

# *Habitus*, política y educación

---

Susana Beatriz di Pietro\*

...nuestro objeto se convierte en la producción del *habitus* [...] se hace necesario estudiar las leyes que determinan la tendencia de las estructuras a reproducirse mediante la producción de agentes dotados de un sistema de predisposiciones capaz de engendrar prácticas adaptadas a las estructuras y contribuir de este modo a la reproducción de las mismas.<sup>1</sup>

*P*ara Bourdieu, el concepto de *habitus* es imprescindible en la reflexión sobre temas centrales de la teoría política y la teoría de la educación. Problemáticas como las del poder, la dominación, la legitimidad, el Estado, la reproducción social y la contribución en ella del sistema escolar, reclamarían el uso de esa noción capaz de superar, además, la dicotomía entre objetivismo y subjetivismo que ha caracterizado a la ciencia social.

El presente trabajo expone la noción de *habitus* en el marco del pensamiento más amplio del autor; e intenta formular algunas consideraciones críticas sobre la teoría descrita, sus límites y posibilidades explicativas. Para ello, se detiene especialmente en los planteamientos sobre el orden, la política y el cuerpo, estrechamente vinculados con aquélla.

El concepto de *habitus* ocupa un sitio de gran importancia en la producción teórica de Pierre Bourdieu. En la convicción de que puede contribuir a la reflexión sobre temas centrales de la teoría política

---

<sup>1</sup> P. Bourdieu. "Reproducción cultural y reproducción social", en M. Ibarrola (comp.). *Las dimensiones sociales de la educación*: El Caballito/SEP, México, 1985, pp. 144-145.

(como el poder, la dominación, la legitimidad y el Estado), nos proponemos en estas páginas exponer dicho concepto, situarlo en el marco de las restantes problemáticas que estructuran el pensamiento de su autor, y formular algunas consideraciones críticas sobre la teoría descrita, sus alcances y posibilidades explicativas.

### **La noción de *habitus* como superación del dualismo “estructura/acción humana”<sup>2</sup>**

La obra de Bourdieu se ha caracterizado por un permanente esfuerzo tendiente a evitar las falsas dicotomías que —como una incómoda camisa de fuerza— mantuvieron presa a la ciencia social desde su origen: individuo y estructura, subjetivismo y objetivismo, idealismo constructivista y materialismo mecanicista, entre otras.

La noción de *habitus* constituye una pieza clave en el intento por romper con esas alternativas, al permitir descartar las concepciones igualmente erróneas acerca de la relación entre agente y estructura que las mismas representan; por ejemplo, el *mecanicismo*, que entiende la acción como el efecto directo de la coerción de causas externas, y el *finalismo*, según el cual el individuo actúa en forma libre y consciente, calculando fríamente posibilidades y beneficios. Para el teórico francés, por el contrario, el agente no es del todo sujeto de sus prácticas —tal como propone el subjetivismo—, ni sus acciones son —a la manera del mecanicismo— mera consecuencia no mediatizada de las coerciones externas.

Es preciso también trascender el subjetivismo y el objetivismo, debido a que ambos ignoran que la relación entre el mundo y los agentes tiene lugar básicamente a través del cuerpo, por medio del proceso de incorporación a partir del cual se constituye el *habitus*. Por tal omisión, la visión finalista y la mecanicista —a pesar de lo que las diferencia— se acercan y acaban por confundirse.

No obstante los límites señalados, la superación de esas alternativas no pasa por su rechazo absoluto sino, más bien, por su interpretación como dos momentos ana-

---

<sup>2</sup> La parte más expositiva de este trabajo recupera, en gran medida, fragmentos de uno anterior titulado “Los conceptos de socialización y *habitus* en las teorías de Durkheim y Bourdieu como fundamento de perspectivas diferentes en sociología de la educación” (S. di Pietro, 1999, mimeo). Mientras que en aquel texto nos dedicábamos a confrontar las dos perspectivas teóricas mencionadas, en éste permanecemos en el interior del pensamiento de Bourdieu.

líticos necesarios para el conocimiento de la realidad social, dos perspectivas de las cuales la sociología debe tomar lo mejor. De hecho, el propio Bourdieu define su posición como “estructuralismo constructivista” o “constructivismo estructuralista” ya que “existen en el mundo social [...] estructuras objetivas, independientes de la conciencia y la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones” y, a la vez, “hay una génesis social de una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo *habitus*, y por otra parte estructuras, y en particular de lo que llamo campos y grupos”.<sup>3</sup>

Eludir la desacertada ontología social que se deriva del subjetivismo y del objetivismo requiere entender que “lo social existe de doble manera, en las cosas y en los cuerpos”.<sup>4</sup> Asimismo, para evitar la incorrecta concepción de la relación entre estructura y agente que se desprende de esas opciones, hay que advertir que el mundo comprende al agente (es decir, lejos de estar dotado de ubicuidad, el sujeto ocupa un sitio físico y social preciso) y, a su vez, el agente comprende al mundo. Gracias justamente a esa inclusión material en una posición del espacio social,<sup>5</sup> el agente accede a un dominio práctico de la realidad que es resultado de la *in-corporación* de las estructuras sociales.<sup>6</sup>

Así, la posibilidad de comprender el mundo radica en la capacidad del cuerpo de ser modificado de modo duradero por él como producto de una exposición prolongada a sus regularidades, en virtud de la cual el agente adquiere un sistema de disposiciones sintonizado con esas regularidades que lo capacita para un conocimiento práctico, diferente del acto intencional de discernimiento consciente al que se asocia la idea de comprensión. El conocimiento no es fruto de una relación de exterioridad

<sup>3</sup> P. Bourdieu. *Cosas dichas*: Gedisa, Buenos Aires, 1989, p. 127.

<sup>4</sup> P. Bourdieu. *Intelectuales, política y poder*: Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 9.

<sup>5</sup> Bourdieu define el espacio social por la exclusión mutua —o la distinción— de las posiciones que lo constituyen. Los agentes están situados en un lugar distintivo de ese espacio social, que puede caracterizarse por la posición relativa respecto de los otros agentes y por la distancia que los separa de ellos, así como por una posesión determinada de las diferentes especies de capital (simbólico, económico) que se hallan desigualmente distribuidas (P. Bourdieu. *Capital cultural, escuela y espacio social*: Siglo XXI, México, 1997, pp. 23-40).

<sup>6</sup> La filosofía de la acción bourdieuana puede caracterizarse como “disposicional”, en tanto privilegia el análisis de la relación entre “las potencialidades inscritas en el cuerpo de los agentes y [...] la estructura de las situaciones en las que éstos actúan”, entre las estructuras objetivas y las estructuras incorporadas (P. Bourdieu. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*: Anagrama, Barcelona, 1999, p. 7).

entre “la realidad” y la conciencia, sino consecuencia de que el agente se encuentra inmerso en el mundo y, a su vez, el mismo se halla en su interior bajo la forma de *habitus*.

Como puede apreciarse, la noción revela que *el hombre está dotado de la capacidad de elaborar la realidad social, pero que esa capacidad se encuentra a la vez socialmente elaborada*; no es la facultad de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado.<sup>7</sup>

El *habitus* está constituido por “esquemas de percepción, apreciación y de acción que permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los definen”.<sup>8</sup>

Para Bourdieu —y esto da cuenta de la importancia asignada al concepto— las conminaciones sociales más importantes no se dirigen al intelecto sino al cuerpo; es decir, *el orden social se inscribe en los cuerpos*. El sentido práctico al que conduce el *habitus* permite obrar “como es debido”, sin que esto signifique cumplir un deber ser o una regla de comportamiento. El *habitus* —al ser fruto de la incorporación de principios de visión y división constitutivos de un orden social o de un campo particular— “engendra prácticas inmediatamente ajustadas a ese orden y, por lo tanto, percibidas y valoradas, por quien las lleva a cabo, y también por los demás, como justas, correctas, hábiles, adecuadas, sin ser en modo alguno consecuencia de la obediencia a un orden en el sentido de imperativo, a una norma o a las reglas del derecho”.<sup>9</sup> Por lo tanto, no es necesario imputar este hecho a voluntades colectivas, como lo hace la teoría durkheimiana, ni a entidades tratadas como sujetos que plantean conjuntamente sus fines, como hace el marxismo al referirse a “la burguesía” o “la clase dominante”.

Sin embargo, se debe rehusar a concebir la adquisición del “*habitus* primario” en el seno familiar o la posterior conformación de las disposiciones específicas reque-

<sup>7</sup> De esta manera, Bourdieu supera la concepción, dominante durante varios siglos, del cuerpo como obstáculo para el conocimiento y lo entiende como un instrumento del conocimiento práctico.

<sup>8</sup> P. Bourdieu. *Meditaciones pascalianas*: Anagrama, Barcelona, 1999, p. 183.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 190.

ridas por campos particulares (el escolar o el económico) como resultado de la mera coerción. El *habitus*—en tanto “haber” devenido “ser”, o propiedad hecha cuerpo— es producto de un prolongado trabajo de incorporación, aprendizaje en función del cual el sujeto sacrifica el amor propio en beneficio de otro objeto, realiza una “inversión” de libido cuyo motor es la búsqueda del reconocimiento. Por ello, la adquisición de capital simbólico es un proceso ambiguo que puede interpretarse como una forma de realización y, a la vez, de alienación.<sup>10</sup>

### “Educación de los cuerpos”, dominación y reproducción del orden social

Debido a su capacidad para explicar el ajuste existente entre estructuras objetivas y estructuras interiorizadas, a través de la noción de *habitus* Bourdieu aspira a establecer un puente —pretendidamente sólido— entre teoría política y social, por un lado, y teoría de la educación, por el otro.

De acuerdo con la idea pascaliana según la cual la costumbre es ley porque ha sido heredada (hecho del que deriva su autoridad), la manera más potente de socavar a los estados consiste en indagar el origen de las costumbres establecidas, demostrando así su falta de autoridad y de justicia. En igual sentido, Bourdieu sostiene que en el origen del Estado y la ley “no hay más que arbitrariedad y artificiosidad, la *verdad de la usurpación*, la violencia sin justificación”.<sup>11</sup> Las estructuras son formas históricamente construidas cuya génesis social no se funda en la razón. Pero esta “arbitrariedad histórica de las instituciones históricas”<sup>12</sup> es olvidada —aunque nunca absolutamente— gracias a mitos como las teorías del contrato, por ejemplo, que tienden a otorgarle fundamento. Mientras que estas “ficciones fundadoras” ocultan la violencia que está en el origen de la instauración de la ley y las instituciones políticas,<sup>13</sup> a la inversa, el reconocimiento por parte del pueblo de la verdad sobre la génesis del orden establecido tendría efectos liberadores e implicaría un serio peligro para su continuidad.

<sup>10</sup> P. Bourdieu. “Los tres estados del capital cultural”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 30, trad. Emilio Tenti Fanfani: París, 1979.

<sup>11</sup> P. Bourdieu. *Meditaciones pascalianas*, op. cit., p. 126.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>13</sup> Bourdieu extiende esta idea a la misma constitución de los “campos” (científico, artístico, etc.), cuyo origen se caracteriza por una arbitrariedad semejante.

Ante esta convicción hay teóricos que entienden que el orden social, y las clases o grupos que ocupan una posición privilegiada en él, desarrollan estrategias para ocultar la verdad de la usurpación original, haciendo de este modo que la ley y el orden sean vistos como eternos y naturales. Entre las perspectivas que comparten este supuesto es posible incluir las teorías de la ideología que explican el mantenimiento del orden social por medio de la eficaz acción de mistificación desarrollada por las clases dominantes, a través del funcionamiento de los “aparatos ideológicos del Estado”.<sup>14</sup>

Aun sosteniendo que la dominación no puede basarse de modo duradero en la fuerza, y que se consolida sólo en la medida en que consigue obtener el reconocimiento (el desconocimiento de la arbitrariedad en la que se funda), Bourdieu rechaza tajantemente que eso ocurra por medio del engaño propio de la acción ideológica. Al contrario, el efecto conservador proviene principalmente de la costumbre —producto de la educación y el adiestramiento del cuerpo— que es, como dijimos, la que otorga la autoridad. *La obediencia que el orden social genera se basa en las disposiciones que el Estado inculca en los agentes, fundamentalmente a través del aparato escolar.* En suma, el orden social se garantiza a través del orden de los cuerpos.

Por eso, “los problemas más fundamentales de la filosofía política sólo pueden plantearse y resolverse volviendo a las observaciones triviales de la sociología del aprendizaje y de la educación”.<sup>15</sup> El enigma crucial que urge esclarecer a la teoría política es la docilidad con la que los dominados sacrifican sus deseos e intereses a las exigencias del orden dominante. La pregunta por la legitimidad —preocupación central para esa disciplina— sólo podrá ser respondida si se dirige la mirada hacia el Estado y la educación.

### Estado, poder simbólico y legitimidad

Bourdieu define el Estado como “una X (por determinar) que reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física y *simbólica* en un territorio

---

<sup>14</sup> Esta posición que aquí por razones de economía se halla evidentemente simplificada, puede verse con más profundidad en L. Althusser. “Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación”, en *Filosofía como arma de la revolución: Siglo XXI*, México, 1974. La teoría desarrollada en este ya clásico ensayo ha dado lugar a encendidos debates y polémicas.

<sup>15</sup> P. Bourdieu. *Meditaciones pascalianas*, op. cit., p. 222.

determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente”.<sup>16</sup> En contraposición al privilegio que la mayoría de las teorías sobre el origen estatal otorgaron a la concentración de la fuerza física, este autor pone énfasis en la centralización de capital simbólico, al afirmar que el Estado “es el resultado de un proceso de concentración de los diferentes tipos de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción [...], capital económico, capital cultural o [...] informacional, *capital simbólico*,<sup>17</sup> concentración que, en tanto que tal, convierte al Estado en poseedor de una especie de metacapital, otorgando poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poseedores”.<sup>18</sup>

Al poseer el monopolio de la violencia simbólica legítima, el Estado pone límites a la lucha simbólica de todos contra todos, lo que no significa que desempeñe, como si fuera un árbitro, un papel neutral. Por medio de la acción estatal, las estructuras sociales inculcan principios de visión y división comunes, estructuras evaluativas similares o idénticas que tienden a constituir un “conformismo lógico” y “moral” (en palabras de Durkheim), un consenso prerreflexivo sobre el mundo que constituye la visión de sentido común.

El Estado contribuye así a “la producción y reproducción de los instrumentos de elaboración de la realidad social”,<sup>19</sup> es una estructura organizadora y reguladora de las prácticas que ejerce una permanente acción formadora de disposiciones duraderas mediante las coacciones y disciplinas a las que somete a los agentes. Impone los principios de clasificación fundamentales que son cimiento de la eficacia simbólica de los ritos de institución que se dan en ámbitos como la familia y la escuela.

La filosofía de la acción de Bourdieu, y sus implicaciones políticas, tienen como sustento una concepción del Estado que es la recuperación de la clásica teoría weberiana —que lo define como el órgano que posee el monopolio del empleo legítimo de la fuerza— y su ampliación, al añadirle el monopolio del empleo legítimo de la violencia simbólica.

---

<sup>16</sup> P. Bourdieu. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, op. cit., p. 98.

<sup>17</sup> El concepto de *capital simbólico* (cuyas cursivas, en la cita, nos pertenecen) no es sinónimo de capital cultural, sino que consiste en “cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguir) y reconocerla, conferirle algún valor” (*ibidem*, p. 108).

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>19</sup> P. Bourdieu. *Meditaciones pascalianas*, op. cit., p. 230.

Esta extensión de la concepción weberiana se vincula, por un lado, con la disconformidad de Bourdieu hacia las teorías del Estado que enfatizan el aspecto coercitivo y no advierten que la concentración, por parte del Estado, de fuerza física o capital económico no podría sostenerse de modo duradero si no fuera simultánea a la concentración de capital simbólico. Por otro lado, se debe a su creencia de que es tan erróneo concebir las relaciones sociales sólo como relaciones de sentido y de comunicación (lo que llama visión “cibernética” o “semiológica”), como comprenderlas como meras relaciones de fuerza física (la denominada visión “fiscalista”).

Esta insistencia de Bourdieu en considerar el poder desde un punto de vista relacional es destacable. Sin embargo, advertimos que a la hora de referirse al Estado (el órgano de mayor concentración de las diferentes “especies” de capital), el mismo aparece algunas veces como *instrumento* de los dominantes, y otras, dotado de autonomía y de *atributos humanos*. Es decir, mientras en algunos fragmentos el Estado es concebido como una *cosa* (mero órgano en poder de los dominantes), en otras ocasiones es tratado como un *sujeto* dotado de autonomía, de voluntad, de capacidad de acción.<sup>20</sup>

No obstante su inspiración weberiana, la concepción de Bourdieu sobre el Estado se diferenciaría de la liberal en tanto no lo considera como el órgano que representa el interés general, sino como aquel que responde a los intereses de “los dominantes” y que es necesario para el ejercicio de su dominación. Entre otras razones, porque a través del Estado “los dominantes” logran imponer su punto de vista particular como el punto de vista universal, construyendo de esta manera la “sumisión dóxica” por parte de “los dominados” al orden que los tiene como tales, fenómeno que evita su cuestionamiento.

Al inculcar formas simbólicas de pensamiento y clasificación comunes, esquemas de percepción, evaluación y acción, *el Estado crea las condiciones de sintonización entre los habitus, que es el fundamento del consenso, y la legitimidad de que gozan las estructuras*. Mientras esté en condiciones de producir las estructuras cognitivas incor-

---

<sup>20</sup> Por razones de espacio no desarrollaremos las implicaciones de este aspecto de la teoría de Bourdieu. Una sólida crítica tanto de la concepción instrumental como de la perspectiva liberal sobre el Estado puede verse en N. Poulantzas. *Estado, poder y socialismo*: Siglo XXI, México, 1987. Asimismo, un abordaje de los límites de las teorías liberal-pluralistas sobre el Estado y también de algunas versiones propias del marxismo, puede consultarse en A. Borón. “Estadología y teorías *estadocéntricas*: nota sobre algunos análisis del Estado en el capitalismo contemporáneo”, en *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*: UBA/Oficina de Publicaciones del CBC, Buenos Aires, 1997, pp. 271-301.

poradas que se ajusten a las estructuras objetivas —y así garantizar la sumisión “dóxica”<sup>21</sup> al orden establecido— no necesita recurrir a la coerción física.

### **Institución escolar y reproducción del orden político y el espacio social** <sup>22</sup>

Como se puede advertir, para Bourdieu la reproducción cultural se torna central para entender la reproducción social. Desde su perspectiva, el campo de la cultura es despojado de inocencia y se constituye en un ámbito comprometido con la conservación de relaciones de poder y desigualdad a través de su legitimación. Lo que desde otros enfoques teóricos sería visto como “transmisión cultural” pasa a ser definido como el ejercicio de una doble violencia, la violencia de la imposición y la del mismo contenido impuesto. En sus propias palabras: “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza”.<sup>23</sup> En el contexto de estos planteos, como no podría ser de otra manera, asume una importancia clave la acción de las instituciones escolares, encargadas de la transmisión de lo que en cada sociedad es considerado “la cultura legítima”.

Respecto a la *materia* que es objeto de la transmisión educativa, Bourdieu señala que la acción pedagógica “es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural”.<sup>24</sup> Lo que se impone de este modo, a través de la acción pedagógica secundaria que tiene lugar en las instituciones educativas, es definido por el autor como un “arbitrario cultural” y no como “la cultura”, debido a que las significaciones que definen la cultura de un grupo o de una clase no pueden ser deducidas de algún principio universal, psíquico,

---

<sup>21</sup> El autor entiende por *doxa* “un punto de vista particular, el punto de vista de los dominantes, que se presenta y se impone como punto de vista universal; el punto de vista de quienes dominan dominando al Estado y que han constituido su punto de vista en tanto que punto de vista universal estableciendo el Estado” (P. Bourdieu. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, op. cit., p. 121).

<sup>22</sup> El espacio social consistiría en la estructura resultante de la distribución de las diferentes especies de capital.

<sup>23</sup> P. Bourdieu y J.-C. Passeron. *La reproducción*: Fontamara, México, 1998, p. 44.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 45.

biológico o espiritual: no están unidas por una relación interna a la “naturaleza de las cosas” o a la misma “naturaleza humana”.

En relación con el *aspecto* al que se orienta la acción educativa, Bourdieu hace hincapié, no en las transmisiones que se dirigen al intelecto y a la conciencia, sino en las acciones sobre el cuerpo, como resultado de las cuales se constituye el *habitus*, que no es otra cosa que la incorporación de esquemas de percepción, valoración y acción: es decir, estructura social encarnada. En suma, considera la constitución del *habitus* como la alienación del sujeto —en tanto es producto de la inscripción del orden social en el orden corporal— y entiende la acción educativa (y la transmisión cultural que se da por su intermedio) como el ejercicio de una doble imposición.

El orden político-social se basa en un acto de violencia y de usurpación que debe ser ocultado, legitimado, y ello ocurre a través de la incorporación de ese orden en el propio cuerpo de los agentes, como producto de lo cual cuentan con un sistema de disposiciones que, al ser resultado de las estructuras, genera prácticas adaptadas a las mismas. De este modo, la reproducción social es, a la vez, legitimación social. Los instrumentos de los que disponen los dominados para percibir su lugar en el todo social y su relación con los dominantes son los proporcionados por la propia relación de dominación en la que se basa el orden social. Por lo tanto, mal pueden capacitarlos para develarlo o cuestionarlo.

Inseparable de esta función legitimadora —y, por tanto, conservadora del orden político—, a la institución escolar le cabe, junto a la familia, un papel en la reproducción de la desigual distribución del capital cultural.<sup>25</sup> De este modo, *la función técnica que, en apariencia, cumple el sistema escolar* (formación, transmisión de competencias, selección de los más capaces, etc.) *oculta una función social*.

Bourdieu explica así la contribución del funcionamiento del sistema escolar a la conservación de las estructuras políticas y sociales, aunque advierte que “la lógica del modo de reproducción escolar [...] y las *contradicciones* que lo caracterizan pueden

---

<sup>25</sup> La escuela, “mediante toda una serie de operaciones de selección, separa a los poseedores de capital cultural heredado de los que carecen de él. Como las diferencias de aptitud son inseparables de diferencias sociales según el capital heredado, tiende a mantener las diferencias sociales preexistentes”. Es decir, a través del vínculo encubierto entre la aptitud escolar y la herencia cultural, se tiende a instaurar una “verdadera *nobleza de Estado*, cuyas autoridad y legitimidad están garantizadas por el título escolar” (P. Bourdieu. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, *op. cit.*, pp. 35 y 37).

originar a la vez, y *sin contradicción*, la reproducción de las estructuras de las sociedades avanzadas y de muchos de los *cambios* que las afectan”.<sup>26</sup>

### **La lucha por el poder de imponer las representaciones “legítimas”: sus implicaciones políticas**

Afirmábamos con anterioridad que la orden no se vuelve eficiente mecánicamente ni como resultado de actos de servidumbre conscientes, sino por la mediación involuntaria y desconocida de los mismos agentes que la cumplen. Esto es así porque, para pensar su relación con los dominantes, los dominados cuentan con los esquemas de conocimiento que comparten con aquéllos y que son la forma incorporada de la estructura de la misma relación de dominación.

Puesto que estamos hablando de los efectos del *poder simbólico*, es preciso aludir a la distinción formulada por Bourdieu entre diferentes “especies de poder”, basadas en las diferentes “especies de capital” existentes. Habiendo sufrido históricamente un proceso de digresión y diferenciación correlativo al de la constitución de campos autónomos, el poder deja de encarnarse en personas o instituciones especializadas, se diferencia y dispersa: “sólo se realiza y se manifiesta a través de un conjunto de campos unidos por una verdadera *solidaridad orgánica* y, por lo tanto, diferentes e interdependientes a la vez”.<sup>27</sup>

El poder simbólico se ejerce con la colaboración de quienes lo padecen, pero no por obra del libre reconocimiento de la legitimidad (como podría sugerir Weber) ni como producto de la falsa conciencia creada por las interpelaciones ideológicas (como la teoría althusseriana propone), sino como consecuencia de una “creencia tácita y práctica que se ha vuelto posible gracias a la habituación fruto del adiestramiento del cuerpo”.<sup>28</sup> La complicidad de los dominados con el orden que los tiene como tales es efecto, entonces, de un poder inscrito en el cuerpo bajo la forma de creencias.

Esta *violencia simbólica* —que constituye siempre una dimensión de la dominación de cualquier tipo (entre sexos, clases, etnias, por ejemplo)— se ejerce sobre el

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>27</sup> P. Bourdieu. *Meditaciones pascalianas*, *op. cit.*, p. 137. Bourdieu admite que esta concepción se asemeja a aquello que “pretendía sugerir” Foucault con la “metáfora algo imprecisa de la *capilaridad*”, con la cual se enfrentaba a la posición marxista que sostenía la idea de un aparato centralizado y monolítico de poder.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 226.

*habitus* que, siendo una relación de dominación incorporada, se presenta como algo innato. La acción simbólica activa esas disposiciones previas y es la condición de eficacia del poder simbólico de los dominantes sobre los dominados.

La sumisión al orden establecido es obra del *acuerdo* entre las estructuras cognitivas que la historia colectiva (filogénesis) y la individual (ontogénesis) inscribieron en los cuerpos, por un lado, y las estructuras objetivas del mundo a las que se aplican, por el otro. Por ello, Bourdieu rechaza la idea de que la resistencia pasa por la “toma de conciencia” o por la conversión de los espíritus, a través de una acción educativa consistente en la refutación lógica o empírica, llevada a cabo por los intelectuales. La transformación del *habitus*—condición del ejercicio del poder simbólico legitimador de las relaciones de dominación— sólo puede ser fruto de un trabajo de “contraadiestramiento” tan prolongado como aquel que lo constituyó, aunque, lógicamente, de signo contrario.

A fin de demostrar la eficacia del poder simbólico, el teórico francés señala que un motivo adicional del potencial conservador de los sistemas simbólicos es su *coherencia* y su supuesto *ajuste* a las estructuras objetivas del mundo social, lo que los dota de la apariencia de tener un fundamento en lo real, y afirma que “el orden simbólico se asienta sobre la imposición al conjunto de los agentes de estructuras cognitivas que deben parte de su consistencia y de su resistencia al hecho de ser, por lo menos en apariencia, coherentes y sistemáticas y de *estar objetivamente en consonancia*<sup>29</sup> con las estructuras objetivas del mundo social”.<sup>30</sup>

Si bien la expresión “por lo menos en apariencia” puede relativizar el comentario que deseamos hacer, nos importa destacar el supuesto epistemológico que contiene esa afirmación, ya que parecería indicar que entre la aprehensión o conocimiento de “lo real” y la “realidad objetiva” existiría una relación necesaria, lo que sugiere alguna forma de empirismo. Por otra parte, si hay consonancia entre las estructuras incorporadas y las estructuras objetivas, de esto deriva la legitimación de la aceptación y la sumisión de los agentes a tales estructuras, lo que no se contradice con la mirada crítica de Bourdieu al respecto.

Si, en cambio, prestamos más atención al “por lo menos en apariencia”, la razón de la eficacia de la dominación simbólica (esto es, la afinidad entre las categorías de

<sup>29</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>30</sup> P. Bourdieu. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, op. cit., p. 119.

aprehensión de la realidad social y política y las estructuras) parece debilitarse y se basa en el engaño de las apariencias, lo que se asemeja peligrosamente a la explicación de las teorías de la ideología que colocan las razones de la dominación en la mistificación de la realidad, en la creación de una falsa conciencia (perspectiva abiertamente rechazada por el autor).

En suma, para Bourdieu *“la teoría del conocimiento del mundo social es una dimensión fundamental de la teoría política porque la adhesión que genera la aprehensión del mundo social como algo evidente y natural tiene innegables efectos políticos”*.<sup>31</sup> Esto es, si bien el mundo simbólico se caracteriza por la lucha entre visiones y representaciones rivales, como producto de esa lucha un punto de vista particular —el de los dominantes— acaba por imponerse como el universal y erige, en consecuencia, en representación “legítima” del mundo social al más favorable a sus intereses. Por eso, no hay más *verdad y objetividad* que las que nacen de la lucha.

La existencia de estos puntos de vista rivales —determinados por la estructura social y, al mismo tiempo, determinantes de la representación de la misma— depende de la posición que ocupen en el espacio social quienes los sostienen. Es la propia estructura del campo la que crea esa rivalidad ya que, al basarse en una distribución desigual de las distintas especies de capital, genera una lucha en torno de las posiciones privilegiadas (y los beneficios que reportan), entre quienes están interesados en combatir esas posiciones y los que pretenden defenderlas.

Entonces, *la política es concebida como una lucha cognitiva* —al mismo tiempo práctica y teórica— *por el poder de imponer la visión legítima del mundo social; por mantener o subvertir el orden de cosas, a través de la transformación o conservación de las categorías con las que es percibido*. Las luchas por el poder simbólico son, en esencia, pugnas políticas dirigidas a modificar el mundo, a partir de la modificación de las representaciones sobre el mismo.

En esa contienda, mientras los agentes comprometidos en la conservación del orden simbólico intentan reforzar las evidencias que proporciona la *doxa*, quienes pretenden subvertirlo deben desarrollar una acción de desvelamiento crítico de la violencia fundadora,<sup>32</sup> oculta por el ajuste logrado entre el “orden de las cosas” y el “orden de los cuerpos”.

<sup>31</sup> P. Bourdieu. *Meditaciones pascalianas*, op. cit., p. 227.

<sup>32</sup> Esto requiere la posesión de instrumentos de expresión y de crítica, de los que justamente carecen los dominados (ya que las herramientas simbólicas están desigualmente distribuidas en la sociedad). Por ello, la

### La noción de *habitus* como aporte a la teoría política: alcances y limitaciones

Los elementos teóricos expuestos a lo largo de estas páginas nos permiten, ahora, formular un análisis crítico de los conceptos de *orden*, *política* y *cuero*, a la manera de un balance tentativo sobre el aporte que la “teoría del *habitus*” puede proporcionar al pensamiento político.

Es preciso advertir que ni la elección de dichos conceptos ni su ordenamiento son arbitrarios: la producción teórica de Bourdieu exhibe una permanente preocupación por el logro y mantenimiento del *orden* —que podríamos consignar como heredera de la impronta conservadora de la misma sociología, interesada desde sus orígenes en explicar y mantener la estructura social—;<sup>33</sup> en el intento por comprender el orden, el autor desarrolla un concepto de *política* que destaca enfáticamente sus componentes simbólicos para afirmar, finalmente (y en ello radica la singularidad de la propuesta de Bourdieu, aun con todos los interrogantes que deja sin resolver), que el *cuero* es el principal “terreno” en el que se inscriben las luchas políticas y gracias al cual, al parecer, se garantiza que el orden de las instituciones políticas y las estructuras sociales no sea cuestionado ni puesto en peligro. Y el concepto de *habitus* atraviesa la totalidad de la estructura teórica así conformada.

#### *El orden*

Un aspecto del esquema de Bourdieu que merece ser comentado es su éxito en la tarea de explicar el consenso y la legitimidad. Pensamos que logra con suficiencia elaborar respuestas a las que, a su entender, son las preguntas centrales de la teoría política: ¿cómo es posible que los dominados sacrifiquen sus deseos e intereses en

---

lucha simbólica de los dominados exige la intervención de intelectuales que se constituyan en sus portavoces, aunque esto suponga siempre el riesgo de “desviación”, puesto que no hay total coincidencia entre los intereses de los dominados y los de estos portavoces, ni son similares sus respectivas experiencias de dominación.

<sup>33</sup> Respecto de este carácter conservador, De Ipola sostiene que “la sociología surge entonces a la vez como teoría del lazo social y como reflexión sobre la crisis de este último y los modos de enfrentarla”. (E. de Ipola. “Identidad y lazo social (una lectura de Robert Castel)”, en E. de Ipola (comp.). *La crisis del lazo social. Durkheim, cien años después*: Eudeba, Buenos Aires, 1998, p. 51. Tal impronta lleva a algunos teóricos a afirmar que es imposible —o constituye casi un contrasentido— la existencia de una “sociología del conflicto”, posición que de ninguna manera suscribimos.

favor de los dominantes?, ¿por qué, además, participan *activamente* en su propia dominación sin que sea necesaria la coerción?

Sin embargo, si bien ofrece convincentes razones que dan cuenta del mantenimiento del orden —calificado de injusto y arbitrario—, no brinda una contribución equivalente para explicar el conflicto. En este punto, los planteamientos de Bourdieu dan lugar a dos posibles interpretaciones. La primera indica que el autor minimiza o directamente niega el conflicto social y político; lo que resulta paradójico, ya que ha sido considerado justamente uno de los “teóricos del conflicto”.<sup>34</sup> La segunda interpretación sugiere que comprende el conflicto como mero resultado del desajuste entre las estructuras objetivas y las estructuras incorporadas en los *habitus*. El conflicto se produce cuando las disposiciones de los agentes no generan prácticas adaptadas a las estructuras. Pero, incluso si consintiéramos con la segunda de estas interpretaciones, queda sin explicación cuál es la razón de tal desajuste, por qué en ocasiones el sistema social “falla” en los esquemas de percepción, pensamiento y acción con los que dota a los agentes.

Siguiendo con esta observación, Bourdieu expresa que el Estado contribuye a la producción y reproducción de los instrumentos de construcción de la realidad social, ejerce una acción formadora de disposiciones duraderas y crea una suerte de orquestación de los *habitus*, que es la base del consenso sobre el orden social. Aun siendo presentadas como universales, las categorías, visiones y estructuras cognitivas que impone —a través de la acción del sistema escolar, básicamente— no son tales, sino que son aquellas que resultaron vencedoras en una lucha entre visiones rivales, antagónicas. Esto nos sugiere una reflexión similar a la expresada más arriba: el sistema teórico de Bourdieu puede explicar con solvencia el papel del Estado en la reproducción de los valores y perspectivas de los dominantes al instituirlos en la *doxa*, en lo indiscutible. Pero no es capaz de dar cuenta de la existencia de visiones contrarias —una de las cuales triunfó en ese combate por la *verdad* y la *objetividad*— ni de esclarecer cómo se constituyeron las visiones antagónicas.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Numerosos trabajos dedicados a analizar las perspectivas teóricas existentes en sociología de la educación han considerado a Bourdieu representante de la sociología “crítica” o “del conflicto”. Entre otros, M. Ibarrola. “Enfoques sociológicos para el estudio de la educación”; y C. Ornelas. “Educación y sociedad: ¿consenso o conflicto?”, en C. Torres y G. González Rivera (coords.). *Sociología de la educación. Corrientes contemporáneas*: Miño y Dávila, Buenos Aires, 1994, pp. 21-40 y 59-80.

<sup>35</sup> No se comprendería, por ejemplo, la propia existencia de la ciencia social entendida —a la manera de Bourdieu— como ciencia que incomoda, que devela lo oculto, ya que lleva a cabo una tarea de historización

Además, si el Estado garantiza inmediatamente la sumisión dóxica a su orden sin el recurso a la fuerza y la *doxa* no es otra cosa que la visión de los dominantes, ¿cómo se entiende que la visión dominada (la que perdió en la “contienda simbólica”) deje de existir y no subsista, en cambio, en posición de subordinación y de sometimiento? Es decir, pareciera que una vez que el Estado se erige en el órgano que representa e impone como única verdad la de los dominantes, la verdad dominada desaparece en un cono de sombras. En suma, no hay elementos que permitan dilucidar cómo surgieron las visiones rivales, ni cómo deja de existir o qué entidad cobra la visión que fracasa, ya que los dominados se adhieren indefectiblemente —a través de la acción “educativa” del Estado— a la de los dominantes.

La teoría de la reproducción del orden social de Bourdieu también ha sido objeto de una severa crítica “ontológica”, crítica formulada a su concepción sobre el ser del hecho social y el actor social. Concretamente, Raynaud objeta la aparición en el pensamiento bourdieuano del esquema filosófico hegeliano de la “astucia de la razón”. Tal cuestionamiento apunta a que “el sistema realizaría su racionalidad gracias a aquello mismo que podría aparecer como su negación”.<sup>36</sup> A ello se le suma el hecho de que la estructura de la vivencia subjetiva, a partir de la cual esta reproducción opera, es el “desconocimiento” de que ello sucede y simultáneamente la ilusión de libertad. En definitiva, autores como Ferry y Renaut sostienen que, a pesar del intento crítico de Bourdieu respecto del marxismo estructuralista, sus planteos suponen un fuerte cercenamiento de la autonomía del sujeto. Simplificadamente, los hombres hacen la historia a partir de su acción práctica, pero esta acción es producto de una determinación directa de las estructuras objetivas del mundo social, y de una determinación indirecta del *habitus*. Aunque, como los mencionados autores reconocen, Bourdieu coloca en el desvelamiento de los condicionamientos directos e indirectos la posibilidad del sujeto de reapropiarse de sí mismo (con lo cual no eliminaría totalmente el espacio de libertad y de responsabilidad humanas), la misma definición de *habitus* lo condena a un determinismo radical, sin lugar para su autonomía. Estas

---

que tiende a neutralizar los efectos de la naturalización y la amnesia (colectiva e individual) de la génesis del orden sociopolítico y de las relaciones de poder, que se presentan con las apariencias de lo evidente e indiscutible. P. Bourdieu. “Profesión: científico”, en *Capital cultural, escuela y espacio social*, *op. cit.*, pp. 65-73.

<sup>36</sup> A. van Haecht. *La escuela va a examen. Preguntas a la sociología de la educación*: Biblos/Miño y Dávila, Madrid, 1999, p. 43. (Cabe aclarar que la totalidad de las referencias a la “crítica ontológica” que efectuamos han sido extraídas de esta obra.)

críticas, como puede verse, objetan el proyecto sociológico completo del pensador francés, al atacar la noción que constituye su núcleo.

Sin compartirlas por completo, sin embargo, creemos que resultan útiles para dar cuenta de las insuficiencias explicativas de la teoría que intentamos reseñar en este apartado, y que guardan una cierta familiaridad entre sí. Nos referimos a las incertidumbres acerca de los alcances del conflicto (su minimización o directa negación), de la naturaleza de las “visiones de los dominados” (su condición de permanencia, una vez que fueron derrotadas por los valores y estructuras cognitivas dominantes) y del lugar del sujeto (y los límites impuestos a su autonomía).

### *La política*

La evaluación del concepto de política de Bourdieu lleva a reconocer que un mérito importante del autor es haber insistido con lucidez en la importancia de los aspectos simbólicos al momento de aclarar los fenómenos políticos (y el del poder, particularmente). La conservación y reproducción de un orden sociopolítico cuya génesis ha sido históricamente construida —y, por lo tanto, no se funda en la razón, sino en un acto de usurpación original que las razones, posteriormente, encubren— no dependen sólo de la aplicación de la fuerza sino que se inscriben en cada uno de los agentes, concretamente en sus disposiciones corporales. De este modo, el agente social, al mismo tiempo que no es totalmente sujeto de sus prácticas —que se hallan condicionadas por las estructuras—, está *activamente* comprometido (lo que no equivale a consciente o voluntariamente) con su propia sumisión. Al aplicar en la comprensión del mundo los esquemas de percepción, valoración y acción que son producto del orden social incorporado, otorga consenso y legitimidad a esas estructuras históricas que son, así, naturalizadas, como consecuencia de lo cual se torna innecesario el recurso a la fuerza.<sup>37</sup>

Sin embargo, lo valioso del planteo (el reconocimiento del componente simbólico del fenómeno del poder) corre el riesgo, al mismo tiempo, de conducir a una

---

<sup>37</sup> Al respecto, cabe repetir la objeción desarrollada en el punto anterior: ¿qué grado de autonomía del sujeto indica el hecho de que esté “activamente” comprometido en la reproducción del orden social, si está condicionado, por la constitución del *habitus*, a realizar prácticas adaptadas a las estructuras? La participación del sujeto en su propia dominación, sin que sea necesaria la apelación constante a la fuerza, ¿es indicador de actividad o de un grado más profundo aún de sujeción?

suerte de reduccionismo. Esto sucede cuando se confunde la reproducción de la dominación social con su legitimación —que, por supuesto, es preciso distinguir analíticamente— o se reduce la primera a la segunda. Tal vez ello responde a un imperativo de claridad pedagógica del autor que, en la necesidad de diferenciarse taxativamente de las posiciones con las que debate, lo lleva a enfatizar excesivamente el aspecto simbólico, en detrimento de las relaciones de fuerza que están en la base y que el *habitus* de los agentes tiende a legitimar. Es decir, por momentos las palabras de Bourdieu parecerían sugerir que la “sumisión dóxica de los dominados” es la *causa* de la dominación y no aquello que la pone a salvo del cuestionamiento, al dificultar las acciones tendientes a revertir el *statu quo*.

Lo expuesto en estas páginas no deja dudas sobre la supervivencia, en el esquema de Bourdieu, de la nada novedosa dicotomía fuerza/consentimiento, de la que el autor enfatiza el segundo de los polos sin negar el primero. Instala en el origen del orden político la fuerza, y sostiene que la continua reproducción de esa arbitrariedad no puede fundarse sólo en la violencia, sino que requiere que tal arbitrariedad sea desconocida. Esto se logra cuando el orden social —y sus clases o grupos dominantes— obtiene el consentimiento de los agentes. Es decir, las estructuras no perduran gracias a la imposición sino al constante logro de la aceptación *activa* de los agentes, que las reproducen en sus prácticas.

En virtud de que el acento es colocado en el polo del consentimiento —que está en la base de la conservación de las instituciones políticas—, el tipo de poder enfatizado es, obviamente, el simbólico. Bourdieu considera que la lucha política es una lucha cognitiva por el poder de legitimar la propia visión del mundo social y que, a la vez, en toda lucha por las “visiones” subyace una contienda entre posiciones diferentes del espacio social que pretenden cambiar el orden, a través de la modificación de las representaciones sobre el mismo; justamente debido a que privilegia la explicación del modo como un orden —instituido mediante una “violencia original”—, se reproduce sin necesidad de apelar a la fuerza.

Por todo lo dicho creemos que, más que formular una nueva concepción sobre la política, Bourdieu se detiene en un problema clásico: el de la legitimidad, y al hacerlo proporciona una explicación peculiar y aguda sobre la manera en que el orden sociopolítico obtiene legitimación. En suma, entiende la conservación de ese orden como un permanente juego de fuerza-consentimiento del que destaca el “momento” del logro del consenso; localiza en el cuerpo la principal fuerza legitimadora;

comprende la política como lucha y subraya lo que en ella hay de “lucha por los significados” y el poder de éstos para tornar natural un orden y, por tanto, consensuarlo, validarlo, otorgarle legitimidad.

Al respecto, sugerimos —a manera de hipótesis— que el intento de Bourdieu de superar la atención exclusiva otorgada a la fuerza (sin apoyar, sin embargo, la idea de que la acción estatal consiste en la creación de una falsa conciencia en los agentes, a través de los aparatos de ideología) podría ser compatible, por ejemplo, con los análisis derivados del pensamiento de Gramsci, quien reformuló la cuestión del Estado y puso de relieve el ejercicio de la hegemonía por parte de las clases dominantes. No obstante, conjugar estos planteos con el enfoque de Bourdieu requeriría despojar al mismo de su afiliación a la concepción weberiana sobre el Estado, que ya fue señalada.

Gramsci desarrolla una concepción ampliada del Estado, el cual entiende como “el conjunto de los órganos, cualquiera sea su *status* formal —organizaciones ‘privadas’ o aparato estatal— mediante los cuales el grupo dominante ejerce su dominación”.<sup>38</sup> El mismo articula los dos elementos de la superestructura: la sociedad política y la sociedad civil. La primera comprende el conjunto de las actividades superestructurales que dan cuenta de la función de coerción y se apoya en el aparato de Estado (como los órganos de gobierno, jurídicos y represivos). La sociedad civil consiste en “el conjunto de los organismos vulgarmente llamados privados [...] y que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad”.<sup>39</sup> Sin embargo, la división funcional entre coerción y consenso —a la que aluden estos conceptos— sólo debe aceptarse a título analítico, ya que en la práctica existe una unidad dialéctica entre sociedad política y civil; y la función de coerción y la de dirección moral e intelectual de la sociedad son ejercidas en forma alternativa y mutuamente dependiente.<sup>40</sup>

Si bien existe unidad entre coerción y consenso, para Gramsci el dominio se ejerce por medio de la coerción directa sólo en situaciones de crisis, mientras que “la situación más habitual es un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales”

---

<sup>38</sup> H. Portelli. *Gramsci y el bloque histórico: Siglo XXI*, México, 1997, p. 34.

<sup>39</sup> Gramsci, en Portelli, *op. cit.*, p. 17.

<sup>40</sup> Incluso la distinción entre los organismos pertenecientes a la sociedad política y los organismos dependientes de la sociedad civil es relativa, puesto que órganos principalmente coercitivos han desempeñado, en ciertas coyunturas históricas, un papel eminentemente ideológico, y a la inversa.

que constituye la hegemonía.<sup>41</sup> Por medio de ésta, la clase dominante logra la dirección cultural e ideológica del conjunto del bloque histórico y se torna, así, dirigente.

Cabe aclarar que el concepto de hegemonía supera ampliamente la noción de ideología (en su sentido simple) al subrayar como decisivo no sólo “el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes”.<sup>42</sup> Es decir, no es un conjunto de valores e ideas que la clase dominante impone dirigiéndose a la conciencia de las clases subalternas (mediante manipulación o adoctrinamiento), sino un proceso en el que esos significados, representaciones y valores se experimentan en forma práctica. En consecuencia, las relaciones de dominación-subordinación son internalizadas y asumidas como conciencia práctica, y configuran las identidades de tal modo que el sistema cultural, político y económico da la impresión de ser el límite mismo de la experiencia y el sentido común.

Sin ánimo de extendernos en la exposición del legado gramsciano, en primer lugar pretendemos destacar las afinidades entre algunos planteos de estos dos autores. Al igual que Bourdieu, Gramsci funda su teoría sobre el Estado en el supuesto de que está comprometido en la dominación. Asimismo, el concepto gramsciano es perfectamente compatible con la exigencia de Bourdieu de entender al Estado más allá de su función coercitiva. A través de su “noción ampliada” de Estado, Gramsci destaca el consenso y la coerción como funciones inextricablemente unidas y advierte que ninguna relación de dominación que pretenda ser duradera puede fundarse exclusivamente en la fuerza (sea física o legal). Si bien es cierto que el Estado actúa a través de la violencia en situaciones de crisis hegemónica, también lo es que las situaciones de crisis no son indefinidas, sino transitorias.

En segundo lugar, deseamos resaltar que el pensamiento de Gramsci se enfrenta igualmente a los modelos más simplistas del poder como ejercicio de una pura dominación unilateral en la que “los dominados” son meros receptores. Y, del mismo modo que el concepto de *habitus*, la noción de hegemonía ilumina el hecho de que las relaciones de dominación están inscritas en los mismos agentes sociales, quienes no sólo la aceptan de modo pasivo, sino que participan activamente de la reproducción del orden social otorgándole consenso.

---

<sup>41</sup> R. Williams. *Marxismo y literatura*: Península/Biblos, Barcelona, 1997, p. 129.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 130.

Sin intención de minimizar las diferencias (o incluso incompatibilidades) existentes entre las tradiciones teóricas de Bourdieu y de Gramsci, ni pretender agotar en estas pocas líneas sus puntos de contacto, sólo deseamos indicar que una profunda exploración de los posibles aspectos conciliables entre ambos resultaría altamente fructífera y potenciaría los méritos de los planteos políticos del pensador francés.

### *El cuerpo*

Dada la centralidad de la noción de cuerpo en la explicación ofrecida por Bourdieu sobre los asuntos esenciales de la teoría política (el poder, la reproducción social, la dominación, la obediencia) se hace necesario destacar que, con la utilización de tal concepto, el autor pretende oponerse a los presupuestos de las “filosofías del sujeto” y superar la alternativa entre el subjetivismo y el objetivismo. En el “yo” de las acciones que describe (podríamos decir, en el sujeto de verbos como comprender o actuar) coloca, no al “sujeto” de las filosofías de la conciencia, sino al *habitus*, el sistema de disposiciones de los agentes. Siguiendo a Pascal, Bourdieu afirma que el mundo comprende al agente como *una cosa entre las cosas, pero* —y en esto radica la singularidad a destacar— como *una cosa para la que hay cosas*, una cosa que comprende a ese mundo por su inclusión material en él. Vale decir, la “miseria” del hombre, debido a las limitaciones de las que es objeto, se complementa paradójicamente con su “grandeza”: el conocer las determinaciones que lo constriñen.

Al situar en el centro de su discurso al cuerpo y al individuo biológico, que ocupa un lugar en el espacio físico y social (es decir, no está *átomos* —sin lugar— ni dotado de ubicuidad), Bourdieu rechaza la idea de individuo derivada de la aprehensión ingenua que proporciona la percepción.

Entiende el personalismo como “el principal obstáculo a la construcción de una visión científica del ser humano” dado que “es un compendio de todos los prejuicios teóricos —mentalismo, espiritualismo, individualismo, etc.— de la filosofía espontánea más común, por lo menos, en sociedades de tradición cristiana”.<sup>43</sup> Y, asimismo, cuestiona la visión “mentalista” ya que va de la mano de la creencia en la separación dualista entre cuerpo y alma, espíritu y materia, fundada a su vez en una visión casi anatómica y escolástica del cuerpo como exterioridad. Esa idea del cuerpo aislado,

---

<sup>43</sup> P. Bourdieu. *Meditaciones pascalianas*, op. cit., p. 175.

distinguido, diferenciado, impide comprender que el cuerpo funciona como principio de individuación porque, por cierto, localiza en el tiempo y el espacio, aísla, separa —fenómeno fortalecido por la definición jurídica de individuo como ser abstracto e intercambiable— pero es también, en tanto agente real, en tanto *habitus*, un principio de “colectivización”. Es decir, al estar abierto y expuesto al mundo, el cuerpo es condicionado, moldeado, sometido a “un proceso de socialización cuyo fruto es la propia individualización, ya que la singularidad del *yo* se forja en las relaciones sociales y por medio de ellas”.<sup>44</sup>

Pero es preciso recordar que, según Bourdieu, esa comprensión del “yo” es un conocimiento práctico que nada tiene que ver con la comprensión científica, consciente. El mundo “está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo, que, gracias a sus sentidos y su cerebro, tiene la capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo, y de ser impresionado y modificado de modo duradero por él, ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades”.<sup>45</sup> Al haber adquirido un sistema de disposiciones sintonizado con esas regularidades, tiende a anticiparlas y está capacitado mediante comportamientos que implican un *conocimiento por el cuerpo* para la comprensión práctica del mundo, diferente de un acto intencional de desciframiento consciente.

Hablar de disposiciones implica aceptar que hay una “predisposición natural de los cuerpos humanos” que es su condicionabilidad, esto es, su capacidad de “adquirir capacidades no naturales, arbitrarias”. Si el cuerpo adquiere disposiciones es porque existe el aprendizaje como “transformación selectiva y duradera del cuerpo que se lleva a cabo por reforzamiento o debilitamiento de las conexiones sinápticas”.<sup>46</sup>

Si bien Bourdieu es contundente al enfrentarse al “mentalismo” y a las “filosofías del sujeto” cuando coloca en el centro de su teoría de la acción a los cuerpos y no a los individuos o sujetos, es menos preciso y convincente al explicar cómo se logra que esos cuerpos hagan perdurar las estructuras políticas y sociales. Como se dijo repetidamente, los cuerpos son dotados de “esquemas de percepción, de pensamiento y de acción” que constituyen el *habitus*, lo que equivale a la incorporación del mundo y de sus estructuras, como producto de una exposición prolongada a sus

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 181.

regularidades, del adiestramiento y la educación lograda por el Estado, principalmente a través de las instituciones escolares.

Bourdieu se rehúsa a aceptar que la obediencia a “los dominantes” se produzca a partir de la participación de la conciencia —precisamente, por la creación de una “falsa conciencia” como producto del engaño ideológico—, pero se refiere a “estructuras cognitivas” en las que se incorporan las “estructuras objetivas”, a la imposición de “puntos de vista” o “visiones” particulares como si fueran universales, que logran la sumisión dóxica al orden. De estos planteamientos surgen algunas dudas y vacíos explicativos, ya que no queda claro cómo las estructuras cognitivas o las visiones del mundo, sin la participación de la conciencia, son incorporadas e inscritas en el cuerpo biológico. Si es fácilmente aceptable que —fruto del adiestramiento y la costumbre— el cuerpo sea dotado de “esquemas de acción” o estrategias y reacciones (prescidentes del cálculo racional) como producto de un acto de conocimiento práctico, resulta difícil entender que los “esquemas de pensamiento y de percepción” se impriman en el cuerpo sin mediación de la conciencia, a la que Bourdieu se niega a hacer intervenir.

Pensamos que, en función de no reproducir la visión mentalista que supone la idea de división cuerpo/mente y la del cuerpo como exterioridad, Bourdieu suprime directamente la mente, pero atribuye al cuerpo más de lo que éste puede explicar. Así, el cuerpo es dotado de “esquemas de pensamiento”, “categorías”, “visiones del mundo” que capacitan al agente para elaborar la realidad social, sin que esa capacidad suponga la facultad de un sujeto trascendente sino de un “cuerpo socializado”.

Asimismo, se afirma que la conservación del orden es garantizada sin recurrir a la coerción física, a través del logro del desconocimiento de la arbitrariedad en la que se funda, por el acostumbramiento y adiestramiento de los cuerpos. Resulta llamativo, considerando el peso otorgado a lo corporal, que esto sea considerado exclusivamente violencia simbólica y que se excluya la necesaria intervención de cierto grado de coerción física para conseguirlo. Ya que el sometimiento de los cuerpos no parece ser voluntario, ¿de qué otro modo lograr el acostumbramiento y adiestramiento, cuyo efecto es la incorporación del orden social en el orden corporal, si no es a través de una cuota de violencia sobre los cuerpos? En otras palabras, no se advierte cómo el logro del consentimiento puede prescindir del ejercicio sobre el cuerpo del sometimiento necesario para que éste incorpore las estructuras, ya que la autoridad de las mismas deriva de la costumbre.

Para culminar, un análisis riguroso de los planteos de Bourdieu autorizaría a pensar que, guiado por la ferviente intención de trascender los dualismos y las dicotomías de la ciencia social que son objeto de su rechazo, el autor en ocasiones acaba por reeditarlos bajo otras formas o suprimir uno de los polos de la dicotomía, atribuyendo al polo restante todo aquello que requiere ser explicado o, lo que se asemeja, reintroduciendo en uno de los polos la dualidad cuestionada.

Sin pretensiones de exhaustividad, puede decirse como ejemplo que la noción de “cuerpo socializado” coloca en el propio cuerpo la dicotomía estructura/agente —ya que el *habitus* estructura social incorporada— aunque también, por un posible (pero nunca esclarecido) desajuste entre estructura y *habitus*, habría agentes capaces de desarrollar prácticas no reproductoras del orden sociopolítico. La idea de que la constitución del *habitus* es, a la vez que una forma de realización, un modo de alienación, supone la reedición de la dicotomía entre la estructura alienante (el “afuera”) que se introduce en el cuerpo del agente (el “adentro”), e implica, asimismo, la creencia en la posibilidad de un cuerpo no socializado ni alienado —un cuerpo “natural”— que en el contexto de la sociedad y la cultura no resulta fácil imaginar.

Ciertamente, cuando Bourdieu advierte —como al principio indicamos— que más que abolir por completo el subjetivismo y el objetivismo, o el idealismo constructivista y el materialismo mecanicista, éstos deberían ser tomados como dos momentos del análisis teórico, no nos queda más que acordar con su propuesta. Como sostiene Pinto, el repudio de Bourdieu de tal alternativa se acompaña de “una postura casi *leibniziana* de comprensión (más que de conciliación) de los opuestos, la cual consiste no sólo en develar la parte de racionalidad contenida en un punto de vista, sino también en mostrar que el conflicto entre visiones de índole contraria debe su apariencia no a la lógica pura, sino a las limitaciones sociales, no percibidas como tales, de la perspectiva”.<sup>47</sup> Pero, en ocasiones, sus planteos exhiben la pretensión de una superación radical de las mencionadas dicotomías (más que de su “comprensión”), empresa que no alcanzaría a lograr con total éxito.

No obstante, como intentamos demostrar a lo largo de estas páginas, los méritos del aporte de Bourdieu no son escasos ni poco significativos, y el concepto de *habitus*, especialmente, merece seguir siendo explorado y potenciado por quienes pretenden desarrollar una ciencia social que sea capaz de analizar críticamente la realidad.

---

<sup>47</sup> L. Pinto. *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*: Editora FGV, Río de Janeiro, 2000, p. 42. (La traducción es nuestra.)