Acciones e Investigaciones Sociales

LA REGLA EN LA TEORÍA DE LA PRÁCTICA DE PIERRE BOURDIEU

ANDRÉS GARCIA INDA
FILOSOFÍA DEL DERECHO
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

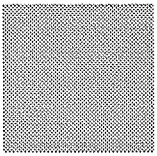
Frente a un análisis de las prácticas sociales en términos de reglas (implícitas y explícitas), la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu apuesta por un análisis en términos de *habitus*. Ello obliga, desde un punto de vista socio-jurídico, a replantear la eficacia especifica, y específicamente simbólica, de los sistemas normativos (como el derecho) en la configuración de las prácticas y de la estructura social.

Palabras clave

—Teoría de la práctica
—Habitus
—Campo social
—Regla
—Derecho

Resumen

La regla en la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu



Andrés García Inda

«todo fue una equivocación: yo creía que quería ser poeta, pero en el fondo quería ser poema»

J. GIL DE BIEDMA

«La necesidad no tiene por qué ser lo contrario de la libertad, y quizás el hombre sea más libre cuando, en vez de manifestar sus motivos, puede limitarse a decir «soy lo que hago»»

C. S. LEWIS

Toda sociedad o, mejor dicho, toda estructura social, suele explicarse desde la existencia de un conjunto de reglas sociales tanto explícitas como implícitas que orientan el comportamiento y las conductas de los sujetos y de un modo u otro determinan las prácticas sociales. Desde ese punto de vista, por lo tanto, para descubrir el sentido de dichas prácticas el científico social debe descubrir y analizar el conjunto de normas que (implícita o explícitamente, como decíamos) lo estructuran y definen. Este punto básico de partida ha sido puesto sin embargo en cuestión desde la perspectiva del análisis y la reflexión sociológica de Pierre Bourdieu, el sociólogo francés al que Jesús Ibáñez calificara como «el más sólido científico social» (*El País*, 26-IV-1988), y cuyas propuestas teóricas, a pesar de la sucesiva y constante traducción de sus obras más fundamentales (aunque no de todas las más importantes), no han encontrado en nuestro

país el eco que han suscitado en la comunidad científica de otros países.[1]

El mismo Bourdieu ha reflexionado expresamente en su obra sobre el paso de la regla a las estrategias, de un análisis en términos de regla, que explica la práctica como ejecución, ya sea «de un orden o de un plan en el caso del juridismo ingenuo, que hace como si las prácticas fueran directamente deducibles de reglas jurídicas expresamente constituidas y legalmente sancionadas o de prescripciones consuetudinarias surgidas de sanciones morales o religiosas», ya sea «ejecución de un modelo inconsciente, en el caso del estructuralismo», a un análisis, como veremos a continuación, en términos de las estrategias que los agentes llevan a cabo en función de su capital específico y de acuerdo a la aplicación de los «principios profundamente interiorizados de un tradición particular» (habitus)[2]. Pero esa rebelión contra el «juridismo» en el análisis social no debería llevar a olvidar el papel que la regla juega en la determinación y

---

1 Y mucho menos en el campo socio-jurídico. Bourdieu no ha despertado mucho interés en nuestro país, al menos si tomamos como medida las escasas monografías y estudios específicos *sobre* la obra de este autor, y si tenemos en cuenta el esfuerzo que le han dedicado en otros ámbitos culturales (como el anglosajón), salvo algunas excepciones que parcial o totalmente se han dedicado a ello. Unas (las más) en el campo de la sociología de la educación (fundamentalmente el libro de J. J. SÁNCHEZ DE HORCAJO, *La cultura. Reproducción o cambio*, Madrid, CIS, 1979; y el más reciente de Miguel CANCIO, *La enseñanza reproductora y/o transformadora*, Santiago de Compostela, Coordenadas, 1988; también cabría citar aquí los estudios de Carlos LERENA), otras desde la metodología (las aportaciones de Jesús IBAÑEZ), también de la sociología de la religión (el capítulo VI del libro de Rafael DÍAZ-SALAZAR, *El capital simbólico*, Madrid, HOAC, 1988) y del lenguaje (Verónica MUÑOZ DARDÉ, "Bourdieu y su consideración social del lenguaje", en *Revista española de investigaciones sociológicas* Nº 37 (1987), pp. 41-55), y desde la filosofía del derecho (en el marco del constructivismo jurídico analizado por Jesús Ignacio MARTÍNEZ GARCÍA, *La imaginación jurídica*, Madrid, Debate, 1992). Tal vez habrá que esperar a la influencia que llegue indirectamente desde otros países para su recepción más allá de como una simple moda intelectual que nace de la lectura de las páginas de diarios como *El País* (donde Bourdieu ha publicado algunos artículos). Una bibliografía *sobre* Bourdieu bastante completa puede encontrarse en P. BOURDIEU y Loïc J. D. WACQUANT, *Réponses. Pour une anthropologie réfléxive*, Paris, Seuil, 1992, pp. 254-264. También allí puede encontrarse una referencia bastante completa de los trabajos de Bourdieu, pp. 245-253.

2 P. BOURDIEU, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987; citamos por la traducción española: *Cosas dichas*, trad. de Margarita Mizraji, Buenos Aires, Gedisa, 1988 pp. 67 y ss; ID, "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", en *Annales ESC* Nº 4-5 (1972), pp. 1105-1107.

el sentido de las prácticas, sino más bien a reconsiderar ese papel y las condiciones sociales para su eficacia. En este sentido, la alternativa sociológica propuesta por Bourdieu supone una importante llamada de atención a la reconsideración, desde un punto de vista socio-jurídico, del lugar que el derecho en cuanto sistema de reglas explícitas (o de preceptos) juega en la configuración de la estructura social y en la orientación de las prácticas sociales.

Como punto de partida deberíamos además tener en cuenta dos consideraciones. En primer lugar la importancia de los aspectos epistemológicos y metodológicos en la reflexión y el análisis científico de Bourdieu. Y, en segundo lugar, la conexión de esos aspectos con un esfuerzo por desvelar las relaciones ocultas de dominación que se establecen en la práctica. Como dice Verónica Muñoz Dardé, «el sentido de la ciencia social tal y como lo entiende Bourdieu es descubrir el orden social oculto tras el orden simbólico, traer a la conciencia social esta inhibida violencia simbólica que impone, al modo del confucionismo «que el soberano se comporte como soberano, el sujeto como sujeto, el padre como padre y el hijo como hijo», y, aún más, que cada uno no conciba otra «razón de ser» que la que le ha sido otorgada por la dinámica social»[3]. Teniendo en cuenta además que no hay diferencia entre uno y otro de los aspectos, ya que como el mismo Bourdieu señala, «las condiciones requeridas para que una práctica científica rigurosa pueda desarrollarse no son solamente epistemológicas: también deben ser tenidas en cuenta las condiciones sociales de la realización de las condiciones epistemológicas de una práctica científica»[4]. De forma que toda sociología, toda empresa verdaderamente sociológica es también, precisa ser, socioanálisis, es decir, análisis de las propias condiciones de posibilidad de la sociología y de la objetivación científica que se le supone. Creo que era Weber quien decía que si las ciencias sociales no sirven para resolver los problemas humanos, al menos sí que ayudan a plantearlos mejor. La sociología como instrumento de conocimiento es desde esa

---

3 V. Muñoz Dardé, "Bourdieu y su consideración social del lenguaje", *op. cit.*., p. 41.

4 P. Bourdieu, "La théorie", en *VH 101* Nº 2 (1970); citamos por la traducción española contenida en Aa.Vv., *La Teoría*, trad. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1971 , p. 18.

perspectiva, a la vez, instrumento de transformación. En esa concepción de la sociología como ciencia «en sí misma crítica» cuyo papel (como fin y como función) es más bien el de dar armas para conocer la realidad más allá de las puras evidencias que el de dar lecciones[5], en esa concepción, decimos, se sitúa y se inserta el esfuerzo de este autor por presentar una teoría de la práctica o una «ciencia del conocimiento práctico y, más generalmente, del habitus como mediación entre las estructuras objetivas y la praxis»[6]. «Habitus» que aquí trataremos de sintetizar y describir, aunque sea necesario otra precaución en este intento: la que surge al querer hablar de un método de la práctica sin una práctica del método. El mismo Bourdieu alude a la necesidad de verificar el método en la investigación[7]. O de otra forma lo dicen Mahar, Harker y Wilkes cuando señalan que cuando se describe el aparato conceptual para el estudio de la práctica de Bourdieu, hay que enfatizar la flexibilidad de unos conceptos que están pensados para ser verificados por el investigador en la propia investigación, más que para ser tomados como un conjunto de categorías dadas con las que conformarse[8].

1. Más allá de la libertad y la necesidad

Las propuestas teóricas de Bourdieu, y la virtualidad de su contribución a las ciencias sociales, nacen del intento de construir una teoría general de la práctica que trata de superar la alternativa entre objetivismo y subjetivismo, presentadas como perspectivas

5 *Ibidem*, p. 29. Cfr. también P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984, p. 95. Ello sitúa al sociológo en una posición ambivalente, dice él, entre el aguafiestas y el utópico. En otro lugar afirma que «El análisis de las estructuras mentales es un instrumento de liberación» (*Cosas dichas*, op. cit., p. 28). Sobre la relación entre las apariencias o evidencias y la realidad para el conocimiento sociológico, cfr. Miguel Beltrán, *La realidad social*, Madrid, Tecnos, 1991.

6 P. Bourdieu, "La théorie", *op. cit.*, p. 34.

7 P. Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1968; citamos por la traducción española: *El oficio de sociólogo*, trad. de Fernando Hugo Azcurra y José Sazbón, Madrid, Siglo XXI, 1989 (12ª ed.), p. 12.

8 Cheleen Mahar, Richard Harker, Chris Wilkes, "The Basic Theoretical Position", en R. Harker, Ch. Mahar y Ch. Wilkes, *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory*, London, MacMillan Press, 1990, p. 3.

irreconciliables en el conocimiento científico: «De todas las oposiciones que dividen artificialmente la ciencia social —dice Bourdieu—, la más fundamental y ruinosa es la que se establece entre el subjetivismo y el objetivismo. El hecho mismo de que esta división renazca sin cesar bajo formas apenas renovadas, bastaría para atestiguar que los modos de conocimiento que distingue le son igualmente indispensables a una ciencia del mundo social que no puede reducirse ni a una fenomenología social ni a una física social»[9]. Esa división entre objetivismo y subjetivismo se encuentra en la base de la formación intelectual de nuestro autor y domina el «campo intelectual» del estructuralismo francés, que es el contexto de Bourdieu. En muchas ocasiones Bourdieu reconoce explícitamente su formación por un lado fenomenológica y por otro lado estructuralista y la deuda con esta última tendencia[10]. Fenomenología y estructuralismo que podemos identificar en esa discusión sobre el subjetivismo y objetivismo como modos de conocimiento a los que Bourdieu presentará como alternativa el conocimiento *praxeológico*, que «tiene por objeto no solamente el sistema de relaciones objetivas que construye el modo de conocimiento objetivista, sino las relaciones dialécticas entre

---

9 P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980; citamos por la traducción española: *El sentido práctico*, trad. de A. Pazos, Madrid, Taurus, 1991, p. 47.

10 Por ejemplo, P. BOURDIEU, *Cosas dichas*, op. cit., pp. 17 ss. François DOSSE (*Histoire du structuralisme I. Le champ du signe*, Paris, La découverte, 1991) sitúa a Bourdieu en la línea de un «estructuralismo historizado o epistémico» (p. 14) pero con unos caracteres específicos que devienen precisamente de su perspectiva crítica respecto al propio estructuralismo después de una época de «estructuralista feliz» —en palabras del propio BOURDIEU, *El sentido práctico*, op. cit., p. 27— en los años sesenta. Esa especificidad viene representada por el «habitus»; cfr. F. DOSSE, *Histoire du structuralisme II. Le chant du cygne*, Paris, La découverte, 1992, pp. 90-102 y 378-391. Por su parte, Pierre ANSART, *Les sociologies contemporaines*, Paris, Seuil, 1990, califica a Bourdieu como «post-estructuralista», designando con ese término el «conjunto de trabajos que, sin necesariamente referirse de forma explícita al estructuralismo, se inscriben en el desarrollo de principios generales sistematizados anteriormente por los teóricos de esta escuela», de forma que el prefijo «post» se refiere a la aplicación de una epistemología estructuralista pero a través de una crítica positiva (p. 29). Para Ansart también es el concepto de habitus lo que justifica dicha terminología, al caracterizar la epistemología de Bourdieu, como reacción frente al mecanicismo estructuralista (p. 40). De todas formas todas estas calificaciones o etiquetas si tienen sentido es a efectos de una mejor comprensión de las propuestas de Bourdieu, pero recurriendo a un juego académico (*scolaire*), que es precisamente objeto de investigación y crítica por parte del propio Bourdieu.

esas estructuras objetivas y las disposiciones estructuradas en las cuales ellas se actualizan y que tienden a reproducirlas, es decir, *el doble proceso de interiorización de la exterioridad y de exteriorización de la interioridad*»[11]. Frase esta última que serviría para resumir toda la propuesta bourdieuniana.

Ni fenomenología social ni física social, ni libertad ni necesidad, la lógica de la práctica no puede entenderse si se reduce de un lado, al análisis de las estructuras objetivas como determinantes autónomas de los individuos, ni se entiende si se concibe por otro lado, el de la libertad, desde el sujeto como criterio de interpretación de dichas prácticas. Por eso, si algún rótulo hubiera que poner a las propuestas teóricas elaboradas de Bourdieu, sin que a él mismo le guste el juego de los rótulos, este sería el de un *estructuralismo genético o constructivista*, para el cual «el análisis de las estructuras objetivas —las de los diferentes campos— es inseparable del análisis de la génesis en el seno de los individuos biológicos de las estructuras mentales que son por una parte el producto de la incorporación de las estructuras sociales y del análisis de la génesis de estas estructuras sociales mismas: el espacio social, y los grupos que en él se distribuyen, son el producto de luchas históricas (en las cuales los agentes se comprometen en función de su posición en el espacio social y de las estructuras mentales a través de las cuales aprehenden ese espacio)»[12]. Con la llamada al estructuralismo se tiende a enfatizar las estructuras objetivas que orientan y coaccionan la práctica social; con su caracterización constructivista Bourdieu subraya «el lado subjetivo de su metodología, el que enfoca sobre la génesis social de las estructuras mentales»[13]. O dicho con sus mismas palabras, se trata de escapar «a la vez a la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar el agente, y a la filosofía de la estructura pero sin renunciar a tomar en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través de él»[14]. Para Bourdieu, por lo tanto, la lógica de la práctica se halla en *la relación entre la estructura y el agente*, que es en todo caso *una relación dialéctica*. Bourdieu

---

11 P. Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972, pp. 162 ss (el subrayado es nuestro).

12 P. Bourdieu, *Cosas dichas*, op. cit., p. 26.

13 R. Harker, Ch. Mahar, y Ch. Wilkes, *An Introduction to the Work...*, op. cit., p. 24.

14 P. Bourdieu y L. J. D. Wacquant, *Réponses*, op. cit., p. 97.

resume esa relación en la siguiente fórmula que explica la práctica social:

$$[(Habitus)(Capital)] + Campo = Práctica^{15}$$

Con todas las precauciones necesarias[16], esta fórmula puede servir como una manera sencilla de presentar y sintetizar esa relación entre los principales conceptos que entran *en juego* en la teoría de la práctica del sociólogo francés. Sobre todo porque en ella aparece perfectamente visible la relación entre esos «dos modos de existencia de lo social, el habitus y el campo, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa», cuya construcción permite, según Bourdieu, romper decisivamente con la visión ordinaria del mundo social que lo presenta como una relación ingenua entre el individuo y la sociedad, atendiendo a la vez a las «dos series causales parcialmente independientes que son de una parte las condiciones sociales de producción de los protagonistas o, más precisamente, de sus disposiciones duraderas, y de otra parte la lógica específica de cada uno de los campos de competencia en los que entran en juego esas disposiciones, campo artístico, campo político o campo intelectual, sin olvidar, por supuesto, las coacciones coyunturales o estructurales que pesan sobre esos espacios relativamente autónomos».[17]

2. La lógica del campo social

Si tomamos el *espacio social* como un «conjunto organizado o, mejor todavía, un sistema de posiciones sociales que se

15 P. BOURDIEU, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979; citamos por la traducción española: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, trad. de Mª Carmen Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus, 1988, p. 99.

16 La nota de precaución respecto a esta fórmula la ponen también R. HARKER, Ch. MAHAR y Ch. WILKES, *An Introduction...*, op. cit., p. 7, al decir que aunque sirva como una forma de presentar y sintetizar la relación entre los principales conceptos en juego, no debe tomarse ni usarse como «alguna suerte de solución deificada para el análisis» (p. 7). Una segunda precaución al tratar los conceptos de forma separada ha de hacer mención del carácter relativo de las definiciones de habitus, campo, capital... que no pueden definirse de forma aislada sino en el interior del sistema teórico que forman, de acuerdo a ese «pensar relacionalmente» en que consiste la apuesta teórica de este autor, rescatando así lo que considera esencial de la propuesta estructuralista.

17 P. BOURDIEU, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit, 1982, pp. 38-39.

definen las unas en relación a las otras»[18], podemos comprender el *campo social* como un «espacio social específico» en el que esas relaciones se definen de acuerdo a un tipo especial de poder o capital específico detentado por los agentes que entran en lucha o en competencia en ese espacio: «En términos analíticos —dice Bourdieu— un campo puede ser definido como una red, o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones». Esas posiciones de los agentes en el campo, como decimos, se definen históricamente de acuerdo a su «situación actual y potencial en la estructura de distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) cuya posesión condiciona el acceso a los provechos específicos que están en juego en el campo, y también por sus relaciones objetivas con otras posiciones (dominación, subordinación, homología...)». De forma que la especificidad de los diferentes campos (el campo literario, el artístico, el religioso, el de los establecimientos de enseñanza, el de los empresarios, el jurídico...) y su lógica o «reglas» de juego (con el riesgo que entraña utilizar este término de caer en un análisis social juridista o normativista que Bourdieu está tratando de evitar) vienen determinadas por esos recursos o especies de *capital*, ya sea capital económico, cultural, social, etc.[19]

Así el campo, todo campo, se asemeja a un mercado en el que se produce y se negocia un capital específico, pero advirtiendo

---

18 Alain ACCARDO, *Initiation à la sociologie*, Bordeaux, Le Mascaret, 1991, p. 14.

19 P. BOURDIEU y Loïc J. D. WACQUANT, *Réponses...*, op. cit., pp. 72-73. Notemos además que Bourdieu habla de la situación *actual* y *potencial* de los agentes en la estructura de distribución del campo, lo que implica no sólo un análisis sincrónico sino también diacrónico, es decir histórico, de dicha estructura de distribución. Bourdieu ha reflexionado expresamente sobre la noción de campo en relación a la tradiciones científicas en que dicha noción puede entroncar, como la «field theory» de Kurt Lewin, o los conceptos de aparato y sistema de Althusser y Luhmann, respectivamente (*Réponses*, op. cit., pp. 78 y ss; cfr. también P. BOURDIEU, *Questions de sociologie*, op. cit., pp. 136-137). Con todo, es claro que el campo como concepto central en la teoría bourdieuniana de la práctica bien puede enmarcarse, con su propia originalidad, dentro del análisis sistémico a que condujo la revisión de los análisis estructuralista y funcionalista, no tanto —como dice Sánchez de Horcajo— como una teoría (de sistemas), sino como «un modelo de análisis dentro del cual los sistemas son considerados como una creación del investigador para el análisis de la realidad social» (cfr. J. J. SÁNCHEZ DE HORCAJO, *La cultura...*, op. cit., pp. 53-54). De hecho, el paralelismo entre el campo social de Bourdieu y el sistema social luhmanniano es inevitable.

del error de una interpretación economicista que identifica capital con recursos económicos únicamente, que son una variable más, y muy importante, pero no comprenden todas las dimensiones de la realidad social[20]. El mismo Bourdieu, por su parte, recurre a la metáfora del juego para ofrecer una imagen de qué es lo que se entiende por campo. Eso le permite además «jugar» con las palabras (valga la redundancia) para dar mayor entidad semántica a su propuesta teórica (jeu, enjeu, coup...), lo que dificulta la traducción literal de sus palabras: «Es en cada momento el estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores lo que define la estructura del campo: podemos imaginar que cada jugador tiene delante montones de fichas de diferentes colores, correspondientes a las diferentes especies de capital que él detenta, de forma que su *fuerza relativa en el juego*, su *posición* en el espacio de juego, y también sus *estrategias en el juego* (...) dependen a la vez del volumen global de sus fichas y de la estructura de los montones de fichas, del volumen global de la estructura de su capital»[21]. De manera que el resultado de las relaciones y las luchas que se establecen en el campo, y de las diferentes *estrategias* que llevan a cabo los agentes, están en función de esos diferentes capitales. Un empresario puede poseer mucho capital económico y poco capital cultural y al revés en el caso de un profesor o un intelectual, en función de lo cual ocuparán posiciones en diferentes campos (económico y cultural en este caso).

Por poner un ejemplo: entre los diferentes campos a los que ha dedicado Bourdieu sus investigaciones, encontramos algunas reflexiones sobre el campo jurídico. Bourdieu define dicho campo

---

20 A. Accardo, *Initiation à la sociologie*, op. cit., p. 35. Bourdieu también se refiere a la reconsideración, desde la teoría del campo del «*economical mode of thinking*»: «La teoría general de la economía de los campos hace posible describir y definir la forma específica tomada por los mecanismos y conceptos más generales como capital, inversión, interés, dentro de cada campo, y ello le permite a uno eludir toda suerte de reduccionismo, comenzando con el economicismo, que reconoce como valioso sólo el interés material y la búsqueda por maximizar el provecho monetario» (cfr. P. Bourdieu, "The genesis of the concepts of habitus and field", en *Sociocriticism. Theories and Perspectives*, II, Nº 2/1985, p. 20).

21 P. Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Réponses*, op. cit., pp. 74-75. Sobre la noción de capital, vid. P. Bourdieu, "The Forms of Capital", en John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, London, Greenwood Press, 1986, pp. 241-258.

como el lugar de la competencia (concurrencia) por el monopolio del derecho a decir lo que es derecho: «es decir, la buena distribución (*nomos*) o el buen orden, en la cual se enfrentan agentes investidos de una competencia inseparablemente social y técnica que consiste en lo esencial en la capacidad socialmente reconocida de interpretar (de manera más o menos libre o autorizada) un corpus de textos que consagran la visión legítima, recta [*droite*], del mundo social»[22]. Esa capacidad social y técnica para decir el derecho es por lo tanto, en primer lugar, una condición o requisito de entrada en el campo jurídico (en el juego): a través del título de Licenciado en Derecho, por ejemplo; o a través del reconocimiento oficial para ejercer determinada profesión jurídica. Y, en segundo lugar, funciona como jugada, apuesta o capacidad de apuesta (enjeux) dentro del propio campo (del juego), de manera que en función de la cantidad de capital simbólico que puede acumular un agente (de derecho a decir lo que es el derecho) ocupará una u otra posición dentro del campo (del juego): así un jurista más o menos reconocido, un magistrado de uno u otro tribunal, etc. Se trata de un capital jurídico.

Los diversos campos de la actividad humana, en cuanto microcosmos sociales, son fruto de un proceso histórico de diferenciación de acuerdo a los tipos particulares de legitimidad (y de poder), lo que da a cada campo una autonomía relativa respecto a los demás. Esa autonomía es la que permite a su vez la «*autonomización metodológica* que practica el método estructural al *tratar* [por ejemplo] el campo intelectual *como* un sistema regido por sus propias leyes» (los mismos subrayados de Bourdieu dan idea del énfasis que se quiere hacer sobre el carácter *relativo* de esa autonomía y el carácter *relacional* de su metodología)[23]. Un doble proceso de *diferenciación axiomática* y de diferencia-

---

22 P. Bourdieu, "La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique", en *Actes de la recherche en sciences sociales* Nº 64 (1986), p. 4.

23 P. Bourdieu, "Champ intellectuel et projet créateur", en *Les temps modernes* Nº 246 (1966), cfr. la traducción española: "Campo intelectual y proyecto creador", en Aa.Vv., *Problemas del Estructuralismo*, trad. de Julieta Campos, Gustavo Esteve y Alberto de Ezcurdia, México, Siglo XXI, 1969, p. 136. Bourdieu, que ha dedicado especial atención en toda su obra al análisis del campo intelectual, muestra en ese texto el proceso de diferenciación de dicho campo, cuya lógica específica, la de la competencia o concurrencia por la legitimidad cultural, hace que el campo se vaya diferenciando y «complejizando», adquiriendo así su autonomía relativa dentro del sistema.

ción y *división del trabajo social* según el cual la configuración de un cuerpo de especialistas legitimados para operar con un determinado capital viene dado por la especificación de ese mismo capital como objeto de competencia entre los agentes interesados. Así, «la axiomática específica de cada campo es la forma transformada (conforme a las leyes específicas del campo) de los principios fundamentales de la división del trabajo (por ejemplo, el sistema de enclasamiento universitario que moviliza bajo una forma irreconocible las divisiones objetivas de la estructura social y especialmente la división del trabajo —teoría y práctica— que convierte las propiedades sociales en propiedades naturales)»[24].

Entre los diversos campos que conforman el sistema social, es importante reseñar lo que Bourdieu llama *el campo del poder*, por las relaciones que los diversos campos sociales mantienen con él y/o *en* él. El campo del poder es un «campo de fuerzas definido en su estructura por el estado de la relación de fuerza entre las formas de poder, o las diferentes especies de capital»[25]. Se trata de aquel campo donde se enfrentan los detentadores de diferentes poderes o especies de capital que luchan por imponer el «principio de dominación dominante» o el «principio legítimo de dominación», intentando hacer valer su capital (su poder) como el capital dominante en el conjunto de los campos sociales.

Añadamos además que una de las propiedades de los campos según el análisis de Bourdieu es que en la lucha de los agentes en él comprometidos o implicados queda disimulada «la colusión objetiva respecto a los principios del juego», esto es, la confabulación entre quienes allí juegan para jugar de esa mane-

---

24 P. BOURDIEU, "Sur le pouvoir symbolique", en *Annales ESC* Nº 3 (1977), p. 410.

25 P. BOURDIEU, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 1989, p. 375. En otro lugar lo define como «el espacio de las relaciones de fuerza entre los agentes o instituciones que tienen en común poseer el capital necesario para ocupar posiciones dominantes en los diferentes campos (económico y cultural sobre todo). Es el lugar de luchas entre detentadores de poder (o de especies de capital) diferentes que, como las luchas simbólicas entre los artistas y los burgueses del siglo XIX tienen por objeto la transformación o la conservación del valor relativo de las diferentes especies de capital, valor que a su vez determina, en cada momento, las fuerzas susceptibles de ser empeñadas en esas luchas»; cfr. P. BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, p. 300.

ra, ya que «si uno comienza a preguntarse si el juego vale lo que en él se apuesta, es el fin del juego». Lo cual quiere decir que la concurrencia y la dinámica del campo «tiende continuamente a producir y reproducir ese juego y lo que en él se ventila originando constantemente, primero entre los directamente comprometidos, pero no solamente entre ellos, la adhesión práctica al valor del juego y de sus apuestas que define el reconocimiento de la legitimidad»[26]. Es decir, existe (y es necesaria para el funcionamiento del campo), una adhesión, una creencia o ilusión (*illusio*), un interés en el juego que a su vez es producido en y por la participación en el mismo juego.

De acuerdo a la caracterización de la noción de campo social, un análisis en esos términos implica, para Bourdieu, tres momentos relacionados entre sí y que describe de la siguiente manera: Primero, es preciso analizar la posición del campo social en cuestión en relación al campo del poder; en segundo lugar, es necesario «establecer la estructura objetiva de relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones que están en concurrencia en ese campo»; y, por último, se trata de «analizar los habitus de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que han adquirido a través de la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas y que encuentran en una trayectoria definida en el interior del campo considerado una ocasión más o menos favorable de actualizarse».[27]

3. El habitus, o la necesidad hecha virtud

Habitus es un término latino muy usado por los filósofos y especialmente los escolásticos, comúnmente traducido por hábito, pero con la desventaja de que el vocablo hábito no posee el

---

26 Cfr. P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982; cfr. la traducción española: *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 1985, p. 32.

27 P. Bourdieu y L. J. D. Wacquant, *Réponses*, op. cit., . 80. Entre las críticas al modelo de espacio social de Bourdieu, merece la pena aludir aquí simplemente a la que plantea Richard Jenkins cuando propone el problema ontológico y de definición respecto a los campos: ¿existen en la conciencia social de aquellos actores que habitan el espacio en cuestión o son simplemente construcciones analíticas? (R. Jenkins, *Pierre Bourdieu*, London, Routledege, 1992, p. 89).

carácter técnico de habitus y puede inducir a otros significados distintos del pretendido. A nuestro parecer, hábito ofrece además una carga semántica menor al perder toda la trayectoria filosófica que encierra el término latino, y parece significar simplemente costumbre o disposición. Ferrater Mora traduce habitus por «disposición o manera de ser en general». Lo cierto es que el término se las trae a la hora de hacer una historia del mismo que permita despertar los matices que sugiere[28]. Sintetizando, podemos hablar de tres significados principalmente: como *condición* (que se tiene), como *disposición* (que se posee) y como *cualidad* (en que se está, frente a la accidentalidad de la disposición). Este último matiz es propio de la escolástica, en cuyo lenguaje reside quizás la mayor tradición de este término con el que se designa un estado o apariencia habitual.

Es por eso difícil sintetizar y expresar en unas pocas páginas la pluralidad de matices (y de intenciones) que están contenidas en la noción de habitus, que puede considerarse como una palabra clave y eje interpretativo de *toda* la obra de Bourdieu. Además de que se trata de una noción teórica dinámica, construida *en* y *para* la práctica y por lo tanto desde el propio dinamismo de la práctica de la investigación. Bourdieu utilizará desde muy pronto dicha noción en su análisis de las prácticas sociales (a partir de 1967[29]), ya que ella le permitía romper con el paradigma estructuralista y su filosofía de la acción o del inconsciente sin caer a su vez «en la vieja filosofía del sujeto o la conciencia», y subrayando la capacidad «creativa», activa e inventiva del habitus y el agente[30]. En 1972, en el *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ya definía o caracterizaba los habitus así: «las estructuras que son constitutivas de un tipo particular de entorno (v.g. las condiciones materiales de existencia de un tipo particular de una condición de clase) y que pueden ser asidas empíricamente bajo la forma de regularidades asociadas a un entorno socialmente estructurado, producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas, estructuras estructurantes predispuestas a funcionar como

---

28 Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965 (5ª ed.).

29 A propósito de la obra de Erwin Panowsky, *Architecture gothique et Pensée scolastique*, trad. francesa y "Postface" de P. Bourdieu, Paris, Minuit, 1967, pp. 137-167.

30 P. Bourdieu, "The genesis of the concepts...", *op. cit.*, p. 13.

estructuras estructuradas, es decir, en tanto que principio de generación y de estructuración de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser en nada el producto de obediencia a reglas, objetivamente adaptadas a su finalidad sin suponer la mirada consciente de los fines y la maestría expresa de las operaciones necesarias para alcanzarlas y, siendo todo eso, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un jefe de orquesta»[31]. El habitus, los diferentes habitus, son por lo tanto el sistema de disposiciones que es a su vez producto de la práctica y principio, esquema o matriz generadora de prácticas, de las percepciones, apreciaciones y acciones de los agentes. Un principio que impone un orden a la acción, *principium importans ordinem ad actum*, que decía la escolástica.

Hablar de disposición también es ambiguo porque puede referirse a una capacidad, una actitud o a un estado o disposición. Y es esa ambigüedad lo que hace que el término le parezca a Bourdieu suficientemente o particularmente apropiado para expresar lo que reviste el concepto de habitus, ya que cuando utilizamos el término «disposición» expresamos «*el resultado de una acción organizadora* que presenta además un sentido muy próximo a palabras tales como estructura; designa por otra parte *una manera de ser, un estado habitual* (en particular del cuerpo), y, en particular, *una predisposición, una tendencia, una propensión o una inclinación*»[32]. Esa pluralidad de significados es lo que quiere sugerir Bourdieu al hablar de habitus como sistema de disposiciones, incluyendo un amplio espectro de factores cognitivos y afectivos —«thinking *and* feeling», al decir de Jenkins— y no sólo actitudes puntuales, que se fraguan en los procesos de socialización y aprendizaje, de experiencia, de vida, de los individuos; son el producto de las estructuras del entorno físico y afectivo, de la familia y la escuela, de las condiciones materiales de existencia y de clase (*estructuras estructuradas*), y a su vez son el principio que organiza todas las apreciaciones y actuaciones de los agentes que contribuyen a formar el entorno, de manera que condicionan, determinan u orientan las prácticas de

31 P. Bourdieu, *Esquisse...*, op. cit., p. 175.
32 *Ibidem.*, p. 247, nota 28.

los agentes de acuerdo a ese esquema (*estructuras estructurantes*).

Pero no debemos confundir el habitus de Bourdieu con lo que otros llamarían el *inconsciente* (por más que, está claro, el habitus se adquiere más «inconscientemente» que otra cosa, a través del hábito y la repetición). Precisamente con dicha noción se trata de eludir el mecanicismo propio de la de inconsciente, y los vacíos que ésta deja en el análisis social, obligando a explicar las prácticas de los agentes desde la dicotomía entre el cálculo racional y la espontaneidad (frente a lo cual Bourdieu propone, como hemos visto, la noción de estrategia, que depende, entre otras cosas, de la posición en el campo, del volumen del capital y de las *disposiciones* del agente). No es lo mismo habitus que inconsciente porque, en primer lugar, no todo lo inconsciente, espontáneo o al margen del cálculo racional es habitus; y, en segundo lugar en el habitus no todo es espontaneidad o automatismo. El habitus es matriz de la práctica pero, también Bourdieu se encarga de avisarnos, no se puede hacer de ello el principio exclusivo de toda práctica: «si es verdad que las prácticas producidas por los habitus, las maneras de andar, de hablar, de comer, los gustos y las repugnancias, etc., presentan todas las propiedades de las conductas instintivas, y en particular el automatismo, queda una forma de consciencia parcial, lagunosa, discontinua, que acompaña siempre las prácticas»[33]. Es decir, un margen de indeterminación o de imprevisibilidad (¿quizás de libertad?), según las situaciones, los campos y los habitus, que no permite leer la práctica en términos de cálculo racional absoluto.

Hablamos de maneras de andar y de hablar, de hacer y de ser, gustos y repugnancias... La manera, en cuanto disposición corporal e incorporada, hecha cuerpo, es quizás la mejor definición del habitus, que se concibe en Bourdieu como lo cultural hecho natural, la *necesidad hecha virtud*, un tener transformado en ser. El cuerpo funciona como estructura mnemotécnica que retiene y reproduce la estructura socializada y aprehendida. En este aprensión de la realidad social a través de lo personal y corporal reside además una apuesta epistemológica que tiene mucho que ver con la formación fenomenológica del sociólogo francés y con su esfuerzo por superar las lagunas de la investigación antropológica

33 *Ibidem.*, p. 200.

en que se forma. Es la aprensión de la estructura social a través de la realidad *sensible y sensitiva* que se manifiesta en las taxonomías prácticas que constituyen el núcleo generador del habitus y que se enraízan en el cuerpo: alto y bajo, frío y caliente, masculino y femenino... Dichas taxonomías constituyen el esquema de percepción y de construcción de la realidad social y se descubren a su vez como categorías para el análisis social. Por eso el habitus no es un concepto abstracto sino que es parte de la conducta del individuo, traducida tanto en maneras corporales como en actitudes o apreciaciones morales. Tanto *hexis* como *ethos* son habitus o, mejor dicho, forman parte del habitus: «hexis es el mito realizado, *incorporado*, hecho disposición permanente, manera duradera de portarse, de hablar, de andar y, por ello, de *sentir* y de *pensar*»[34], y el ethos es la ética incorporada o, como dice Accardo, el «conjunto de disposiciones morales que forman parte del habitus»[35].

Pero haríamos mal si según lo ya expuesto concibiéramos el habitus en un sentido puramente individual. También se trata de un fenómeno colectivo, social. Hablar de habitus es —dice Bourdieu— hablar de lo individual y personal como colectivo o social: «El habitus es una subjetividad socializada», es historia incorporada. De ahí que el objeto de la ciencia social no sea el individuo en sí mismo, ni los grupos como meras sumas o agregados de individuos, sino «la relación entre dos realizaciones de la acción histórica. Es decir, la doble relación oscura entre los habitus (...) que resultan de la institución de lo social en los cuerpos (o en los individuos biológicos), y los campos, sistemas de relaciones objetivas que son producto de la institución de lo social en las cosas».[36]

Por otro lado, en la primera definición que hemos presentado de habitus, decíamos que se trataba de disposiciones *duraderas*, y que las prácticas se producen en el encuentro entre el habitus, por un lado, y las determinaciones, demandas y oportunidades del campo social en que el actor se mueve (y en el que el habitus es apropiado), por otro lado. Una lectura muy básica de dicho

---

34 *Ibidem.*, p. 193.

35 A. ACCARDO, *Initiation à la sociologie*, op. cit., p.. 87; cfr. también P. BOURDIEU, *Questions de sociologie*, op. cit., p. 133, donde dice que el ethos es la ética incorporada de la misma manera que el gusto es la estética incorporada.

36 P. BOURDIEU y L. J. D. WACQUANT, *Réponses*, op. cit., pp. 101-102.

encuentro entendería que se establece una suerte de círculo vicioso entre esas dos realizaciones de la historia, que no daría margen de cambio alguno en la génesis de las prácticas, ya que ese encuentro entre campo y habitus no contribuiría sino a reproducir el mundo cultural y social que a su vez lo produce y, por tanto, a perpetuar el *status quo* a través de la exteriorización de las pautas y valores interiorizadas o incorporadas. Si existe una relación dialéctica y recíproca entre las condiciones objetivas y las disposiciones subjetivas, ¿qué posibilidad de cambio existe? ¿dónde queda la innovación y la acción en la práctica?[37]. Es decir, nos preguntaríamos por la dosis que existe de determinismo en los habitus que, sin embargo está lejos de las intenciones y reflexiones del autor, que responde diciendo, en primer lugar, que *el habitus es duradero pero no inmutable*: «Siendo el producto de la historia, es un sistema de disposiciones abierto, que es continuamente enfrentado a experiencias nuevas y por lo tanto continuamente afectado por ellas». Pero además añade, en segundo lugar, que el habitus funciona *en relación al campo social* y produce o genera prácticas diferentes según lo que acontece en el campo: «el habitus se revela solamente (...) *en la relación* con una situación determinada (...) y según los estímulos y la estructura del campo, el mismo habitus puede engendrar prácticas diferentes, e igualmente opuestas», de forma que a situaciones y campos distintos, reacciones diferentes. En tercer lugar, dice, es precisamente la vigilancia que ofrece el análisis reflexivo sobre esa inclinación del habitus difícil de controlar, lo que permite llevar a cabo un trabajo que ayude a modificar nuestra percepción de las situaciones y nuestra reacción ante las mismas.[38]

---

37 R. JENKINS, *Pierre Bourdieu*, op. cit., pp. 81-82, plantea en este punto si la teoría del habitus no será más que una forma más o menos sofisticada de funcionalismo.

38 P. BOURDIEU y L. J. D. WACQUANT, *Réponses*, op. cit., pp. 108-111. En numerosas ocasiones, Bourdieu responde a las acusaciones de determinismo insistiendo (con más o menos optimismo, podríamos decir) sobre el carácter o la capacidad crítica y liberadora de la ciencia social en cuanto «ciencia de lo oculto», al poner al descubierto los mecanismos que gobiernan, orientan o condicionan la vida social y que de otro modo son naturalizados como leyes, que son reconocidas como tales precisamente por ser desconocidas. Desde su punto de vista, descubrir la necesidad es el paso verdadero para encontrar la libertad: «una ley ignorada es una naturaleza, un destino (...); una ley conocida aparece como la posibilidad de una

Por tanto, según Bourdieu, las conductas generadas por el habitus no tienen «la hermosa regularidad de las conductas deducidas de un principio legislativo: *el habitus tiene parte ligada con lo impreciso y con lo vago*», con la «espontaneidad que afirma en la confrontación improvisada con situaciones sin cesar renovadas, obedece a una *lógica práctica*, la de lo impreciso, del más o menos, que define la relación ordinaria con el mundo». Y en esa virtualidad de la apertura y la indeterminación del habitus reside además su, por decirlo de alguna manera, defecto: la imposibilidad de remitirse a él en aquellas situaciones que precisan una certeza, una determinación más constante, en situaciones críticas y peligrosas, en las que es preciso recurrir a *la norma*, a la regla, a la *codificación* en cuanto *formalización* de los esquemas prácticos del habitus: «Cuanto más grande sea la situación de violencia en estado potencial, cuanto más necesario sea *imponer formas*, más la conducta libremente confiada a las improvisaciones del habitus cederá el lugar a la conducta expresamente reglada por un *ritual* metódicamente instituido, hasta codificado».[39]

4. La regla en la práctica: lo normal y la norma

A la vista de la teoría de la práctica de Bourdieu, presentada a grandes rasgos, ¿qué papel juega entonces la regla entendida generalmente y no sólo en tanto norma jurídica, tanto en la génesis como en la orientación de dicha práctica?. Si éstas son el resultado de ese doble encuentro entre el sistema de disposiciones de los habitus, y la estructura de distribución del capital de los diferentes campos (y de éstos entre sí), ¿qué lugar ocupan las normas o los diferentes sistemas de normas?. Porque lo cierto es que ello obliga a repensar la eficacia y las funciones de dichos sistemas normativos en esa génesis.

---

libertad». Desde esa perspectiva, Bourdieu critica abiertamente concebir el análisis científico en términos de «leyes sociales» ya que de hecho, dice, «la ley social es una ley histórica, que se perpetua durante tanto tiempo como se le deja jugar, es decir durante el tiempo en que aquellos a los que sirve (a veces en su ignorancia) están en capacidad de perpetuar las condiciones de su eficacia.» (P. BOURDIEU, *Questions de sociologie*, op. cit., p. 45).

39 P. BOURDIEU, *Cosas dichas*, op. cit., pp. 84-85.

Cuando nos acercamos al estudio de los diferentes sistemas normativos (el derecho, la moral, la religión en sus dimensiones normativas, los usos sociales...) partimos habitualmente del hecho de que nuestras conductas y formas de proceder en las diferentes actividades humanas se encuentran condicionadas y orientadas por distintos tipos de «normas» (según los distintos sistemas que se imponen)[40]. Así, «normalmente» llevamos a cabo conductas como vestirnos de una u otra manera según lo requieran las ocasiones, saludamos a vecinos y conocidos, respetamos (en mayor o menor medida) las señales de tráfico, conducimos por la derecha, etc. Los ejemplos podrían multiplicarse e ir haciéndose más complejos, buscando cuál es la forma «normal» y normativa de proceder para tratar de buscar el sentido que guía nuestras prácticas (cómo razona y dicta sentencia un juez, cómo asimilan los alumnos los conocimientos que se les ofrecen, cuáles y cómo les son ofrecidos...). Ese carácter normal (decimos que lo hacemos «normalmente») puede tener sin embargo dos sentidos desde el punto de vista que estamos recogiendo. En primer lugar, «normalmente» significa que lo hacemos habitualmente, que se trata de comportamientos típicos (no necesariamente tipificados), que existe una repetición, incluso mecánica, en esos actos que constituyen la práctica. Ello nos ofrece una regularidad, incluso estadística, que nos permite asir la realidad social, tomarla como una realidad observable y aprehensible. Pero además, en segundo lugar, decimos que lo hacemos «normalmente» y con ello queremos decir que es lo normal, es decir, que lo hacemos porque en cierto modo, consciente o inconscientemente estamos obligados a ello, ya sea por «sentido común», o porque todo el mundo lo hace así, o porque es lo más útil, etc. Desde esa perspectiva podríamos decir que: a) *lo normal es la norma* —y lo normal se hace norma—, es decir, que ese «sentido común», la orientación o dirección común, es el sentido dominante, la dirección u orientación que se impone normativamente con la consiguiente universalización, al generalizarse (en norma) lo particular (lo normal); y b), *la norma es lo normal* —o la norma se hace normal—, por cuanto produce un

40 Cfr. Manuel Calvo García, *Teoría del Derecho*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 21 y ss.

efecto de patologización de las conductas que no se ajustan a ella, considerándolas extrañas, desviadas, «anormales».[41]

Este esquema básico, sin embargo, puede despistarnos o llevarnos a los errores que Bourdieu trata de evitar si identificamos simplemente como equivalente lo que en realidad es *una relación dialéctica* (la norma y lo normal, lo prescriptivo y los descriptivo) y si no incluimos en él la consideración del habitus que entendíamos como «principio de generación y de estructuración de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser en nada el producto de obediencia a las reglas». Porque de lo que Bourdieu está tratando de escapar —y para ello recurre a la teoría del habitus— es del juridicismo ínsito a un tipo de análisis social que consiste en «pasar de la *regularidad*, es decir, de lo que se produce con cierta frecuencia estadísticamente mensurable, y de la fórmula que permite explicarlo, al *reglamento* conscientemente revelado y conscientemente respetado o a la *regulación inconsciente* de una misteriosa mecánica cerebral o social, tales son las dos maneras más comunes de deslizarse del modelo de la realidad a la realidad del modelo.»[42]

Apoyándose en la fórmula weberiana según la cual «los agentes sociales obedecen a la regla cuando el interés en obedecerla la coloca por encima del interés en desobedecerla», Bourdieu señala que la regla no es automáticamente eficaz por sí sola, y que es preciso preguntarse en qué condiciones una regla puede actuar. La noción de habitus surge entonces para «recordar que al lado de la norma expresa y explícita o del cálculo racional, hay otros principios generadores de las prácticas», y no sólo, aunque sobre todo, en las sociedades donde hay pocas

---

41 Es decir, nos referimos, de un lado, a la capacidad normalizadora o naturalizadora de la norma (que veremos como parte de esa eficacia o fuerza simbólica del derecho), y de otra a la dimensión normativista de la normalidad; cfr. Danièle LOSCHAK, "Droit, normalité et normalisation", en Jacques CHEVALLIER (ET AL.), *Le droit en procès*, Paris, PUF, 1983, pp. 51-77.

42 P. BOURDIEU, *El sentido práctico*, op. cit., p. 70. Desde un punto de vista metodológico y epistemológico este es un punto fundamental en la crítica de este autor al modelo estructuralista por su falta de poder de predicción. En sus investigaciones etnológicas sobre la sociedad argelina Bourdieu descubre que el material estadístico no coincidía con el tipo de matrimonio supuestamente predominante, es decir, que lo «normal» estadísticamente hablando no coincidía con lo «normal» normativamente entendido.

cosas codificadas, sino en todas las sociedades[43]. ¿Cuál es entonces, como decíamos, la relación entre el habitus y la regla en Bourdieu? ¿Y qué papel juega la regla explícita, sea la jurídica, en la génesis de la práctica desde el punto de vista de la teoría del habitus?.

El sociólogo francés parte del esquema weberiano entre orden jurídico, convención y costumbre. Max Weber distingue conceptualmente la relación, que sociológicamente se produce de forma naturalmente continua, entre *costumbre* —un modo de actuar puramente habitual—, *convención* —que incluye la concepción de una obligatoriedad pero no de una coacción física o psíquica sino por la mera aprobación o desaprobación— y *derecho* —distinguiendo a su vez entre derecho consuetudinario, que no debe confundirse con la convención, y derecho estatuido; el derecho incluye ya la posibilidad de una coacción física o psíquica—[44]. Partiendo de dicho esquema, Bourdieu afirma que la regla (ya sea jurídica o de costumbre) opera como un «*principio*

---

43 P. BOURDIEU, *Cosas dichas*, op. cit., p. 83. Los primeros análisis de sociología y antropología jurídica de este autor son los relativos a la sociedad argelina, donde Bourdieu se encuentra con una realidad en la que la norma explícita (la ley, diríamos) no juega un papel muy fuerte (cfr. por ejemplo P. BOURDIEU, *Sociologie de l'Algèrie*, Paris, PUF, 1958). A ellos habría que añadir los que realiza un poco más tarde sobre la soltería y el campesinado en el Béarn, su región de origen, cuando descubre la pervivencia de un derecho consuetudinario no sólo al margen sino enfrentado al derecho codificado napoleónico (cfr. P. BOURDIEU, "Célibat et condition paysanne", en *Études rurales* Nº 5-6/1962, pp. 110 y ss). Esa doble experiencia en la investigación determina de forma fundamental, a nuestro entender, el papel que la regla y la norma jurídica van a jugar en la teoría de la práctica del autor francés.

44 P. BOURDIEU, *Esquisse...*, op. cit., p. 256, nota 70. Max WEBER, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1987, pp. 258ss. Dice Weber: «la observancia de lo que de hecho se «acostumbra» es un elemento tan fuerte de toda acción y, por consiguiente, también de toda acción comunitaria, que cuando la coacción jurídica (invocando por ejemplo lo que es «usual») hace de una «costumbre» una «obligación jurídica», no añade casi nada a su eficacia y cuando va contra ella, a menudo con el intento de influir el actuar efectivo, fracasa.» Y más adelante añade: «La conducta del «hombre primitivo» hacia fuera, en especial con sus semejantes, no muestra una «regularidad»» efectiva porque una «regla» u «orden» valga como «obligatorio», sino al revés: a la regularidad condicionada orgánicamente, que nosotros habremos de captar en su realidad psicofísica, se añade la concepción del «orden natural».» Del orden de lo normal, podríamos añadir. Tengamos además en cuenta que ese «hombre primitivo» podemos comprenderlo en una perspectiva sincrónica: el hombre en cuanto movido, obediente o regido por costumbre o convención.

secundario de determinación de las prácticas» que no interviene más que sustitutivamente, en defecto del principio primario que es el interés subjetivo u objetivo. Interés que se define «en la relación entre el habitus como sistema de estructuras cognitivas y motivadoras y la situación (o el objeto)»[45]. Es más la regla codificada, desde la experiencia etnológica de Bourdieu en la sociedad de Kabilia, «tiene por principio no principios explícitos, objetivados, por lo tanto ellos mismos codificados, sino esquemas prácticos»[46]. La codificación tiene en este sentido una relación de continuidad con el habitus al «traducir» en forma simbólica lo que existe en forma de habitus, sobre todo, como decíamos antes, cuando es precisa (dada una situación de violencia, o de imprevisibilidad) una «certeza» que proporciona la lógica de objetivación que la codificación (y sobre todo la jurídica) supone.[47]

Por eso, el análisis del sentido de las prácticas en términos de habitus no significa que la regla explícita, como la regla jurídica, carezca de efectos propios: «la justa reacción contra el juridicismo, que conduce a restituir en su lugar, en la explicación de las prácticas, a las disposiciones constitutivas del habitus, no implica de ningún modo que se ponga entre paréntesis el efecto propio de la regla explícitamente enunciada, sobre todo cuando, como la regla jurídica, está asociada a sanciones. Y a la inversa, si no hay duda que el derecho ejerce una eficacia específica, imputable sobre todo al trabajo de *codificación*, de puesta en forma y en fórmula, de neutralización y de sistematización, que realizan, según las leyes propias de su universo, los profesionales del trabajo simbólico, sin embargo esa eficacia, que se define por oposición a la inaplicación pura y simple o a la aplicación fundada sobre la coacción pura, se ejerce sólo en la medida en que el

45 P. BOURDIEU, *Esquisse...*, op. cit., p. 206.

46 P. BOURDIEU, *Cosas dichas*, op. cit., p. 84.

47 Por ejemplo, así sucede en el caso de la lengua: «en ausencia de una objetivación en la escritura y, sobre todo, de la codificación jurídica correlativa a la constitución de una lengua oficial, las «lenguas» sólo existen en estado práctico, es decir, en forma de habitus» (cfr. P. BOURDIEU, *¿Qué significa hablar?...*, p. 20). Sin duda en el análisis de Bourdieu laten las ideas de Wittgenstein que permiten también distinguir entre normas y reglas, y como punto de partida la misma idea de que seguir una regla es en sí misma una práctica (cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Ed. Crítica, 1988).

derecho es socialmente reconocido y encuentra un acuerdo, incluso tácito y parcial, porque responde, al menos en apariencia, a necesidades e intereses reales»[48]. Hay por lo tanto, una eficacia propia de la norma, que reside sobre todo en su capacidad o fuerza en cuanto forma simbólica: en la *vis formae*, que dirá Bourdieu, constituyéndola en elemento esencial del análisis del derecho en cuanto sistema normativo y sistema simbólico.

La codificación en cuanto hace posible la instauración de una normatividad, de una gramática, conlleva unos efectos específicos que suponen el cambio de estatuto ontológico o cambio de naturaleza que se produce al pasar de esquemas dominados en estado práctico a un código. Codificar es formalizar, poner en forma y poner formas —«mettre en forme et mettre des formes»— y «hay una virtud propia de la forma» que es la que da su fuerza propia a la regla, a la norma[49]. Entre los diversos efectos que se dan podemos distinguir precisamente el de la normalización que hablábamos anteriormente. Pero además, para Bourdieu la formalización que supone la instauración de un código provoca un doble efecto de oficialización y de imposición simbólica que es preciso tener en cuenta.

Los efectos ligados a la oficialización y homologación tienen que ver con el uso de la escritura. A diferencia del poeta, que no puede objetivarse porque le falta lo escrito, porque en realidad es poema y «no sabe lo que hace porque forma cuerpo con lo que hace», el escrito queda, permite una *objetivación*, ofrece la posibilidad de volver sobre ello. El habitus permite un margen de invención que la fórmula suprime o recorta. Esa objetivación es a la vez *oficialización* en el sentido de que se hace público, conocido de todos y proclamable frente a todos, y *homologación*, que permite asociar el mismo sentido, identificar las mismas cosas cuando se dicen las mismas palabras, cuando se dan las

---

48 P. BOURDIEU, "La force du droit", *op. cit.*, p. 14. Allí señala además, para el caso del derecho, cómo «la relación de los habitus a la regla o a la doctrina es la misma en el caso de la religión donde es tan falso imputar las prácticas al efecto de la liturgia o del dogma (por una sobreevaluación de la eficacia de la acción religiosa que es el equivalente del juridicismo) que ignorar ese efecto imputándolas completamente al efecto de las disposiciones, e ignorando de paso la eficacia de la acción del cuerpo de clérigos».

49 Para lo que sigue, cfr. P. BOURDIEU, *Cosas dichas*, op. cit., pp. 83-92; "La force du droit", *op cit.*, pp. 13 ss.

mismas formas o fórmulas. Dicho efecto de homologación de la norma codificada «hace posible una forma de racionalización, entendida, con Max Weber, como previsibilidad y calculabilidad», sobre todo para aquellos agentes —como los agentes jurídicos— insertos o comprometidos en una situación codificada.

Esa previsibilidad que produce la formalización al trazar fronteras, definir situaciones, calcular circunstancias, al terminar con la imprecisión y la vaguedad no supone sólo, como dice Bourdieu, un efecto técnico de clarificación. Se da también una *eficacia propiamente simbólica* de la forma: «Poner formas, es dar a una acción o a un discurso la forma que es reconocida como conveniente, legítima, aprobada, es decir una forma tal que se puede producir públicamente, frente a todos, una voluntad o una práctica que, presentada de otra manera, sería inaceptable (es la función del eufemismo). La fuerza de la forma, esta *vis formae* de la que hablan los antiguos, es esta fuerza propiamente simbólica que permite a la fuerza ejercerse plenamente al hacerse desconocer en tanto que fuerza y al hacerse reconocer, aprobar, aceptar, por el hecho de presentarse bajo las apariencias de la universalidad —la de la razón o de la moral—». Es decir, al imponerse como normal. Y al ser reconocida como tal, ya que el requisito de esa violencia, como de todo tipo de poder simbólico, estriba en la capacidad de ser reconocida como legítima y desconocida en su arbitrariedad, de ser aceptada incluso como necesaria por aquellos que la soportan. Desde ahí podemos comprender la afirmación de Bourdieu al señalar al derecho como el lugar por antonomasia de la violencia simbólica, que es «una violencia que se ejerce, si puede decirse, *en las formas*, poniendo formas».

Poniendo formas que definen y «crean» o, mejor dicho, construyen realidad. Y es más, que lo hacen de forma privilegiada sobre otros sistemas simbólicos gracias a la eficacia o específica violencia simbolica que pueden ejercer dada su lógica de la objetivación. Desde un «nominalismo realista» señala Bourdieu esa es otra de las maneras en que la magia social se presenta en el terreno de la codificación y especialmente en el caso del derecho al consagrar como legítimo un orden establecido, y mediante ello producir y reproducir una percepción de la realidad, una valoración de la misma, y una dirección concreta en la que conducirse. Pero la eficacia de ese poder para estructurar depende entre otras cosas de las estructuras preexistentes que lo hacen

a él mismo y de los esquemas que están en su génesis. «No es exagerado decir —señala Bourdieu— que el derecho *hace* el mundo social, pero a condición de no olvidar que está hecho por él». Ni sería erróneo desde aquí señalar que la norma dice qué es lo normal, pero a condición de reconocer que lo normal ha constituido esa norma. Esto último, sin duda, nos haría pensar de nuevo, como nos ocurría al hablar de la noción de habitus, en algún tipo de círculo vicioso en el que se reproducen los mismos esquemas. Quizás sea necesario entonces volver sobre lo que aducíamos al hablar del habitus sobre este tema, y recordar una vez más que esa relación —entre lo normal y la norma— actúa en una dialéctica, también de conflicto, pero sin engañarnos sobre la capacidad innovadora o revolucionaria de esas formas.

Pero ese quizás es ya otro tema, y sería necesaria otra reflexión sobre la relación entre cambio jurídico y cambio social (y entre las condiciones internas y las condiciones externas del derecho) desde la perspectiva de esa construcción jurídica de la realidad. Se dice que una sociedad no cambia por decretos y se añade que una sociedad no cambia sin decretos, pero a veces no se sabe muy bien cuál es esa relación entre sociedad y decreto. Y que quizás es imposible precisar. Para algunos es necesario cambiar las condiciones (o estructuras) que determinan los comportamientos (y las disposiciones) mientras que otros hacen hincapié en el cambio de los comportamientos que determinan las condiciones. Partiendo de su crítica al objetivismo y al subjetivismo, la teoría del habitus de Bourdieu y la consideración de la norma y de su *vis formae* que hemos expuesto sintéticamente, ofrecen un punto de partida (que no de llegada) que hoy día es casi imprescindible tener en cuenta para poder adentrarnos en esa reflexión.