

Meditaciones pascalianas

Pierre Bourdieu

Anagrama, Colección Argumentos,

Barcelona, 1999

*por Paula Del Cioppo
y Eugenia Rubio*



Estamos atravesados por la crisis de los paradigmas con que durante siglos se pensó el mundo; nos encontramos frente al desafío de hallar una nueva matriz teórica que permita pensar la complejidad de las relaciones sociales en el mundo actual. Y este hecho abismal nos conduce, la mayoría de las veces, a posicionarnos en alguno de los extremos de la solución que han propiciado las principales corrientes teóricas de las últimas décadas. Un universalismo abstracto que olvida las condiciones sociales de posibilidad de producción del pensamiento y en el otro extremo, un relativismo nihilista que niega el potencial liberador de la ciencia y la filosofía argumentando, desde sus referentes posmodernos, un subjetivismo a ultranza que “deja las cosas como están”.

Bourdieu entiende que para salir de esta antinomia que nos deja impotentes es nece-

sario cuestionar sus principios a partir de una crítica histórica de la razón escolástica (sirviéndonos de las herramientas que brindan las ciencias históricas) y lo que denominará como sus tres formas de error. Las posiciones previamente mencionadas, aunque contradictorias, participan de una misma lógica relativa al campo en el cual dicho debate tiene lugar: el campo escolástico que se caracteriza por su autonomización respecto de otros campos y más específicamente del mundo de la producción. Ésta es su fuente primera de error: la negación a pensar las condiciones de formación de la disposición escolástica que supone estar en disposición de retirarse del mundo para pensarlo. “Liberar a la filosofía” supone principalmente situarse en la lógica de la interrogación epistemológica que conduce al principio de la filosofía porque permite hacer inteligible

todo lo que está implicado en el punto de vista escolástico. “Y ello mediante un esfuerzo constante de introspección, único medio, asimismo escolástico, de luchar contra las inclinaciones escolásticas”.¹

Siguiendo a Pascal, Bourdieu hace hincapié en los fundamentos históricos de la razón: la historia que aniquila todo fundamento. Pero ¿por qué este hallazgo no lo conduce necesariamente a un relativismo radical? Todos los campos que conforman el mundo social están atravesados por luchas políticas. Sin embargo, cada campo se vale de unas armas específicas que dan cuenta, en parte, de su autonomía relativa. La guerra de posiciones en el universo científico tiene su especificidad: un método que exige rigurosidad y tiene como horizonte la desubjetivación. Y es esta pretensión de cientificidad característica del status de las “ciencias” sociales lo que más atacan, mediante una “crítica reaccional”, aquellos pensadores que se sienten intimidados por la posibilidad de ser sometidos (ellos mismos y las disciplinas en las que se desarrollan) a la crítica histórica que develaría los presupuestos constitutivos de los campos y subcampos en los que están *implicados*, “aquellas personas que se sienten fundadas por su status más para “fundar” que para ser fundadas.”

Tal vez el planteo más importante de este libro sea la insistencia en la necesidad de objetivar al sujeto objetivante para poder pensar una nueva relación entre la teoría y la práctica, enfatizando esta idea de lo implícito, de nuestra necesaria implicación en el mundo que conlleva una relación visceral con él. El intento de superar, a partir de la crítica, lo que fuera la matriz constitutiva del pensamiento occidental hegemónico que, desde Platón hasta Hiddeger se ha ins-

tituido a partir de un ordenamiento muy peculiar de las categorías con las que ha dado cuenta del mundo. Cuerpo-alma, materia-espíritu, sensible-intelectual, como opuestos, considerando la bajeza de los primeros términos y lo sublime de los segundos. Y que se funda en una concepción del cuerpo como exterioridad, por oposición al “cuerpo habitado y olvidado, sentido desde el interior como apertura, impulso, tensión o deseo, y también como eficiencia, connivencia y familiaridad”.²

Meditar sobre las ideas pascalianas implica ir más allá de la oposición entre un materialismo mecanicista y del idealismo constructivista. El pensamiento de Pascal conduce a un replanteo de los principios de la acción si tomamos en serio la idea del autómeta que arrastra al espíritu, de la costumbre que nos hace *creer* aunque no lo sepamos, del cuerpo que tiene sus razones que “La Razón” desconoce. Y la noción de habitus intenta dar cuenta de esta forma alternativa de pensar la relación sujeto-objeto, individuo-sociedad. Habitus como sistema de disposiciones, como pasado que se anticipa y presentiza haciendo posible la comprensión del mundo por parte de los agentes. Pero aquí la comprensión hay que entenderla desde un punto de vista muy diferente al de las filosofías de la conciencia. La relación de los agentes sociales con el mundo que comprenden no es la de una “conciencia conoedora” precisamente porque éstos están comprendidos, inmersos en ese mundo y es gracias a esa implicación necesaria que desarrollan las disposiciones para hacerlo inteligible. Es decir, adquieren un conocimiento práctico que es indispensable diferenciar del conocimiento teórico, deliberado y desinteresado. La ignorancia de esta diferenciación es constitutiva de la

¹ pág. 172. Obra comentada.

² pág. 177. Obra comentada.

ilusión escolástica y una de sus fuentes de permanente error. Atribuir a los agentes sociales su propio punto de vista, punto de vista que supone el privilegio de retirarse del mundo para pensarlo. Y que se basa en los prejuicios que surgen del hecho que su propia práctica le resulta tan ajena como la de la alteridad que se propone comprender.

Necesitamos una teoría que vincule las formas de dominación con las estructuras cognitivas que se incorporan de manera inconsciente, a través de lo inconsciente de la historia que produce hábitos, costumbres que se inscriben en el cuerpo de todos aquellos que participan del juego haciéndolo eficaz. La eficacia de la autoridad no se basa, según entiende Pascal, en la obediencia al fundamento de la ley, a su verdad o justicia, en cuyo origen no hay otra cosa que violencia y sinrazón. La costumbre la vuelve razonable. La obediencia es más bien un principio de conocimiento y reconocimiento, por el "cuerpo", de y en esas estructuras que se cosifican y naturalizan y que concuerdan con unos hábitos que simultáneamente las incorporan y las determinan. Por lo tanto hay que prestar atención a las formas simbólicas del poder, a su carácter performativo puesto que "hace existir lo que enuncia", y ésta es precisamente su eficacia. El mayor error en que puede caer una teoría crítica es el de situar la resistencia a la dominación en el plano de la conciencia. Hay que "situar al cuerpo" (en términos de las estructuras sociales que incorpora para poder moverse en este mundo, conservando y transformándolo paralelamente) en el centro del debate.

Sólo una teoría capaz de adoptar "un punto de vista doble, bifocal, de quien, al haberse reapropiado su experiencia de "sujeto" empírico, comprendido en el mundo y por ello capaz de comprender el hecho de la implicación y todo lo que le es implícito, trata de inscribir en la reconstrucción teórica, inevi-

tablemente escolástica, la verdad de aquellos que no tienen ni el interés, ni la oportunidad, ni los instrumentos necesarios para empezar a apropiarse de la verdad objetiva y subjetiva de lo que hacen y lo que son"³ podría constituirse, según Bourdieu, en una alternativa a la impotencia teórica y práctica de la que somos víctimas.

Un discurso que no se materializa en prácticas y en instituciones que enfrenten a las prácticas ya existentes, no tiene eficacia porque no logra llevar al límite al corpus discursivo dominante. Es entonces cuando el conocimiento se acomoda a los límites duros de una determinada relación de fuerzas en vez de constituirse en un elemento liberador.

El pensamiento de Pascal, al mismo tiempo, desafía al cinismo que se ha transformado hoy por hoy en moneda corriente. No hay posibilidad de salirse del juego sirviéndose meramente de las herramientas que proporciona el lenguaje. Precisamente porque el ser o no ser partícipe del juego va más allá de "saber de qué se trata ese juego". Lo que nos hace creer en él no son nuestras convicciones íntimas y concientes sino nuestras prácticas cotidianas y acostumbradas que posiblemente sean susceptibles de ser revertidas a través de un trabajo arduo y "paciente".

³ pág 251. Obra comentada.