentes sino sólo cuando se rompe la coincidencia cuasi automática entre expectativas y oportunidades. Este desajuste entre lo que es anticipado y la lógica del juego, en relación a la cual esta anticipación es formada, entre una disposición «subjetiva» y una tendencia «objetiva», es lo que produce los eventos sociales de espera e impaciencia. Existe un *orden de las sucesiones* entre las aspiraciones como expectativas y las oportunidades. Ese orden está atado al sistema de disposiciones o *habitus*, ya que no puede darse una relación de expectativas y oportunidades en el vacío social en el que cae la teoría de juegos.

En el mundo de los dominados, la característica entonces predominante son los hombres y mujeres sin porvenir, sin futuro, sin opciones de proyectos que les permita una trayectoria en la que las aspiraciones encuentren oportunidades. Es imposible que esta condición la entienda la teoría de la acción racional, porque se sustenta en un espacio social neutro, no contaminado con desigualdades ni disposiciones previas (*habitus*). El tiempo o los tiempos son un elemento clave de la dominación, ya que esta opera ante todo en el juego de la negociación continua de hacer esperar o atender una aspiración. En la espera, en las demoras por la consecución de las aspiraciones se teje el poder. En esta parte hay todo un detallado análisis de *El Proceso* de F. Kafka como ejemplificación sociológica de la espera como parte del juego del poder burocrático en las sociedades contemporáneas. En

medio del juego social entre los diferentes agentes e instituciones en un espacio de relaciones de fuerza, el Estado, según Bourdieu, se configura como el banco central del capital simbólico en una sociedad capitalista. Pero, ¿qué es finalmente el *capital simbólico* para Bourdieu? Es la posesión de la dignidad reconocida socialmente –así como la *nobleza* le era reconocida al *noble*–. Se trata de una jerarquía social de dignidades deseadas e indignidades rechazadas, de la oposición resultante entre dos formas de ser percibido el «sujeto»: o bien en forma visible, siendo celebrado, admirado, deseado y citado en tanto manifestación de la gracia o *carisma* (en términos weberianos); o bien en la forma de lo más repudiado, lo no deseado, lo perseguido..., o sea, como aquel al que se le niega el capital simbólico.