

Pierre Bourdieu  
Terry Eagleton

## Doxa y vida ordinaria

**Terry Eagleton:** Hola y bienvenidos\*. Pierre Bourdieu y yo debatiremos acerca de algunos temas de nuestros nuevos libros –ante todo, de su libro, *Language and Symbolic Power*, aunque también de mi libro, *Ideology*<sup>1</sup>. Después os invitamos a hacer preguntas y comentarios.

Me gustaría darte la bienvenida, Pierre, en una de tus escasas visitas a este país. Estamos encantados de verte y de contar con la traducción de estos ensayos. Uno de los temas de tu trabajo es que el lenguaje es tanto, si no más, un instrumento de poder y de acción como de comunicación. Se trata de un tema que impregna todo lo que escribes en este libro y que, tal y como yo lo vería, te hace ser verda-

---

\* Este texto es la transcripción editada de un debate –perteneciente a la serie «Talking Ideas» («Ideas Habladas»)– entre Pierre Bourdieu y Terry Eagleton que tuvo lugar en el Instituto de Artes Contemporáneas, Londres, el 15 de mayo de 1991.

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge, 1991; Terry Eagleton, *Ideology*, Verso, Londres, 1991. [Existe edición en castellano: Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía política de los intercambios lingüísticos*, Akal Ediciones, Madrid, 1988; Terry Eagleton, *Ideología*, Paidós, Barcelona, 1997.]

deramente hostil hacia cualquier mera semiótica. En su lugar, optas por prestar atención a lo que en algún lugar llamas «las condiciones sociales de la producción de enunciados», y también, supongo, a las condiciones de recepción de los mismos. En otras palabras, sostienes que lo importante en el habla, en el discurso, no es algún poder inherente al propio lenguaje, sino el tipo de autoridad o legitimidad sobre la que se sustenta. Esto te conduce a poner en circulación conceptos tales como «poder simbólico», «violencia simbólica», «capital lingüístico», etcétera, que, según creo, resultan familiares para muchos de nosotros a raíz de otros trabajos tuyos. Me gustaría comprobar si lo he entendido bien y que explicaras cómo estos procesos podrían relacionarse con el concepto de ideología: ¿son sinónimos, o para ti la ideología es algo bastante diferente? El concepto de ideología aflora en algunas ocasiones en tu trabajo, pero no es una cuestión central en este libro en particular.

**Pierre Bourdieu:** Te agradezco lo que comentas sobre mi libro; en pocas frases has resumido su intención fundamental, lo que hace mucho más fácil para mí responder a tu pregunta. En efecto, tiendo a evitar la palabra «ideología» porque, tal y como demuestra tu libro, a menudo se ha empleado mal, o de un modo muy vago. Parece transmitir un cierto descrédito. Describir una afirmación como ideológica es con frecuencia un insulto y, en este sentido, esta atribución en sí misma se convierte en un instrumento de dominación simbólica. He tratado de sustituir el concepto de ideología por otros tales como «dominación simbólica» o «violencia simbólica» con el fin de intentar controlar algunos de los usos o abusos a los que está sujeto. Mediante el concepto de violencia simbólica trato de hacer visible una forma imperceptible de violencia cotidiana. Por ejemplo, aquí en este auditorio me siento ahora muy cohibido; me siento angustiado y me cuesta formular mis pensamientos. Me siento sometido a una poderosa forma de violencia simbólica que está relacionada con el hecho de que el lenguaje no me pertenece y que no me siento cómodo frente a este público. Creo que el concepto de ideología no puede transmitir esto, o lo hace de un modo más general. A veces debemos renovar conceptos; primero, para ser más precisos, y segundo, para hacerlos más vivos. Estoy seguro de que estás de acuerdo en que el concepto de ideología ha sido tan usado y se ha abusado tanto de él que ha dejado de funcionar. Ya no creemos en él; y resulta importante tener conceptos que sean útiles y eficaces cuando se hace, por ejemplo, un uso político de los mismos.

**TE:** Esto me incita a explicar por qué sigo escribiendo sobre ideología, a pesar de estar de acuerdo con lo que dices sobre la frecuente vaguedad del concepto y con que circulan muchas nociones diferentes de ideología. Mi libro en parte es un intento de clarificar el concepto. Además creo que actualmente existen razones que hacen que el concepto de ideología resulte superfluo o redundante, y también trato de examinarlas en mi libro. Una de ellas es que la teoría de la ideología parece depender de un concepto de representación; ciertos modelos de representación han sido cuestionados y por extensión también lo ha sido, o eso es lo que se piensa, la noción de

ideología. Otra razón, quizás más interesante, es que para identificar en la actualidad una forma de pensamiento como ideológica sería preciso tener alguna manera de acceder a la verdad absoluta. Al ponerse en cuestión la idea de verdad absoluta, el concepto de ideología parece haber caído por tierra con ella.

Existen otras dos razones por las que la ideología parece haber dejado de ser un concepto de moda. Una es lo que se ha dado en llamar la «falsa conciencia ilustrada», es decir, que en la época postmoderna resulta demasiado simple la idea de que nos movemos bajo una falsa conciencia, que la gente es realmente mucho más cínica y astutamente consciente de sus valores de lo que esta idea podría sugerir. De nuevo, esto pone en entredicho el concepto de ideología. Finalmente, existe la idea de que lo que hace que el sistema se mantenga no es tanto la retórica o el discurso, cuanto, por así decir, su propia lógica sistémica: la idea de que el capitalismo avanzado trabaja por sí solo, que ya no precisa pasar por la conciencia para validarse, que de algún modo asegura su propia continuidad. En realidad, yo tengo mis dudas de que todo esto sea suficiente para deshacerse del concepto de ideología. Estoy de acuerdo en que estos argumentos tienen peso, pero creo que una razón por la que quiero retener el concepto de ideología es que pienso que hay algo que se corresponde con la noción de falsa conciencia, y por eso estoy interesado en tu trabajo. Permíteme formularlo de la siguiente manera: cuando empleas conceptos tales como *doxa*, creencias espontáneas u opinión, en cierto sentido para ti éstos están funcionando como nociones de ideología, ya que la *doxa* se presenta como natural e incuestionable. Por otro lado, ¿te permite esto hablar de falsa conciencia en el sentido de nociones o proposiciones falsas que en el presente están sosteniendo sistemas injustos de poder? ¿Preferes hablar de falsa conciencia únicamente en términos de naturalización o universalización, o preferirías hablar de la relación entre ideas falsas o verdaderas y realidad social en términos más epistemológicos?

**PB:** Estoy de acuerdo con la primera parte de tu razonamiento, con las dudas que expresas acerca del concepto de ideología. Estoy de acuerdo y puedo ampliar tus objeciones. En particular, pienso que uno de los usos más comunes del concepto de ideología pretendía establecer una ruptura radical entre el científico y el resto de los mortales. Por ejemplo, Althusser y todos los que han sido influenciados por él han hecho un uso simbólico muy violento del concepto. Lo emplean como una especie de noción religiosa mediante la cual se debe ascender gradualmente hacia la verdad, si bien nunca se llega a tener la certeza de haber alcanzado la verdadera teoría marxista. El teórico podía decir «Tú eres un ideólogo». Por ejemplo, Althusser se había referido de manera despectiva a las «*denominadas ciencias sociales*». Se trataba de un modo de hacer visible una clase de separación invisible entre el conocimiento verdadero, poseedor de la ciencia, y la falsa conciencia. En mi opinión, esto resulta muy aristocrático y, en realidad, una de las razones por las que no me gusta la palabra «ideología» se debe al pensamiento aristocrático de Althusser.

Ahora, entrando en un terreno más conocido: ¿por qué pienso que la noción de *doxa* es más útil? Muchas de las cosas denominadas como ideología en la tradición marxista funcionan de hecho de un modo muy confuso. Por ejemplo, se podría decir que todos los sistemas académicos, todos los sistemas educativos, son un tipo de mecanismo ideológico; son un mecanismo que produce una distribución desigual de capital personal, y legitiman esta producción. Estos mecanismos son inconscientes. Son aceptados y esto es algo muy poderoso que, en mi opinión, no ha sido recogido en las definiciones tradicionales de ideología entendida como representación, o como falsa conciencia. De hecho, pienso que el marxismo sigue siendo una especie de filosofía cartesiana, en la que existe un sujeto consciente que es el académico, la persona que aprende, y los demás que no tienen acceso a la conciencia. Hemos hablado demasiado de la conciencia, demasiado en términos de representación. El mundo social no funciona en términos de conciencia; funciona en términos de prácticas, mecanismos, etcétera. Cuando empleamos la *doxa* estamos aceptando muchas cosas que no conocemos, y es a esto a lo que se llama ideología. En mi opinión, debemos trabajar con una filosofía del cambio. Debemos alejarnos de la filosofía cartesiana de la tradición marxista y dirigirnos hacia una filosofía diferente en la que los sujetos no aspiren a las cosas conscientemente, o guiados erróneamente por falsas representaciones. Pienso que todo eso es incorrecto, y no me lo creo.

**TE:** Si te he entendido bien, el concepto de *doxa* es lo que podría llamarse una teoría de la ideología mucho más adecuada. Sin embargo, hay dos aspectos de esta reformulación que me preocupan y me gustaría explicar. Uno es que el concepto de *doxa* enfatiza la naturalización de las ideas. Aunque esto permita examinar los mecanismos inconscientes, ¿no resulta demasiado simple afirmar que toda la violencia simbólica o ideológica está realmente naturalizada? Quiero decir, ¿no puede la gente de algún modo ser más crítica, incluso más escéptica, respecto a esos valores y creencias, y seguir ajustándose a ellos? En otras palabras, ¿no concedes demasiada importancia a la función de naturalización de la ideología o de la *doxa*? En segundo lugar, ¿no corres el riesgo de aceptar con demasiada facilidad la idea de que la gente legitima las formas de poder imperantes? Presumiblemente existen distintos tipos de legitimación, desde la interiorización absoluta de las ideas dominantes a una aceptación más pragmática o escéptica. ¿Qué lugar reserva tu doctrina a esta clase de disidencia, de crítica y de oposición?

**PB:** Ésa es una buena pregunta. Incluso en la tradición más economicista que conocemos, es decir, el marxismo, creo que la capacidad de resistencia, en tanto capacidad de la conciencia, ha sido hipervalorada. Me temo que lo que tengo que decir va a resultar chocante para la confianza que los intelectuales tienen en sí mismos, especialmente para los intelectuales de izquierdas más generosos. Se dice que soy pesimista, que desanimo a la gente, etcétera. Pero creo que es mejor conocer la verdad; lo cierto es que cuando vemos con nuestros propios ojos a la gente que vive en condiciones de po-

breza –tal y como ocurría entre el proletariado local, los trabajadores de las fábricas, cuando yo era un joven estudiante– resulta evidente que tienden a aceptar mucho más de lo que habríamos podido creer. Esta experiencia fue muy impactante para mí: aguantaban mucho, y a esto es a lo que me refiero cuando hablo de *doxa*, a que hay muchas cosas que la gente acepta sin saber. Te voy a poner un ejemplo tomado de nuestra propia sociedad. Cuando preguntas a una muestra de individuos cuáles son los factores principales de éxito en la escuela, cuanto más abajo te desplazas hacia los extremos inferiores de la escala social más creerán en el talento natural o en los dones, más creerán que los que tienen éxito están mejor dotados con capacidades intelectuales concedidas por la naturaleza. Y cuanto más aceptan su propia exclusión, más creen que son estúpidos, y más afirman «Sí, no se me daba bien el inglés, no se me daba bien el francés, no se me daban bien las matemáticas». En la actualidad, esto es un hecho, en mi opinión, un hecho detestable que a los intelectuales no les gusta aceptar, pero que deben aceptar. Esto no equivale a decir que los individuos dominados toleren cualquier cosa; pero sí que aceptan mucho más de lo que creemos y mucho más de lo que son conscientes. Al igual que el sistema imperial, se trata de un mecanismo formidable, un instrumento ideológico maravilloso, mucho más extendido e influyente que la televisión o la propaganda. Esta es la experiencia fundamental que me gustaría transmitir. Lo que dices sobre la capacidad de disentir es muy importante; efectivamente ésta se dá, pero no allí donde la buscamos, sino que adopta otra forma.

**TE:** Sí, estás hablando de lo que denominas «heterodoxia», que es un tipo de lenguaje de oposición. Lo que los marxistas llaman pesimismo en tu trabajo, tú probablemente lo considerarías realismo. Uno puede estar de acuerdo con eso, aunque, por otro lado, sé que no quieres parecerle demasiado a Michel Foucault. Tu intención, al enfatizar el realismo materialista, no consiste en desplazarte hacia una teoría del poder que tú mismo has criticado, en mi opinión con bastante acierto, por ser demasiado abstracta, demasiado metafísica y demasiado omnipresente; tú quieres dar cabida a algún tipo de oposición política. Mi objeción a la idea de *doxa* es que parece que lo que sostienes es que existe una interiorización de creencias dominantes y opresivas, aunque además existe, en un segundo paso, algo que puede ser quebrado y, por consiguiente, hace posible que emerja una heterodoxia. ¿Pero no es esto demasiado cronológico? Quizá lo estoy caricaturizando, pero ¿no es la *doxa* en sí misma un asunto más contradictorio? Quiero decir, ¿puede la gente creer y no creer, o creer en diferentes niveles?

**PB:** No. Esto está relacionado con el programa de la filosofía del hombre que tenemos, con la filosofía de la acción, etcétera. Yo diría que en tanto se siga pensando en términos de conciencia, falsa conciencia, falta de conciencia y demás, no podremos entender los efectos ideológicos fundamentales, que son mayoritariamente transmitidos a través del cuerpo. El mecanismo fundamental de dominación funciona mediante manipulaciones inconscientes del cuerpo.

Por ejemplo, acabo de escribir un ensayo acerca de los procesos de dominación masculina en la llamada sociedad primitiva. Son los mismos que en nuestra sociedad, pero mucho más visibles. En el primer caso, las personas dominadas, las mujeres, asumen el dominio a través de la educación corporal. Podría adentrarme en algunos detalles; por ejemplo, las niñas aprenden a caminar de un modo determinado, aprenden a mover los pies de una manera específica, aprenden a esconder sus pechos. Cuando aprenden a hablar, no dicen «Yo sé», dicen «Yo no sé». Por ejemplo, si preguntas a una mujer por una dirección, dirá «No sé». El nuestro es un proceso equivalente, aunque funciona de un modo mucho más sutil, a través del lenguaje, a través del cuerpo, a través de las actitudes hacia las cosas que están por debajo del nivel de la conciencia. Pero esto no se produce de manera mecanicista; no nos remite al inconsciente. Tan pronto como pensamos en estos términos, resulta evidente que la labor de emancipación se vuelve muy difícil; se convierte tanto en una cuestión de gimnasia mental como de toma de conciencia. Y en tanto intelectuales no estamos habituados a eso. Yo lo llamo un sesgo escolástico, un sesgo al que todos estamos expuestos: pensamos que el problema puede ser resuelto únicamente a través de la conciencia. Y ahí es donde difiere con respecto a Foucault, y donde establecería una diferencia con respecto a su concepto fundamental de disciplina. Disciplina, al menos en francés, indica algo externo. La disciplina se impone por la fuerza militar; debes obedecer. En cierto sentido, es fácil volverse en contra de la disciplina porque eres consciente de ella. De hecho, pienso que si hablamos de dominación simbólica, la resistencia se torna mucho más difícil, ya que es algo que se absorbe como el aire, algo por lo que no te sientes presionado; está en todas partes y en ninguna, y escapar de ella es muy difícil. Los trabajadores están bajo esta clase de presión invisible, y por eso llegan a adaptarse mucho mejor a su situación de lo que podemos imaginar. Cambiar esto es muy difícil, especialmente hoy en día. Gracias al mecanismo de violencia simbólica, la dominación tiende a adoptar la forma de un medio de opresión mucho más eficaz y, en este sentido, más brutal. Piensa en las sociedades contemporáneas en las que la violencia se ha vuelto suave, invisible.

**TE:** Yo sugeriría que se da una especie de ironía en ello, porque por un lado estás reaccionando en contra de lo que contemplas como un énfasis excesivo en la conciencia. Estoy de acuerdo con eso, aunque desde la tradición marxista también se ha apuntado. Al mismo tiempo en que desarrollabas estas teorías, la propia tradición marxista –el trabajo de Althusser, sean cuales sean sus limitaciones– estaba tratando de desplazar el concepto de ideología hacia un lugar institucional mucho menos consciente, y mucho más práctico, lo que quizá, de algún modo, resulta más cercano a tu propia posición.

Me gustaría abordar la cuestión de la oposición política o el pesimismo desde otra perspectiva que conforma un área vital de tu trabajo en la actualidad. Hablas con mucho atrevimiento e imaginación sobre los mercados lingüísticos y el precio o valor de los enunciados, «la formación del precio», y deliberadamente transpones la tota-

lidad del lenguaje económico marxista a esferas culturales o simbólicas; y hablas de un terreno de lucha en el que la gente trata de amasar una cantidad de *capital cultural*, ya sea en educación, en arte o en lo que sea. Creo que esto es muy revelador, como no lo es menos la importancia que das al hecho de que al analizar el fenómeno del arte no podemos pasar directamente a la totalidad del campo social, sino que tenemos que pasar primero a través del campo específico artístico y cultural. Creo que esto es tremendamente útil. Sin embargo, ¿no se podría argüir que lo que propones es una noción de la totalidad de la práctica humana, la acción y el lenguaje humano como si fuera un enfrentamiento, en el que los contendientes tratarán de incrementar sus apuestas, de invertir más eficazmente en detrimento del resto de los jugadores? Ésta es una descripción válida para muchos campos de nuestra experiencia, pero ¿no existen otras formas de discurso, otras formas de acción, que no podrían ser conceptualizadas tan fácilmente en estos términos agonísticos?

**PB:** Tú mismo estás proporcionando un buen ejemplo de la existencia de esas otras formas, ¡con esa manera tan comprensiva de tratar mis ideas! En cualquier caso, ésa es una pregunta importante, una que me planteo a mí mismo; estoy de acuerdo en que es un problema. No sé por qué tiendo a pensar en esos términos, me siento obligado a ello por la realidad. Mi impresión es que la clase de intercambio en el que nos encontramos en estos momentos es inusual. Cuando esto ocurre, se trata de una excepción basada en lo que Aristóteles llama *φιλία* ['philia'], o amistad, para emplear una expresión más general. *Φιλία* ['philia'] es, de acuerdo con Aristóteles, un intercambio económico o un intercambio simbólico que se puede dar en el seno de la familia, entre progenitores o amigos. Me inclino a pensar que la estructura de la mayoría de los campos, la mayoría de los juegos sociales, es tal que la competición, la lucha por el dominio, es prácticamente inevitable. Esto es evidente en el campo económico; pero esta descripción resulta adecuada incluso en el campo religioso. En la mayoría de los campos se puede observar lo que caracterizamos como competición para la acumulación de diferentes clases de capital (capital religioso, capital económico, etcétera) y, tal y como están las cosas, la comunicación no distorsionada a la que se refiere Habermas es siempre una excepción. Podemos alcanzar esta comunicación no distorsionada únicamente mediante un esfuerzo especial cuando se dan condiciones extraordinarias.

Me gustaría añadir solamente unas palabras acerca de la analogía entre el intercambio lingüístico y el económico, al que te acabas de referir. En mi opinión, esta analogía es muy fructífera para comprender muchos fenómenos que no pueden ser simplemente tratados como comunicación, como producción del lenguaje. Algunos filósofos ingleses, al igual que Austin, hicieron de esto un objeto de estudio; advirtieron la presencia de cosas muy importantes en el lenguaje, tales como dar órdenes, por ejemplo, o hacer declaraciones, que no se ajustaban al modelo de la comunicación. Muchas cosas no pueden ser entendidas en términos de mera comunicación y, por tanto, cuando propongo una analogía económica trato únicamente

de generalizar y dotar a la filosofía analítica de la base sociológica de la que carece. No critico a Austin; lo que digo es que no proporciona un análisis total de las condiciones sociales de posibilidad del proceso que describe. En este sentido, podría parecer que estoy muy alejado de la filosofía del lenguaje, pero de hecho estoy muy cerca de ella.

**TE:** Evidentemente estás pensando tanto en términos sociológicos como semióticos. Recorriendo la totalidad de tu trabajo, se puede detectar un subtexto estable que refleja una profunda preocupación por las condiciones de tu propio trabajo o, en términos generales, por las dificultades de un discurso sociológico que pretende, por las razones justas o potencialmente emancipatorias que sean, analizar la vida ordinaria. Lo cual pone de manifiesto que existe un compromiso muy fuerte en tu trabajo, no siempre explícito, pero presente como un modo de sensibilidad, hacia lo que inadecuadamente podríamos llamar «la vida ordinaria». Ésta es una de las múltiples maneras en las que tu trabajo corre en paralelo al de Raymond Williams en este país. Sin embargo, evidentemente resulta difícil para un sociólogo involucrado en un discurso altamente especializado tomar esa vida ordinaria como objeto de análisis o incluso de observación. Al igual que yo, no provienes de un ámbito intelectual; y me da la impresión de que tu trabajo es muy interesante porque está marcado por la tensión que existe entre un cierto sentido del valor común que no tiene nada que ver inmediatamente con el intelecto, y otra dimensión que consiste fundamentalmente en analizar la institución académica, la condición social del intelectual y sus implicaciones. ¿Crees que esta circunstancia biográfica ayuda a comprender tus preocupaciones?

**PB:** Lo que dices es muy amable y generoso. Has expresado perfectamente mi sentimiento personal. Trato de unir las dos partes de mi vida, tal y como lo hacen muchos intelectuales de primera generación. Algunos emplean medios diferentes, por ejemplo, encuentran una solución en la acción política, en algún tipo de racionalización social. Mi problema fundamental es tratar de entender lo que me sucede. Mi trayectoria podría describirse como milagrosa, supongo, un ascenso hacia una posición a la que no pertenezco. Por tanto, para tratar de vivir en un lugar en el mundo que no es el mío debo intentar comprender ambas cosas: qué significa tener una mente académica, cómo llega a conformarse y, simultáneamente, qué se pierde al adquirirla. Por este motivo, incluso aunque mi trabajo, todo mi trabajo, sea una especie de autobiografía, es un trabajo destinado a gente que tiene la misma clase de trayectoria y la misma necesidad de entender.

**TE:** Tenemos algo de tiempo para preguntas y comentarios. ¿Quiere alguien retomar alguna de las cuestiones que han salido en el debate?

*Uno de los argumentos que se han utilizado en contra del concepto de ideología es que el marxismo ha dotado a la gente con una capacidad excesiva para identificar la verdad, y ha asumido que*



*ésta es más difícil de identificar para los que ocupan un lugar más bajo en la escala social. ¿No sería más adecuado pensar que la gente que se encuentra más abajo en esta escala carece del poder económico que les permitiría tomar parte en grupos de discusión y salir del estrecho círculo de su vida doméstica y explorar otras posibilidades? ¿Creéis que esto –que la gente tiene la posibilidad de reconocer verdades más amplias, pero su situación económica y familiar les impide alcanzarlas– juega un papel más significativo que las capacidades intelectuales?*

**TE:** He explicado en mi libro que todo el debate acerca de la interiorización, la legitimación del poder autorizado es en sí mismo un asunto complejo que requiere capacidad, inteligencia. Se necesita un cierto grado de creatividad incluso para aceptar que uno está siendo identificado de una manera negativa, independientemente de lo bajo en la escala social que uno esté situado o de lo oprimido que se esté. Y es una paradoja, creo yo, que la legitimación del poder dominante nunca sea un asunto meramente pasivo, sino una cuestión que cada uno tiene que esforzarse por absorber; por tanto, las capacidades a las que te estás refiriendo deben darse incluso para que la gente acepte un poder dominante, para poder definirse con respecto él. Yo diría que buena parte del trabajo de Pierre Bourdieu se refiere a las condiciones en las que la gente puede o no puede adquirir capital.

**PB:** Existe una especie de división *de facto* del trabajo de la producción social en relación a las variantes principales de la experiencia. Con frecuencia, las personas que son capaces de hablar acerca del mundo social no saben nada acerca del mundo social, y la gente que conoce el mundo social es incapaz de hablar sobre él. La razón de que se digan tan pocas cosas ciertas sobre el mundo social reside en esta división. Por ejemplo, la *doxa* implica un conocimiento, un conocimiento práctico. Los trabajadores saben muchísimo: más que cualquier intelectual, más que cualquier sociólogo. No obstante, en cierto sentido desconocen lo que saben, carecen de los instrumentos necesarios para entenderlo, para hablar de ello. Y, por otro lado, contamos con esta mitología del intelectual que es capaz de transformar sus experiencias *dóxicas*, su dominio del mundo social, en una presentación explícita y bien expresada. Se trata de un problema muy complicado por motivos sociales. Por ejemplo, si el intelectual intenta reproducir la experiencia de un trabajador, tal y como ha sucedido en Francia después de 1968, se encuentra con la experiencia de un trabajador que no tiene los hábitos de un intelectual. Muchas de las cosas que le sorprenden son de hecho bastante corrientes. El intelectual ha de ser capaz de incluir en su aproximación una descripción de la experiencia de los trabajadores, que de hecho recoja una experiencia desde *su* punto de vista. Lo cual es muy difícil. En mi opinión, uno de los motivos por los que los intelectuales no prestan atención a esta cuestión es que tienen una gran cantidad de intereses relacionados con el capital cultural. Pondré un ejemplo: siempre me ha chocado lo que Marx decía sobre Proudhon; le trataba con mucha dureza. Marx decía «es un francés estúpido».

do y pequeñoburgués»; que Proudhon únicamente escribía sobre estética desde el punto de vista de los estetas griegos; que Proudhon era tan ingenuo. Por su parte, Marx aprendió griego; a los dieciocho años era capaz de escribir en griego. Trataba a Proudhon con condescendencia por ser un pequeñoburgués con una educación limitada, mientras Marx había adquirido una educación clásica propia del hijo de un alto funcionario de la monarquía prusiana. Este tipo de distinciones son muy importantes. Cuando buscas los despojos del marxismo, los encuentras. Proviene de la arrogancia del intelectual con capital cultural. El comportamiento y las múltiples luchas de los partidos de izquierdas están relacionadas con esto: los intelectuales odian y desprecian a los trabajadores, o los admiran demasiado, lo cual es un modo de despreciarlos. Resulta muy importante conocer todas estas cosas; y, por tanto, por esta razón, el proceso de autocrítica, que uno puede poner en práctica estudiando la mente intelectual, académica, es vital. Podría decirse que constituye una condición personal necesaria para cualquier clase de comunicación sobre la ideología.

*Me gustaría por un momento dirigir la discusión hacia el arte. Me interesa el modo en el que la ideología del capital simbólico descansa en el arte y la estética, dos distinciones que ataca. Al final de tu libro explicas cómo la gente en todos los estratos sociales suscribe el sistema de clasificación universal. Desde lo más alto a lo más bajo de la escala social, todos adquieren la estética kantiana. ¿Qué ocurre con la economía de bienes simbólicos si tomamos en consideración, por ejemplo, la afirmación de Fredric Jameson de que existe una proliferación de nuevos códigos culturales? Si es cierto que existe una proliferación de nuevos códigos, ¿cómo se relaciona ésta con tu análisis del poder simbólico?*

**PB:** Se trata de una pregunta difícil. En mi opinión, existen mercados más prestigiosos, lugares en los que el código dominante se mantiene con total eficacia; y estos lugares son en los que se juegan los juegos fundamentales, es decir, el sistema académico (en Francia, el sistema de las *Grandes Écoles*, los lugares en los que se selecciona a los ejecutivos). Dado que yo he trabajado sobre cuestiones culturales, voy a contestar refiriéndome a éstas. Nos encontramos ante un ensayo de la vieja idea de que la cultura de masas, la cultura popular, etcétera, está creciendo; que la gente permanece ciega ante esto, que está inconscientemente atada a la diferencia entre culturas. Una fórmula chic dominante entre los intelectuales consiste en decir «Mira estos cómics», o cualquier otro artículo cultural, «¿acaso no representan una muestra de una gran creatividad cultural?» Esta persona está diciendo «No te das cuenta, pero yo sí, y soy el primero en darme cuenta». La percepción puede ser válida; pero se produce una sobrevaloración de la capacidad de estas cosas nuevas para cambiar la estructura de la distribución de capital simbólico. Exagerar el alcance del cambio es, en cierto sentido, un modo de populismo. Se desorienta a la gente cuando se dice «Mira, el rap es estupendo». Lo que hay que preguntarse es: ¿cambia esta música realmente la estructura de la cultura? Creo que está muy bien decir que el rap es estupendo,

y en cierto modo es mejor que ser etnocéntrico y sugerir que dicha música carece de valor; pero de hecho es una forma de ser etnocéntrico olvidar cuál sigue siendo la forma dominante, y creer que es posible seguir ignorando los beneficios simbólicos del rap en los juegos sociales fundamentales. Realmente creo que debemos prestar atención a estas cosas, pero existe un riesgo político y científico en sobreestimar su eficacia cultural. Dependiendo del lugar desde el que uno habla, se puede estar en uno u otro lado.

*Mantienes que la violencia simbólica es violencia. ¿Qué quieres decir con esto?*

**PB:** Creo que la violencia adquiere formas más sofisticadas. Un ejemplo son los sondeos de opinión, al menos en Francia. (Me han dicho que aquí es distinto, pero en Francia, los sondeos de opinión son una forma más sofisticada de conocer la opinión que el mero contacto entre los hombres políticos y su audiencia.) Los sondeos de opinión son un ejemplo del tipo de manipulación sobre la que estamos debatiendo, una nueva forma de violencia simbólica de la que nadie tiene responsabilidad absoluta. Necesitaría dos horas para explicar cómo funcionan, dado que la manipulación es muy compleja. No creo que pasen de diez las personas que entienden cómo funcionan, ni siquiera entre las personas que organizan los sondeos. Por ejemplo, los hombres políticos, los que están en el gobierno, desconocen cómo se articula el proceso, y, por consiguiente, éste les gobierna. Se trata de una estructura compleja en la que intervienen muchos agentes diferentes: periodistas, diseñadores de los sondeos de opinión, intelectuales que los comentan, intelectuales de la televisión (muy influyentes en términos de consecuencias políticas), hombres políticos, etcétera. Nadie es consciente del proceso, y funciona de tal modo que nadie podría decir que Francia está gobernada simplemente por los sondeos de opinión. Para entenderlo es necesario un instrumento mucho más sofisticado que los métodos que se emplean tradicionalmente. Esto se lo digo a todos los líderes sindicales. Les digo: llegáis con retraso; estamos tres guerras adelante, lleváis tres luchas de clases de retraso; lucháis con instrumentos adecuados a la lucha de clases del siglo XIX y lo que tenéis delante son formas de poder mucho más sofisticadas.

*Me ha parecido muy interesante la referencia a los 'intelectuales de primera generación' y a la trayectoria de este tipo de personas. Por razones obvias, aún constituyen una especie bastante inusual; pero dado que esta misma especie está reproduciéndose en la actualidad ¿qué se puede decir de la descendencia de este tipo de gente? ¿Van a convertirse en intelectuales de segunda generación? ¿Se unen sin fisuras a las clases medias o van a formar algún tipo de subcultura? La pregunta va dirigida a los dos, en parte porque mi propia experiencia me hace perder la esperanza ante lo que parece que está ocurriendo –parece que la generación posterior pierde la fuerza de la tradición de la clase obrera sin adoptar totalmente la tradición de la clase media– y me interesaría saber cómo interpretáis esto los intelectuales de primera generación.*

**TE:** Bueno, ¡mis hijos no quieren ver un intelectual ni de lejos! Creo que para ellos la educación es una ideología burguesa, ¡lo cual les resulta muy cómodo! Estás en lo cierto. Se da algo de lo que dices acerca de que no son ni una cosa ni la otra, pero no veo que eso tenga que ser necesariamente un motivo para perder la esperanza. Creo que podría ser interesante encontrarse en esa posición, ¿no te parece? Desde luego, esa generación nada tiene que ver con la clase obrera, del mismo modo que sus progenitores también han dejado de tener que ver con ella, pero además han visto a sus progenitores en acción y sospechan con razón de los intelectuales. En otras palabras, no piensan que la solución pase por convertirse en intelectuales.

*Me gustaría retomar una de las cosas que ha dicho Pierre Bourdieu sobre cómo hablan los intelectuales jóvenes del rap y, trasladándolo a la cultura, ¿no crees que con tu concepto de «habitus» —al hablar de capital y cultura e ideología, aunque, en último término, no hayan tenido los medios para ponerse a leer libros, y, por tanto, poder emanciparse de esa manera— corres el riesgo de ofuscar los determinantes económicos fundamentales para que la gente tenga la posibilidad de emanciparse? La otra cosa que me gustaría someter a debate es el concepto de doxa. Si la gente interioriza su propia dominación y, en cierto sentido, ésta es inconsciente y son felices con ello, en ese caso ¿no te causa problemas tratar de justificar la idea de emancipación?*

**PB:** ¿Quieres decir que sospechas que tengo un sesgo intelectual y que únicamente existe una manera de escapar? ¿Es ésa tu impresión?

*Criticas a los intelectuales jóvenes por hablar del rap como si se tratase de un medio de emancipación, pero de acuerdo con tu concepto de «habitus» incorporas la cultura como algo determinante, y podría ser que al centrarnos en la cultura de esta manera se desplaza la importancia de los determinantes económicos que siguen siendo los que dan acceso a los medios para emanciparse.*

**TE:** Me gustaría formular esta cuestión de la siguiente manera. Al concentrarte en la cultura estás desplazando el énfasis lejos de los determinantes económicos que impiden que la gente se emancipe. Reaccionas ante el economicismo elevando el imaginario económico a la esfera cultural en lugar de registrar el peso de lo material y lo económico dentro de la cultura.

**PB:** Puede que estéis en lo cierto. Tengo tendencia a curvar la vara demasiado, como diría Mao Tse-tung, al tratar de corregir prejuicios anteriores. En este campo, la perspectiva crítica dominante corre el riesgo de ser economicista. Yo me inclino por insistir sobre otros aspectos, pero puede que sea un error. Aunque en mi cabeza el equilibrio está más logrado, tiendo, al exponer mis ideas, a insistir en los aspectos menos probables, menos visibles, o sea, que puede que estéis en lo cierto.

**TE:** El segundo comentario me parece interesante, cuando dices que la gente interioriza y por eso se siente satisfecha con su opresión.

¿No tendría uno que argumentar que no pueden sentirse realmente felices si están oprimidos?

*Pero si estás hablando del inconsciente –si una parte de tu habitus inconsciente determina cómo eres–, entonces, resulta muy difícil transformarlo. Vale, no puedes explicar la felicidad, pero del mismo modo tampoco puedes explicar el pesar. Así como el marxismo y la ideología optarían por retener la idea de un sujeto que lucha en contra de algo que le resulta contraproducente, con la doxa esto se pierde; no te da por preguntarte qué es lo que sucede, no hay ninguna aspiración a emanciparse.*

**PB:** Creo que esta cuestión de la felicidad es muy importante. La actitud *dóxica* no supone felicidad; supone sumisión corporal, sumisión inconsciente, lo cual podría poner de manifiesto mucha tensión interiorizada, mucho sufrimiento corporal. En este momento estoy llevando a cabo una encuesta en la que entrevisto a personas de un estatus social indefinido, los que ocupan posiciones que están sujetas a fuertes contradicciones. Y trato de ser más socrático de lo que se acostumbra cuando se realizan encuestas positivistas; les intento ayudar a expresar su sufrimiento. He descubierto mucho sufrimiento oculto tras este apacible funcionamiento del habitus. Ayuda a que la gente se ajuste, pero causa contradicciones internas. Cuando esto ocurre, algunos pueden, por ejemplo, convertirse en drogodependientes. Yo intento ayudar a la persona que está sufriendo a explicitar su situación en una especie de socioanálisis guiado de una manera amistosa y reconfortante. A menudo cuando hago esto, los individuos experimentan una especie de placer intelectual; dicen «Sí, entiendo lo que me pasa». Pero al mismo tiempo es muy triste. Carezco de la confianza firme que tienen los psicoanalistas; se imaginan que la conciencia es una historia triste, y responden con tristeza cuando el individuo dice «Mira lo que me pasó. ¿No te parece terrible?» En cierto modo, el trabajo social es así: cuando lo realizas, te castiga. Esta situación se produce con mucha frecuencia, y no contradice lo que digo sobre la *doxa*. Uno puede adaptarse muy bien a esta situación, y el dolor proviene del hecho de que uno interioriza el sufrimiento silencioso, que puede llegar a expresarse corporalmente en forma de odio hacia uno mismo, de autocastigo.