

Pierre Bourdieu: un racionalismo polémico

Pierre Bourdieu: A Polemical Rationalism

Pablo Castro García

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

El presente artículo identifica la dimensión polémica del racionalismo de Pierre Bourdieu como una dimensión epistemológica de su trabajo sociológico de objetivación de las obras y las prácticas. Esta dimensión, además de inscribirle en una posición concreta del campo intelectual francés, se expresa en diferentes momentos del trabajo teórico y ante diferentes coyunturas del desvelamiento sociológico de la dominación. Restituir esta dimensión polémica de su racionalismo ayuda a comprender su relevancia en la historia de la teoría social y el carácter estratégico de sus conceptos (su adaptación a los diferentes escenarios de la dominación social y a la economía simbólica que los caracteriza).

PALABRAS CLAVE: Racionalismo, epistemología, economía simbólica, capital cultural, neoliberalismo.

ABSTRACT

This article identifies the polemical dimension of Pierre Bourdieu's rationalism as an epistemological dimension of his sociological work of objectification of works and practices. This dimension, besides inscribing him in a concrete position of the French intellectual field, gives him a *habitus* that is expressed at different moments of theoretical work and at different conjunctures of the sociological unveiling of domination. Restoring this polemical dimension helps to understand his relevance in the history of social theory and the strategic character of his concepts (their adaptation to the different scenarios of social domination and the symbolic economy which characterizes them).

KEY WORDS: *Rationalism, epistemology, symbolic economy, cultural capital, neoliberalism.*

Relacionar la obra de Pierre Bourdieu con la filosofía, bajo el pretexto de extraer su potencial crítico, su suspicacia extrema ante todo posicionamiento (más o menos intelectualizado), no puede hacernos olvidar que la filosofía es precisamente una de las prácticas sometidas a este cuestionamiento radical. Reconocemos este problema tras la idea, ya célebre, de una *crítica de la razón escolástica*: “establecer la relación, que sugiere la etimología, entre el punto de vista escolástico y la *scholé*, consagrada filosóficamente por Platón (mediante la oposición [...] entre quienes, comprometidos con la filosofía, «producen discursos en paz y tranquilidad» y quienes, en los tribunales, «hablan siempre con prisas porque el agua de la clepsidra fluye y no espera»)” (Bourdieu, 2001a: 27). El cuestionamiento no atañe tanto a la filosofía como actitud reflexiva o al conjunto de problemas y conceptos con los que esta trató, desde el inicio de la modernidad, de comprender racionalmente la realidad. Su sociología parece heredar dicha actitud y dichos problemas: “el mundo social está dotado de un *conatus*, como decían los filósofos clásicos – de una tendencia a perseverar en el ser, de un dinamismo interno, inscrito, a la vez, en las estructuras objetivas y en las estructuras «subjetivas», las disposiciones de los agentes” (Bourdieu, 2018: 31). Se trata, más bien, de cuestionar el proceso mediante el cual el intelectualismo, dotado de un prestigio simbólico y asentado en una represión de sus condiciones sociales de posibilidad, deviene una forma de dominación social (Laval, 2020: 190-191).

Cuestión sin duda compleja para una obra que, forjada en diálogo con la institución filosófica, parece esforzarse por separar las herramientas críticas de la filosofía con respecto al contexto de dominación que ha determinado su desarrollo (la escuela, sancionadora del capital cultural, y las disposiciones especulativas que esta inculca, despreocupadas con respecto a la urgencia de las *prácticas*). Relación siempre tensa con la filosofía. Recordándole a las formas extremas de ese prestigio intelectual sus condiciones sociales de posibilidad, Bourdieu parece retomar el esfuerzo de la racionalidad más allá de sus formas petrificadas y obsoletas: formas ya adquiridas por la razón teórica que serían otros tantos obstáculos para el ejercicio de la verdadera racionalidad. Recordamos tras esta idea la referencia epistemológica (más que metodológica) a una tradición que tiene su origen en Bachelard y que Bourdieu, en continuidad con Canguilhem (mediador generacional indispensable), define como un racionalismo polémico: “la acción polémica de la razón científica no tendría toda su fuerza si el «psicoanálisis del espíritu científico» no hallara continuidad en un análisis de las condiciones sociales en las cuales se producen las obras sociológicas” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2013: 16; Canguilhem, 2018: 516). Análisis de las condiciones sociales en las que se producen las obras, y no solo las obras sociológicas, como demostrase el proyecto de una sociología del *campo intelectual*, dentro del cual la polémica

con la filosofía encontrará su lugar y el racionalismo polémico adquirirá todo su alcance. Al objetivar las formas más encumbradas del prestigio filosófico lo que encuentra el sociólogo es el interés inconsciente de estas por expulsar sus condiciones sociales de posibilidad:

Así es como Heidegger ha podido convertirse para muchos filósofos, más allá de las divergencias filosóficas y políticas, en una especie de garante del pundonor de la profesión filosófica al asociar la reivindicación del distanciamiento del filósofo respecto al mundo corriente con su altivo distanciamiento respecto a las ciencias sociales, ciencias parias cuyo objeto es indigno y vulgar [...]. La evocación de la relación inauténtica que el *Dasein* común, o más eufemísticamente, en el estado común de lo impersonal, *das Man*, mantiene con el mundo ambiente y común cotidiano, campo de acción impersonal y anónimo de lo impersonal, está en el centro de una antropología filosófica que puede comprenderse como un verdadero rito de expulsión del mal, es decir, de lo social y la sociología. (Bourdieu, 2001a: 41-42).

Habríamos de restituir el contexto social concreto en el que tiene lugar la polémica filosófica del sociólogo contra la filosofía, el combate racionalista contra los detentadores del poder racional. ¿Quiénes son los actores en ese momento del campo intelectual y académico? ¿Cuáles las posiciones enfrentadas? ¿Y los esquemas de percepción heredados o contruidos durante la contienda? Cuestión sin duda laboriosa de la que tan solo daremos aquí algunas pequeñas indicaciones. Como aquella que insiste en que “estas estrategias, a las que Heidegger recurría en su lucha contra las ciencias sociales de su época, y en particular la que consiste en volver contra las ciencias sus propias adquisiciones, son las que la vanguardia de la filosofía francesa recuperó o reinventó varias veces durante los años sesenta” (Bourdieu, 2001a: 44-45). Embate contra el “efecto *-logía*: arqueología, gramatología” (Ibid), consistente en apropiarse, contra las ciencias sociales, de unas herramientas y un conjunto de problemas provenientes de ellas mismas. No es de extrañar que volvamos a encontrar estos mismos rasgos de la polémica en otros textos: polémica generacional sobre la adecuación de un discurso (filosófico o sociológico) a un objeto como la realidad social. ¿Se puede hablar con pertinencia de ese dominio de estudio desde posiciones despegadas del trabajo científico concreto, desde posiciones escolásticas desconectadas de la dinámica real de las prácticas sociales? La polémica bourdiana adquiere en este terreno toda su especificidad y hace resonar aquí algunos de sus más duros golpes:

La característica más importante, y también la más invisible, del universo filosófico de este lugar y de este momento [...] estriba, sin duda, en el aislamiento escolástico, que, por más que también sea característico de otras cumbres de la vida académica, Oxford o Cambridge, Yale o Harvard, Heidelberg o Todai, muestra una de sus formas más ejemplares en el mundo

cerrado, aislado, alejado de las vicisitudes del mundo real, en el que se han formado, alrededor de los años cincuenta, la mayor parte de los filósofos franceses cuyo mensaje inspira hoy un *campus radicalism* planetario, particularmente a través de los *cultural studies*. (Bourdieu, 2006: 23).

Corremos el riesgo de olvidar el aspecto polémico de estas afirmaciones, las tomas de posición que ejercen dentro de un campo intelectual o académico, al considerarlas como la verdad sociológica sobre la filosofía. Hemos de devolverlas a su campo de batalla. Y corremos el riesgo también de olvidar las lógicas inscritas históricamente en esos campos por los conflictos del pasado de esos mismos campos, conflictos que todo *habitus*, también el teórico, hereda e incorpora al incorporarse al campo. Por un lado, no es difícil apreciar en Bourdieu las huellas de un conflicto entre una filosofía existencialista y una filosofía epistemológica, tensión posiblemente más acentuada para las generaciones educadas tras la guerra que para los propios actores de la división, que adquieren su madurez intelectual en torno a 1930. Recordemos aquí la división también evocada por Foucault entre una *filosofía de la experiencia* y una *filosofía del saber*: “Por un lado, una filiación que es la de Sartre y Merleau-Ponty; y por el otro, aquella de Cavaillès, Bachelard, Koyré y Canguilhem” (Foucault, 1994: 764). Con cierta anterioridad, Bourdieu propuso la suya, participando de un cierto desdén contra el existencialismo, encumbramiento de la filosofía del sujeto, y esgrimiendo las razones propiamente sociológicas de la crítica. Frente a una filosofía existencialista desarrollada desde posiciones sociales y geográficas privilegiadas, el *habitus* más común entre los miembros de la tradición epistemológica, provenientes de ambientes obreros o campesinos de provincias, facilitaría la *laboriosidad* científica del trabajo teórico, menos propenso a la impostura o la exaltación. La lista aquí se extiende a Bachelard, Piaget, Gueroult, Canguilhem y Vuillemin, de quienes Bourdieu realiza un *socioanálisis* favorable a su proyecto epistemológico (reconciliación del rigor teórico y la práctica empírica, de la exigencia filosófica y la ambición científica):

Cuando se plantea el problema de aquello que distingue a estos filósofos de los filósofos existencialistas con los que, no obstante, tienen como elemento común su pasado universitario, no se ve otra explicación que una diferencia de origen social y geográfico, dado que los primeros vienen de ambientes obreros o de la pequeña burguesía y, sobre todo, de provincias; ¿acaso no existe una afinidad entre el *ethos* asociado a esta situación social y la moral de la vida intelectual que se expresa, al menos indirectamente, en el proyecto de rehabilitar la ciencia y el trabajo científico? (Bourdieu y Passeron, 1975: 123n).

Afirmación desde luego no exenta de afectividad e identificación, pues será el trabajo filosófico ejercido a través de la ciencia social lo que permita a Bourdieu

ubicarse dentro de un espacio de los posibles. Recordaremos aquí todo el trabajo de desmitificación de los *herederos* realizado por Bourdieu y Passeron, su crítica del *diletantismo*, el *virtuosismo* y la *aventura intelectual* de ciertos estudiantes de humanidades de su generación, atributos pertenecientes a la cultura de las clases privilegiadas (Bourdieu y Passeron, 2021: 41, 89). Pero recordaremos también la identificación temprana con el *habitus* contrario, el *habitus* laborioso proveniente de posiciones como la de Canguilhem, de quien Bourdieu dará cuenta de manera significativa: “me tomó afecto, sin duda a partir de una afinidad de *habitus*” (Bourdieu, 2011: 180). No debemos perder de vista la identificación con esta tradición para la delimitación de un racionalismo polémico que en el caso bourdiano, más pronunciadamente que en el de aquellos en los que se ampara, es polémica contra la filosofía (por el prestigio alcanzado y por el desdén del trabajo incesante de objetivación de las ciencias). Racionalismo polémico, pero también político (comprometido contra toda forma de dominación), como recordase Bourdieu a propósito de Canguilhem, quien “representa, sin duda, lo que hay de mejor en la tradición del racionalismo, si se puede decir, francés, en la medida en que arraiga en una tradición política, o mejor dicho, cívica, por la que merece ser universalmente conocido y reconocido” (Ibid: 179).

Por un lado, la toma de partido por las posiciones consideradas subordinadas dentro del campo filosófico otorga a su racionalismo un primer rasgo polémico. Por otro lado, la identificación con la tradición sociológica francesa, subordinada en el conjunto del campo intelectual, enfatiza las tensiones con la filosofía y aporta a la polémica racionalista su aspecto propiamente sociológico. Recordemos el homenaje a Marcel Mauss. Recordemos la posición crítica de este último contra los miembros del *Collège de Sociologie*, posición de *llamada al orden* contra los excesos filosóficos de la investigación sociológica (tentación de irracionalismo o de posmodernismo según las épocas) y que Bourdieu confiesa hacer suya hacia el final de su carrera:

Marcel Mauss, cuya cátedra ocupó hoy en día en cierto modo, escribió en 1938 una carta dirigida a Roger Caillois para llamarle un poco al orden, porque pensaba que Caillois se aventuraba en el terreno del irracionalismo (poned posmodernismo en el lugar de irracionalismo y veréis que esta carta es de extrema actualidad): «Lo que creo un descarrilamiento general del que usted mismo es víctima, es esta especie de irracionalismo absoluto por el que usted termina en nombre del laberinto y de París, mito moderno, pero creo que todos ustedes lo son en este momento, probablemente bajo la influencia de Heidegger, bergsonianos rezagados en el hitlerismo, legitimando el hitlerismo, lleno de irracionalismo y sobre todo esta especie de filosofía política que usted intenta sacar en nombre de la poesía y de una vaga sentimentalidad. Por mucho que estoy convencido de que los poetas y los hombres de gran influencia pueden a veces dar ritmo a una vida social, soy

escéptico sobre las capacidades de una filosofía cualquiera y sobre todo de una filosofía de París para dar ritmo a nada» (Mauss, 1938). Esta es la conclusión de Marcel Mauss. Yo la hago mía. (Bourdieu, 2004: 21-22).

Es precisamente en el terreno de la investigación sociológica donde Bourdieu puso en funcionamiento la acción polémica de la razón científica. Recordemos a este propósito la construcción de dos de sus conceptos sociológicos principales: el *campo* y el *habitus*. Hemos de restituir la dimensión polémica que condujo a Bourdieu a forjarlos, la necesidad sentida de superar algunos de los principales escollos de la teoría social. En lo relativo al concepto de *campo*, es notoria su lucha contra el funcionalismo teórico que había convertido las estructuras e instituciones sociales en *aparatos* (según la versión del marxismo de Althusser) o en *sistemas* (según la versión funcionalista de Parsons y Luhmann), grandes configuraciones de las relaciones sociales que funcionaban por sí mismas y en una dirección única que excluía los conflictos entre las partes integrantes. Contra ambas tradiciones, Bourdieu construye un concepto como el de *campo*, conjunto de posiciones y de posicionamientos por un objeto en juego (Bourdieu, 2011b: 112), para introducir el conflicto dentro del orden social y para otorgar a estas estructuras su dimensión propiamente histórica (historia polémica de las apropiaciones de la ganancia específica de ese dominio). Así expresaba sus diferencias con la noción de *aparato*, abusivamente reproducida por la generación heredera de Althusser:

Existe una diferencia esencial: en un campo, hay luchas; por tanto, hay historia. Me opongo abiertamente a la noción de aparato que es, para mí, el caballo de Troya del peor funcionalismo: un aparato es una máquina infernal, programada para alcanzar ciertas metas. (Esta visión del complot, la idea de que una voluntad demoníaca es responsable de todo lo que acontece en el mundo social, medra en el pensamiento “crítico”). El sistema escolar, el Estado, la Iglesia, los partidos políticos y los sindicatos no son aparatos, sino campos. En un campo, los agentes y las instituciones luchan, con apego a las regularidades y reglas constitutivas de este espacio de juego (y, en ciertas coyunturas, a propósito de estas mismas reglas), con grados diversos de fuerza y, de ahí, con diversas posibilidades de éxito, para apropiarse de las ganancias específicas que están en juego en el juego. (Bourdieu y Wacquant, 1995: 69).

Y, con respecto a la noción de sistema, que vertebró el consenso teórico a partir de la segunda posguerra y que alcanzó su apuesta más seductora con el giro *autopoietico* luhmanniano, Bourdieu expresa así sus reservas:

En cuanto a la teoría de sistemas, es cierto que contiene algunas semejanzas superficiales con la teoría de los campos. Los conceptos de “autoreferencialidad” o “autoorganización” podrían fácilmente sustituirse por mi noción de autonomía: en ambos casos, a decir verdad, el proceso de

diferenciación y autonomización desempeña un papel central. Pero las diferencias entre las dos teorías no dejan de ser radicales. En primer lugar, el concepto de campo excluye el funcionalismo y el organicismo: los productos de un campo dado pueden ser sistemáticos sin ser resultado de un sistema y, en particular, de un sistema caracterizado por funciones comunes, una cohesión interna y una autorregulación; postulados éstos de la teoría de sistemas que deben ser rechazados. [...] El campo es escenario de relaciones de fuerza y de luchas encaminadas a transformarlas y, por consiguiente, el sitio de un cambio permanente. La coherencia que puede observarse en un estado dado del campo, su aparente orientación hacia una función única (por ejemplo, en el caso de las Grandes Escuelas en Francia, la reproducción de la estructura del campo del poder), es resultado del conflicto y la competencia, no de una suerte de autodesarrollo inmanente de la estructura. Una segunda diferencia importante estriba en que un campo no está integrado por partes o componentes. Cada subcampo posee su propia lógica, reglas y regularidades específicas, y cada etapa de la división de un campo conlleva un auténtico salto cualitativo (por ejemplo, cuando pasamos del nivel del campo literario en su conjunto a aquél del subcampo de la novela o del teatro). (Ibid).

Si el concepto de *campo* ejerce una síntesis entre las teorías del orden y las del conflicto social (Joas y Knöbl, 2016: 175), recordándoles de paso a ambas teorías su común denominador funcionalista, el concepto de *habitus* practica una síntesis entre subjetivismo y objetivismo, síntesis esperada ante las oposiciones, a veces maniqueas, que la teoría social plantea entre estructuralismo y fenomenología, funcionalismo y neo-utilitarismo, determinismo y marginalismo. Que pudiese o no ejercerse esa síntesis de manera exitosa, condenando su proyecto al estructuralismo, es una discusión abierta (Fabiani, 2016: 159; Joly, 2022: 82-83). El hecho de haberla ensayado en el dominio acotado de la *reproducción social* (antes que en el de la génesis o el cambio social), dice mucho de la finura con que Bourdieu practicó la polémica de la razón epistemológica (motivo, quizá, de que su proyecto supere sociológicamente a otras síntesis ensayadas durante los mismos años, como es el caso de Habermas). Reténgase todo el esfuerzo racionalista en la construcción de este segundo concepto:

el sistema de las disposiciones se halla en el principio de la continuidad y de la regularidad que el objetivismo concede a las prácticas sociales sin poder explicarlas y también de las transformaciones reguladas de las que no pueden dar cuenta ni los determinismos extrínsecos e instantáneos de un sociologismo mecanicista ni la determinación puramente interior pero igualmente puntual del subjetivismo espontaneísta. Al escapar a la alternativa de las fuerzas inscritas en el estado anterior del sistema, en el exterior de los cuerpos, y de las fuerzas interiores, motivaciones surgidas,

en el momento, de la libre decisión, las disposiciones interiores, *interiorización de la exterioridad*, permiten a las fuerzas exteriores ejercerse, pero según la lógica específica de los organismos en los cuales están incorporadas, es decir de manera duradera, sistemáticamente y no mecánica: sistema adquirido de esquemas generadores, el *habitus* hace posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y todas las acciones inscritas en los límites inherentes a las condiciones particulares de su producción, y de ellos solamente. (Bourdieu, 2007: 89).

Sorprende, ante una primera aproximación a esta obra, la tenacidad de su inconformismo teórico, la persistencia de sus esfuerzos por explicar racionalmente aquello que se expresa ideológicamente desde posiciones comprometidas con la dominación (lo cual no excluye un compromiso y un posicionamiento de signo inverso, como vemos, que aleja su propuesta de la imparcialidad o el desinterés). Si el objetivismo expresa la posición distante, vertical y desocupada del teórico, el subjetivismo expresa el interés utilitarista en definir al individuo como garante espontáneo del orden social. Sorprende también al lector el alcance de esta crítica sociológica: campo económico, campo político o burocrático, mercado escolar y campo académico, campos de producción cultural y campo intelectual, estructuras familiares y mercado matrimonial, junto con los discursos y las formas de violencia simbólica que movilizan, todos son dominios susceptibles de someterse al desvelamiento sociológico. El presente número da muestra de la diversidad de los escenarios de la polémica *socioanalítica*. Y las experiencias subjetivas en estos espacios son reconectadas con las estructuras de dominación que las configuran. Radicalidad y amplitud de la crítica se dan la mano en una de las visiones más desencantadas del mundo social que busca ejercer la polémica racionalista contra las formas de racionalización de la dominación.

Se impone entonces una pregunta ante esta obra, a saber, si fue capaz de adaptar sus herramientas polémicas a los nuevos escenarios de la dominación social, que recibieron el nombre de neoliberalismo. El grueso de esta obra estuvo consagrado a un problema sustancialmente diferente: la colusión entre el campo de poder y los campos académico e intelectual, que participaban de la reproducción social gracias a instituciones públicas supuestamente universales pero sometidas a la dominación de clase, como el sistema de enseñanza (Laval, 2020: 172). La preocupación por este problema permite explicar la centralidad que adquiere en esta obra la figura del Estado, garante de una reproducción social mediada por la escuela, y la centralidad de un concepto como el de *capital cultural*. El Estado, supuesto defensor de la universalidad, produce distinciones a través del reparto de títulos de nobleza escolar (Bourdieu, 2014: 234, 301; Bourdieu, 2018: 41). Pero también permite comprender el énfasis

puesto en la crítica de la filosofía, disciplina académicamente encumbrada y garante simbólico del desinterés y la universalidad. El anti-idealismo de la crítica bourdiana, empeñado en desvelar el *interés por el desinterés*, encuentra en esa colusión y en esa forma de enmascaramiento de la dominación su principal enemigo. Le recuerda al Estado republicano francés, y a la institución filosófica que este ha producido, sus compromisos con la dominación. Pero cabría preguntarse si estamos aún en ese escenario. Si no cambió la dominación de rostro durante las últimas décadas del pasado siglo. Si la colusión principal no vendría del campo económico con el campo de poder del Estado y la forma simbólica de la dominación no adquiriría ya la forma de una magnificación del interés económico antes que la forma del enmascaramiento de los intereses de clase. Esta cuestión, que remite a la importancia creciente de la economía y sus discursos en la dominación social no pasó desapercibida para la sociología de Bourdieu a partir de los años 1990. No es de extrañar que Bourdieu ubique a los teóricos del *management*, constructores de un mercado que aparentan simplemente describir, en la posición de la antigua *nobleza de toga*, tan importante para la construcción de un Estado que aparentaban simplemente describir: “la teoría del management, literatura de business school para business school, cumple una función en todo punto similar a la de los escritos de los juristas europeos de los siglos XVI y XVII que contribuyen a la formación de Estado aparentando describirlo” (Bourdieu, 2001b: 247). En este sentido, cobran importancia los análisis que tienden a enfatizar el giro en el compromiso político del sociólogo como un compromiso de la razón contra el enemigo más fuerte:

A este respecto conviene no descuidar la observación de Bourdieu cuando, refiriéndose a Bachelard, explicaba que contra quien debemos luchar es «contra el adversario más amenazador, contra el adversario principal en determinado momento». Esta diferencia en las prioridades del trabajo crítico está vinculada, como hemos visto, a la percepción de un cambio en la estructura de conjunto de la dominación social. La estructura de conjunto de la dominación social pone en una relación de coherencia una serie de dominaciones parciales en las que se apoya. Se caracteriza por la valorización de cierto tipo de conocimiento, por el peso relativo de cierto capital en el campo del poder, por el lugar central de alguna institución y el ejercicio de una modalidad de poder. La sociedad francesa pasó de una estructura en la que predominaban al mismo tiempo la filosofía en el ámbito del conocimiento, el capital cultural en el funcionamiento de la dominación social, la escuela en la estructura institucional y el poder simbólico de los grandes servidores desinteresados del Estado y de la cultura en el espacio público, a una nueva estructura de dominación en la que la ciencia económica ocupa el lugar de la filosofía, el capital económico gana importancia a través de la influencia creciente de la burguesía adinerada y

del poder financiero, los *media* tienden a ganar influencia sobre la escuela en el ejercicio de la «violencia simbólica» y el Estado está cada vez más controlado por una alta función pública que se funde progresivamente con los dirigentes de las finanzas y de la economía. (Laval, 2020: 181).

Ante este escenario, persistir en la crítica sociológica de la filosofía resulta insuficiente (si bien habrá que preguntarse por las supervivencias y transformaciones de su poder simbólico, su colusión con otros poderes como los del periodismo). Y resulta sorprendente que se haya pasado por alto el reajuste de la polémica. Triunfaron nuevas estructuras económicas a las que el sociólogo, contra toda ideología, quiso llamar por su nombre: *precariedad*, *flexplotación*, *subproletariado* (Bourdieu, 2000: 123-126). Se produjeron modificaciones (dimisiones pero también refuerzos) de las estructuras del Estado que, lejos de desaparecer, colaboró con la instalación del capitalismo financiero internacional a nivel local: imperio de la *mano derecha del Estado* (Ibid: 11). Y las violencias simbólicas cambiaron su revestimiento discursivo, produciendo formas de racionalidad que el sociólogo se empeñó en desenmascarar como poderes concretos: *imposición del modelo americano*, *visión neodarwinista*, *racismo de la inteligencia* (Bourdieu, 2001c: 31-35, 56-57). Labor modesta, pero cargada de valor, la de poner nombre a las estructuras de la dominación social y su economía simbólica. Principal batalla de todo racionalismo polémico.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, P y PASSERON, J-C. (1975): “Muerte y resurrección de la filosofía sin sujeto” en *Mitosociología*, Barcelona, Fontanella, pp. 59-124.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (1995): *Respuestas, por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- BOURDIEU, P. (2000): *Contrafuegos 1*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2001a): *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2001b): *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires, Manantial.
- BOURDIEU, P. (2001c): *Contrafuegos 2*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2004): “Marcel Mauss, aujourd’hui”, *Sociologie et sociétés*, 36 (2), pp. 15-22.
- BOURDIEU, P. (2006): *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2007): *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- BOURDIEU, P. (2011): “En homenaje a Canguilhem” en *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, pp. 179-182.
- BOURDIEU, P. (2011b): *Cuestiones de sociología*, Madrid, Akal-Istmo.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J-C. y PASSERON, J-C. (2013): *El oficio de sociólogo*, Madrid, Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. (2014): *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2018): *Las estrategias de la reproducción social*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. y PASSERON, J-C. (2021): *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Madrid, Clave Intelectual.
- CANGUILHEM, G. (2018): “Préface à Gaston Bachelard, *L’engagement rationaliste*” en *Oeuvres complètes tome V*, Paris, Vrin, pp. 515-517.
- FABIANI, J-L. (2016): *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Seuil.
- FOUCAULT, M. (1994): *Dits et écrits IV (1980-1988)*, Paris, Gallimard.
- JOAS, H. y KNÖBL, W. (2016): *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, Madrid, Akal.
- JOLY, M. (2022): *La sociologie réflexive de Pierre Bourdieu*, Paris, CNRS Éditions.
- LAVAL, C. (2020): *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*, Barcelona, Gedisa.

Recibido: 04.11.2024

Aceptado: 10.03.2025

Pablo Castro García (pablo.castro@uam.es) es Profesor Ayudante en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Colabora como miembro del proyecto europeo de investigación “FAILURE: Reversing the Genealogies of Unsuccess”. Ha realizado estancias de investigación en Brown University, École Normale Supérieure de París, Université Paris Diderot-Paris VII y Universidad Nacional Autónoma de

México (UNAM). Sus líneas principales de investigación giran en torno a la teoría social y a la filosofía francesa contemporánea, sobre las que imparte docencia y/o ha publicado en revistas y números colectivos. Ha sido coordinador del *Seminario Bourdieu* del Departamento de Filosofía de la UAM.