


REPENSAR LA EMANCIPACIÓN SOCIAL A TRAVÉS DE MICHEL FOUCAULT Y
PIERRE BOURDIEU

RETHINKING SOCIAL EMANCIPATION THROUGH MICHEL FOUCAULT AND PIERRE
BOURDIEU

SERGIO SÁNCHEZ-CASTIÑEIRA

Universidad de Barcelona; ssanchezcb@ub.edu;  [0000-0001-7568-2462](https://orcid.org/0000-0001-7568-2462)

Historia editorial

Recibido: 22-04-2024
Aceptado: 23-07-2025
Publicado: 22-09-2025

Palabras clave

Poder; Opresión; Libertad;
Pensamiento crítico;
Empoderamiento

Resumen

Este artículo analiza las concepciones del poder, el conocimiento y la emancipación social en Michael Foucault y Pierre Bourdieu, con el objetivo de identificar herramientas intelectuales útiles para superar situaciones de desigualdad y dominación. Para Foucault, la realidad social es un efecto del discurso científico, que tiende a vincularse con los intereses políticos y hegemónicos. Muestra el carácter históricamente contingente de las verdades establecidas y reclama la voz de quienes han sido excluidos por los discursos dominantes. En cambio, Bourdieu cree en una ciencia social que establezca sus propios criterios internos de funcionamiento sin la influencia de intereses políticos y económicos. De esta forma, la ciencia podría desenmascarar los mecanismos a través de los cuales los grupos dominantes presentan su interés particularista como el interés general. Por otro lado, ambos autores exponen la interrelación de las prácticas sociales y el conocimiento, y abogan por construcciones cognitivas alternativas que desnaturalicen las clasificaciones sociales vigentes.

Abstract

Keywords

Power; Oppression;
Liberation; Empowerment;
Critical thinking

This article analyses the conceptions of power, knowledge, and social emancipation in Michael Foucault and Pierre Bourdieu, with the aim of identifying intellectual tools useful for overcoming situations of inequality and domination. For Foucault, social reality is an effect of scientific discourse, which tends to be linked to political and hegemonic interests. He reveals the historically contingent nature of established truths and pretends to give voice to the dominated. In contrast, Bourdieu envisions a social science ruled by its own internal principles, free from political and economic interests. In this way, science can unmask the mechanisms through which dominant groups present their interests as the general interest. Both authors, however, highlight the interrelation between social practices and knowledge, and advocate for alternative cognitive constructions that denaturalise existing social classifications.

Sánchez-Castiñeira, Sergio. (2025). Repensar la emancipación social a través de Michel Foucault y Pierre Bourdieu. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 25(3), e3672.
<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.3672>

Introducción

Con este artículo realizo una interpretación de los instrumentos que Michel Foucault y Pierre Bourdieu plantean para superar las situaciones de desigualdad y de opresión. En el marco general de una aproximación de tipo constructivista estructuralista¹, analizo

¹ El propio Bourdieu admite que si tuviera que denominar su trabajo “hablaría de constructivismo estructuralista o estructuralismo constructivista” (1990, p. 123).

algunas de las semejanzas y de las diferencias en sus propuestas para ampliar los márgenes de libertad de los individuos, a partir de sus concepciones del poder, del conocimiento y de la ciencia.

Foucault y Bourdieu han sido dos intelectuales de prestigio social, producto de una sociedad francesa que tradicionalmente ha elevado a la categoría de mediáticos a sus intelectuales favoritos. Este artículo se basa en sus consideraciones más teóricas y metodológicas, precisamente para destacar el papel subversivo de sus propias ideas, independientemente de cómo se han configurado después sus personajes públicos en el contexto concreto de la Francia de finales del siglo pasado. Pienso que la lectura misma de las obras teóricas de ambos pensadores aporta una serie de instrumentos de análisis de la realidad que sirven para desvelar que, en otros contextos y con ciertas precauciones epistemológicas, unas prácticas y creencias naturalizadas que son desiguales y opresivas pueden ser contingentes y objeto de lucha política.

Ambos se formaron en filosofía en la Francia de los años 40 y 50. Al terminar sus estudios, vivieron experiencias lejos de la universidad que, por su carácter opresor y arbitrario, probablemente les marcaron personalmente y agudizaron su clarividencia para comprender las relaciones de poder. Foucault observó directamente en el hospital psiquiátrico el trato inhumano de un grupo de personas (médicos) a otro grupo de personas (“enfermos mentales”) en nombre de la ciencia. Bourdieu reconoce que en la experiencia en Cabilia conoció las condiciones de vida y la degradación económica, social y moral de los autóctonos en un contexto colonizador de enajenación. Visto el desarrollo intelectual que siguieron uno y otro, resulta factible pensar que sus primeros contactos con el mundo social fuera de la universidad influyeron en los diferentes énfasis que posteriormente realizaron acerca del conocimiento, de la ciencia y de la libertad. Sin embargo, estas experiencias directas de sufrimiento y de injusticia también pueden haber fraguado un compromiso similar para desvelar las arbitrariedades de las relaciones de desigualdad.

Las obras de Foucault y Bourdieu son vastas y están abiertas a múltiples interpretaciones, como muestran, por ejemplo, Tomás Ibáñez (2014) y Diana Sanz (2014), respectivamente. Para este trabajo me baso en las ideas de una parte de sus obras, a las que he intentado dar coherencia mediante un hilo conductor: su orientación a proporcionar armas simbólicas para la emancipación social en el marco de una interpretación constructivista estructuralista. Por motivos de claridad, he esquematizado artificialmente cada uno de sus pensamientos en tres “compartimentos”: la parte teórica, la parte metodológica y la parte del “intelectual” o “científico”. Estas son tres dimensiones de su pensamiento que siempre se encuentran entrelazadas. Por eso, cuando escribo sobre la concepción teórica del poder en Foucault, al mismo tiempo estoy haciendo

alusión a una crítica de los efectos de poder de, por ejemplo, la psiquiatría. Asimismo, los principios metodológicos de la sociología de Bourdieu llevan implícita la posibilidad de una configuración diversa de las diferencias sociales.

La interpretación que he realizado de las obras de los autores no tiene el “saludable” estilo de presentar una especie de “Lectura crítica de...”. Más bien, el artículo propone una introducción partisana a la parte de su pensamiento a la que he accedido. Creo que estos autores, por la subversión de esquemas de pensamiento que proponen, necesitan ser leídos con cierta intensidad y apego emocional.

Foucault

Verdad y poder

En Occidente, el poder se ha concebido mayoritariamente en términos esencialmente contractuales (“tú puedes hacer”/“tú no puedes hacer”), de forma que se basa en prohibiciones y se considera una especie de propiedad (“¿quién tiene el poder?”) (Foucault, 1994/2001, p. 169). Por contra, ciertas obras, como el *Panopticon* de Bentham y el segundo libro del *Capital* de Marx, consideran el poder como un conjunto dinámico de técnicas y de procedimientos con mecanismos positivos, que son productores de una eficiencia, aptitud y actitud (Foucault, 1994/2001, p. 1008). Las formas de expresar y de ejercer este poder son heterogéneas y solo pueden ser localizadas en su especificidad histórica y geográfica. Por ejemplo, el poder que el patrón ejerce en una fábrica tiene un carácter específico y relativamente autónomo, que se ha constituido a partir de la existencia previa de regiones limitadas y esparcidas de poder, tales como la esclavitud, la fábrica o el ejército. Mientras que nuestras sociedades definen su funcionamiento a través de las leyes expresas, en realidad, el poder funciona de forma más eficaz y sólida “en el intersticio de las leyes, de maneras heterogéneas y según un objetivo que no es el respeto de la legalidad, sino la regularidad y el orden” (Foucault, 1994/2001, p. 275).

En la época capitalista, el poder pasa de tener un carácter eminentemente represor a adquirir nuevas funciones, como son el mantenimiento del orden, la organización del enriquecimiento y la planificación del territorio como lugar de bienestar físico, de salud y de longevidad (Foucault, 1994/2001, p. 17). Se produce la necesidad de pasar de un poder fragmentado e inconstante a “un poder continuo, atómico e individualizante” (Foucault, 1994/2001, p. 1089). Asimismo, el poder se transforma y deja de ceñirse simplemente a la extracción de recursos para incluir el control de los comportamientos, de forma que se alineen con el desarrollo económico (Foucault, 1994/2001, p. 374). Por esta razón, las diversas técnicas de producción y gestión del poder no han

sido orquestadas desde un único organismo, sino que tienen orígenes relativamente independientes y han seguido procesos y grados de integración diversos en los distintos ámbitos de la sociedad. Sin embargo, puede afirmarse que el conjunto de los mecanismos de poder acaba por tomar una configuración que favorece el dominio de la burguesía (Foucault, 1994/2001, p. 379).

Foucault destaca la relación intrínseca que existe entre los diferentes mecanismos e instituciones de poder y “la producción de los discursos cargados (al menos durante un tiempo determinado) de un valor de verdad” (Foucault, 1994/2001, p. 137): Por ejemplo, el pensamiento medical se basa en una ciencia que instaura una manera de percibir las cosas, es decir, una “economía política de la verdad”, que se organiza en torno a la norma y que proporciona unos medios de corrección que no se basan en el castigo, sino en la transformación de los individuos. En realidad, estos medios configuran una nueva tecnología de gestión del comportamiento humano (Foucault, 1994/2001, p. 374). Los mecanismos de poder en su forma más material, como la organización del trabajo en una fábrica, se entroncan con unas políticas de la verdad que están basadas en el discurso científico. A su vez, “la verdad” es invocada constantemente a través de grandes aparatos políticos y económicos (universidad, medios de comunicación, etc.) (Foucault, 1994/2001, p. 113).

El autor plantea que cada sociedad presenta su propio “régimen de la verdad”:

Los tipos de discurso que adopta y que permite que funcionen como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos y falsos, así como las formas en que sanciona a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que se han implantado para obtener la verdad; el estatus de aquéllos que tienen la responsabilidad de afirmar aquello que funciona como verdadero. (Foucault, 1994/2001, p. 113)

Foucault pretende estudiar los tipos de prácticas que se dan en ciertos ámbitos (cárcel, escuela, etc.) y que no son solo dirigidas por la institución o prescritas por la ideología, sino que tienen su regularidad, su estrategia y su “razón” propias. Los “régimenes de prácticas” son programaciones de conducta que tienen efectos de prescripción en relación con lo que debe hacerse y de codificación en relación con lo que puede saberse (Foucault, 1994/2001, p. 841). El autor propone analizar la relación entre el “código” que regula las formas de hacer (cómo seleccionar y tratar a las personas) y “una producción de discursos verdaderos que sirven de fundamento, de justificación, de razón de ser y de principio de transformación de estas mismas formas de hacer” (Foucault, 1994/2001, p. 12).

Sin embargo, el poder no es sistemáticamente eficiente y absolutamente hegemónico, y tampoco consiste en una propiedad que unos agentes sociales poseen y otros no. El poder se comprende como una dinámica procesual que nunca alcanza un equilibrio estable:

[Las relaciones de poder] No son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerza. (Foucault, 1975/1991, p. 34)

En este sentido, la creación de saberes puede producir nuevos espacios de libertad a través de una especie de “fractura virtual”, que presenta el estado de cosas actual como una creación histórica que podría haberse desarrollado de forma diferente (Foucault, 1994/2001, p. 1268).

Desvelar el carácter contingente de los saberes

Foucault se opone a la concepción de la historia que sistematiza todos los eventos en una totalidad coherente, donde toman sentido causal y se naturalizan. El objeto de estudio de Foucault es precisamente la historia de la “objetivación” de aquellos elementos que los historiadores consideran dados objetivamente (Foucault, 1994/2001, p. 853). El historiador, por ejemplo, se cuestiona qué comportamientos sexuales estaban severamente castigados en una época. En cambio, Foucault se interesa en los procesos que han constituido el dominio de estudio de la sexualidad, así como en los efectos de esta construcción, “entre los que está el hecho de ofrecer a los historiadores una categoría lo suficientemente ‘evidente’ como para poder hacer una historia de la sexualidad y de su represión” (Foucault, 1994/2001, p. 853).

Foucault pretende estudiar no tanto por qué, sino cómo a partir de los siglos XVII y XVIII se instauran una serie de procedimientos que permiten hacer circular los efectos de poder de forma continua e individualizada, llegando a todos los ámbitos de la sociedad (Foucault, 1994/2001, p. 150). El concepto *evenementialiser* alude al proceso intelectual que transforma un saber que se considera una invariante antropológica o una constante histórica en un saber contingente resultado de un determinado proceso histórico. El proceso de “demultiplicación causal” permite analizar el “evento” según los múltiples procesos que lo han constituido. Se trata de identificar las conexiones, los soportes, los bloqueos, los juegos de fuerza, las estrategias, etc. que en un determinado momento han constituido lo que finalmente se ha concebido como evidente, como una necesidad. Por ejemplo, las prisiones se constituyen a partir de dos procesos relativamente independientes como son el de penalización del cierre y el de carcelación de las

prácticas de la justicia penal. Además, estos procesos también pueden descomponerse internamente. De esta forma, el proceso de penalización del cierre está constituido por procesos múltiples, entre ellos la constitución de espacios pedagógicos cerrados. El número de procesos que configuran los “eventos” nunca pueden establecerse a priori y tampoco pueden considerarse definidos por completo. A medida que avanza el análisis, más elementos, relaciones y dominios heterogéneos pueden considerarse para constituir el evento de forma polimórfica (por ejemplo: división del trabajo, las técnicas de las armas de fuego, dificultades de exiliar, concepciones utilitaristas...) (Foucault, 1994/2001, p. 843).

Foucault considera sus aportaciones teóricas como “propuestas de juego que invitan a participar a los posibles interesados; no son afirmaciones dogmáticas que deban tomarse como un todo” (Foucault, 1994/2001, p. 840). De hecho, reconoce que algunos análisis como los de su libro sobre la locura son, desde un punto de vista histórico, parciales y exagerados y, además, existen elementos que los contradicen. Sin embargo, su libro ha tenido un efecto sobre la forma en que las personas perciben la locura y, consecuentemente, expresa una verdad de la realidad actual.

Los ataques dispersos y discontinuos y la insurrección de los saberes sometidos

Foucault niega la existencia de una contraposición entre crítica (“ideal”) y transformación (“real”). Un nuevo conocimiento es siempre correlativo de un cambio en las relaciones de poder. Cuando los conflictos latentes se identifican y pueden hacerse patentes, entonces se provoca una nueva relación de fuerzas. El autor mismo confiesa que la idea de realizar un trabajo sobre la locura surgió de su experiencia como trabajador en un hospital psiquiátrico, donde el hecho de no ostentar un rol o una responsabilidad profesional particular le permitió mantener una cierta distancia de la visión medical: “Emprendí este trabajo de análisis precisamente porque reconocía estremecimientos, disfunciones, en las cosas que veía y en las instituciones con las que trataba” (Foucault, 1994/2001, p. 1001). Ciertamente, el contacto con esta institución cerrada le produce un profundo malestar, que le empuja a cuestionarse cómo aspectos heterogéneos como las costumbres, los reglamentos o las diferentes coerciones cotidianas constituían la relación entre los médicos y los pacientes (Foucault, 1994/2001, p. 1598). Foucault analiza entonces la relación entre la razón y la locura en la historia general, y la emplaza en la historia de los procedimientos mediante los cuales la sociedad moderna ha establecido la diferenciación de los individuos (Foucault, 1994/2001, p. 369).

El autor plantea que el intelectual debe intentar constituir una nueva política de la verdad que separe los efectos de poder de la verdad de las formas de hegemonía sociales, económicas y culturales en cuyo interior ella funciona (Foucault, 1994/2001, p. 114). Este trabajo de transformación social se concreta a través de dos fenómenos nuevos que han surgido a partir de aproximadamente los años 50 del siglo XX. Por una parte, se ha producido una *efficacité des offensives dispersées et discontinues*: la crítica a las instituciones se ha producido a partir de una producción teórica autónoma, no centralizada, que no tiene necesidad de un régimen común para establecer su validez. El marxismo y el psicoanálisis han proporcionado instrumentos de crítica localmente utilizables solo a condición de que la unidad teórica de su discurso fuera suspendida. Han entrado en juego conocimientos locales, discontinuos, no legítimos, en contraposición a la instancia teórica unitaria que les pretendía filtrar, jerarquizar, ordenar en favor de un conocimiento verdadero y de una ciencia exclusiva.

Por otra parte, ha habido una insurrección de los “saberes sometidos” (*savoirs assujettis*). Se han desarrollado estudios empíricos que muestran los enfrentamientos y luchas históricas que habían quedado encubiertas por una organización del conocimiento que era sistemática y funcional. Asimismo, han irrumpido con fuerza una dispersión de saberes provenientes de figuras como los prisioneros, médicos, enfermos, etc. que previamente habían sido descalificados como poco elaborados, ingenuos e inferiores. De este modo, el método de estudio de Foucault, la genealogía, constituye a su vez un conocimiento y un arma política: “Una combinación del saber erudito y de las memorias locales que constituye un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales” (Foucault, 1994/2001, p. 165). Sin embargo, Foucault reconoce que los discursos de los “vencidos” (*vaincus*) también pueden impregnarse de las propias categorías de dominación (Foucault, 1994/2001, p. 391).

El autor nos invita a cuestionar los límites y las contradicciones de aquellos juicios que extrapolan categorías de unos dominios a otros para neutralizar los planteamientos subversivos: “Me siento muy satisfecho de que algunos piensen que representan un peligro para la salud intelectual de los estudiantes. Cuando en las actividades intelectuales se empieza a pensar en términos de salud, es porque algo no va bien.” (Foucault, 1994/2001, p. 1599). A Foucault se le critica que no es capaz de proponer medidas concretas y que provoca un “efecto anestesiante” en los trabajadores sociales, sindicalistas, psicólogos, etc. Su respuesta es coherente con sus planteamientos teóricos, que postulan los elementos antitotalizadores, descentralizados y no jerarquizados:

Si las prisiones se transforman, no será porque hayamos introducido un proyecto de reforma en la cabeza de los trabajadores sociales; será porque los que tienen que lidiar con esta realidad topan con bloqueos,

aprietos y limitaciones, de forma que cada uno de ellos deba enfrentarse entre sí y contra sí mismo [...] Cuando la crítica se haya jugado en la realidad, y no cuando los reformadores hayan realizado sus ideas (Foucault, 1994/2001, p. 852).

De hecho, Foucault se defiende contra las acusaciones de cierto nihilismo al reconocer los progresos sociales de los últimos años: “Creo que es bueno que ciertas cuestiones (prisiones, inmigrantes, etc.) se planteen dentro a partir de una interferencia constante entre el trabajo intelectual y los movimientos colectivos [...] Mucho ha cambiado en los últimos veinte años” (Foucault, 1994/2001, p. 1029).

En fin, Foucault incita al cambio a través de un cuestionamiento constante de la realidad para generar nuevos espacios de libertad:

Tantas cosas pueden transformarse, frágiles como son, más vinculadas a la contingencia que a la necesidad, a la arbitrariedad que a la evidencia [...] Se trata de trabajar sobre nosotros mismos, tanto como sea posible, todo aquello que se nos presenta como inaccesible (Foucault, 1994/2001, p. 1001).

En este sentido, el humanismo es un producto, en parte, de prácticas psiquiátricas, médicas o educativas y, no obstante, se presenta como modelo universal que abarca todas las modalidades de libertad. Foucault no pretende acabar con nociones como los “derechos del hombre” o la “libertad”, pero sí exponer que su uso actual puede encorsetar el pensamiento. Por ejemplo, hace 80 años, todo el mundo estaba de acuerdo en que la virtud femenina formaba parte del humanismo universal. Las siguientes palabras de Foucault muestran tanto su esperanza en la libertad, que es la fuente de inspiración de sus trabajos, como una cierta conciencia de las limitaciones históricas en el desarrollo del pensamiento: “Creo que nuestro futuro encierra más secretos, más libertades y más posibilidades de las que el humanismo, tal y como lo representan de forma dogmática los distintos componentes del espectro político, nos permite imaginar” (Foucault, 1994/2001, p. 1601).

Bourdieu

Incorporación subjetiva de la realidad (desigual) objetiva

Este autor propone la existencia de una correspondencia entre las estructuras de organización social y las estructuras cognitivas de los agentes, las cuales configuran los principios de percepción y de división entre los dominantes y los dominados en los diversos espacios sociales. Los agentes que ocupan espacios similares del espacio

social están sujetos a condicionamientos similares y tienen todas las posibilidades de tener similares disposiciones e intereses, produciendo prácticas que son semejantes y que los constituyen en grupos relativamente homogéneos (Bourdieu, 1990, p. 124). De esta forma, la exposición continuada de los individuos a un espacio social estructurado facilita que las condiciones materiales de desigualdad se interioricen como una realidad necesaria. El lenguaje forma parte de este proceso de naturalización de las estructuras de desigualdad porque presenta como dado por descontado lo que en realidad es un estado coyuntural de las relaciones de fuerza entre grupos sociales. El concepto de *habitus* permite comprender el carácter socialmente determinado del comportamiento:

Asegura la presencia activa de experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción, tienden, más seguramente que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 1980, p. 89).

El concepto de “violencia simbólica” explica cómo la posición de los grupos sociales dominantes les permite presentar como legítimos y naturales unos discursos relativos y arbitrarios. Así, al ocultar las relaciones de poder en que basan su fuerza (*meconnaissance*), añaden aún más fuerza a sus definiciones:

La rebelión contra la razón de los pueblos árabes, los sudafricanos [...] no puede entenderse sin los abusos de poder perpetrados por quienes se arman o autorizan con la “razón”. La razón debe defenderse de quienes disfrazan de razón sus abusos de poder o utilizan las armas de la razón para establecer o justificar un imperio arbitrario (Bourdieu, 1998, p. 26).

Bourdieu atenúa esta concepción determinista de la actividad humana cuando especifica que los objetos del mundo social siempre incluyen un grado de indeterminación y de elasticidad. Esto significa que las categorías de percepción y valoración social deben ser percibidas de forma diferentes y, de ahí, transformar las relaciones de poder (Bourdieu, 1990, p. 133). Sin embargo, la realidad de una relación de fuerza desigual en términos de capital cultural, económicos, social y simbólico favorece que determinados grupos tengan más posibilidades de constituir ciertas realidades (por ejemplo, movilizar una huelga...), así como de transformar estas categorías de percepción y valoración de la realidad.

Una ciencia social que desvele sus propias categorías impensadas

La organización de la ciencia refleja en parte las estructuras de desigualdad y de dominio del orden social. La compartimentalización del conocimiento de lo social en disciplinas y metodologías responde en realidad a intereses burocráticos y corporativos. Ciertamente, esta división científica del trabajo configura la percepción social de la realidad; por ejemplo, existe una “mente” de la que se ocupa la psicología y una “sociedad” de la que se ocupa la sociología. Bourdieu defiende, por el contrario, un conocimiento científicamente construido que traspase unas fronteras académicas y metodológicas que, reforzadas por la ilusión de la transparencia del lenguaje, consolidan los principios de organización y de jerarquización del orden social (Bourdieu y Jean-Claude Passeron, 1973/2003, p. 108).

La ciencia social debe romper con unas representaciones compartidas que tienden a armonizar las acciones de los agentes con el estado de cosas actual. Sin embargo, los sociólogos a menudo toman problemas sociales, planteados a través de diferentes demandas (convocatorias, programas de estudio, etc.) como problemas sociológicos. Por ejemplo, una investigación que empieza con la definición operativa de escritor (“Defino escritor a...”) no se da cuenta precisamente de que la definición de escritor está en juego dentro del propio objeto de estudio, donde se produce una lucha a propósito de la propia definición con el objetivo de establecer los criterios de admisión. Esta aproximación naturalizada al objeto de estudio no es simplemente una decisión o inclinación individual del investigador, sino que está institucionalmente constituida, puesto que el propio sociólogo tiene a su disposición la lista de las profesiones, los censos realizados, los centros de documentación que los recogen, etc. En última instancia, esta práctica se sirve de la autoridad de una ciencia supuestamente realizada desde la neutralidad para garantizar y certificar la objetividad, la universalidad y el carácter desinteresado de la representación burocrática de los fenómenos sociales (Bourdieu, 1994, p. 132).

La ciencia social de Bourdieu propone:

Tomar la historia social del trabajo colectivo que ha sido necesario para que emergieran ciertas categorías sociales y para conocer y reconocer ciertos problemas como problemas legítimos, confesables; se han necesitado asociaciones, decretos, proyectos, etc. para que lo que era y que hubiera podido seguir siendo privado, particular, singular, se convirtiera en un problema social, público, oficial. (Bourdieu y Wacquant, 1992/1994, p. 209)

Asimismo, esta ciencia debe evitar el esencialismo del lenguaje y verificar la red de relaciones en la que está atrapado el objeto de estudio para comprender sus propie-

dades y evitar el error de encontrar mecanismos o principios que en realidad están en el exterior del objeto:

Es esencial realizar, aunque sea de forma básica, el dibujo de las grandes líneas de fuerza del espacio dentro del cual la determinación social se produce (algo al estilo de los arquitectos del siglo XIX, que hacían admirables bocetos en el carboncillo del conjunto del edificio, en cuyo interior se encontraba situada la parte que querían dibujar en detalle). (Bourdieu y Wacquant, 1992/1994, p. 203)

El uso de la tabla de “doble entrada” fuerza a un razonamiento que facilita la des-reificación del objeto de estudio propuesto. Primero, se ubica la institución de estudio en una fila (ejemplo: escuela), seguida de otras filas que incluyan otras instituciones (ejemplo: prisión, club, servicios sociales, hospital, fábrica, etc.). Segundo, se abre una columna por cada propiedad de la escuela y se cuestiona si esta propiedad resulta también pertinente para las otras instituciones. En segundo lugar, se mantienen aquellas columnas que pueden identificar los rasgos estructural o funcionalmente equivalentes.

Bourdieu expone que esta capacidad de las ciencias sociales no depende de un acto únicamente de voluntad de los científicos, sino que requiere el establecimiento de un contexto institucional que lo facilite. Un campo científico debe ser autónomo para poder regirse por sus propios procedimientos de coherencia lógica y de verificación experimental (Bourdieu, 1997, p. 28). Por el contrario, un campo científico que permita que las demandas y problemas exteriores (contratos, órdenes, demandas políticas, créditos, etc.) se expresen directamente en su propio espacio, facilitará la interferencia de intereses espurios (Bourdieu, 1997, p. 16). Esto significa que la ciencia será más autónoma cuando se dote de las condiciones sociales que hagan que las “pulsiones” de éxito social, económico, etc. de los científicos deban sublimarse en pro de objetivos únicamente científicos. Finalmente, la ciencia reflexiva de Bourdieu reclama la necesidad de controlar el sesgo intelectualista que imputa al objeto de estudio una dimensión que en realidad deriva de la forma académica de conocerlo. Las condiciones económicas y sociales de la Academia permiten elaborar modelos de razonamiento y de actos morales perfectamente lógicos para explicar y valorar el comportamiento de los actores. Esta mirada elude que los agentes sociales se mueven de forma cotidiana en la urgencia de la necesidad y de la acción, a partir de objetivos prácticos y específicos (Bourdieu y Wacquant, 1992/1994, p. 233).

Por una ampliación progresiva de los márgenes de libertad

Bourdieu considera que la razón tiene una base material y, por tanto, contar con la sola fuerza de los argumentos para hacer avanzar la causa de la razón no es más que

una ilusión (aunque ostentada por muchos intelectuales). Únicamente, mediante la lucha política, puede dotarse a la razón y a la libertad de los instrumentos propiamente políticos que son la condición de su realización en la historia (Bourdieu y Wacquant, 1992/1994, p. 234). Así se produce la paradoja de que todo aquello más universal —el derecho, la ciencia, el arte, etc.— han sido originados en universos sociales específicos de producción cultural, donde los agentes han tenido el privilegio escapar a la necesidad económica inmediata en su lucha por el monopolio de lo universal. Bourdieu afirma que la sociología debe analizar la historia de la ciencia social para poder trascender su propia historia y liberarse de las estructuras de pensamiento impensado que delimiten lo que se puede pensar. Esto permite tomar por objeto de estudio las luchas que existen sobre la legítima representación del mundo social. La única forma de que la lucha por la verdad, fundamento de muchas luchas sociales, lleve a la verdad es si se busca mediante las armas de la ciencia. De hecho, la sociología es una ética porque es una ciencia. El conocimiento de las determinaciones sociales que brinda esta ciencia hace posible una forma de libertad que es, a su vez, la condición y el correlato de una ética (Bourdieu y Wacquant, 1992/1994, p. 168).

Cuando la sociología desciende al nivel de lo concreto, entonces puede proporcionar una cierta comprensión de las dinámicas de los campos sociales y de las fuerzas sociales que operan en el interior de los agentes (Bourdieu y Wacquant, 1992/1994, p. 172). Identificar condicionamientos sociales que operan en un espacio social permite comprender que un acto que parecía una elección individual en realidad estaba socialmente determinado. Asimismo, la sociología puede ser un instrumento para interpretar el sufrimiento social a través de síntomas específicos, sobre los cuales desarrollar estrategias políticas (Bourdieu, 1993/1999, p. 9). En realidad, muchos de los dramas más íntimos o de los malestares más profundos tienen su origen en las contradicciones objetivas inscritas en espacios sociales específicos, como son el mercado de trabajo o de la vivienda. De esta forma, la sociología puede mostrar diferentes tipos de “miserias” que se sufren y se manifiestan de forma personal, pero que tienen su origen en un contexto social complejo y desigual.

Por un lado, se producen las miserias asociadas a las diferentes formas de protestas no institucionalizadas que grupos como los estudiantes, las enfermeras o los parados han movilizado en las últimas décadas. Por otro lado, la sociología puede desvelar que determinados males sociales como la incompreensión, el malestar y la ignorancia mutuas pueden producirse por la cohabitación de personas en determinados espacios sociales, como son los barrios periféricos o ciertas escuelas (Bourdieu 1993/1999, p. 11). Estos males sociales resultan difícilmente resolubles con intervenciones individualizadas porque derivan de las contradicciones de la estructura social. En este sentido, re-

sulta loable ser antirracista, pero no es suficiente si no se lucha simultáneamente por el acceso igualitario a las condiciones sociales (vivienda, educación, trabajo, etc.), que hacen posible la actitud antirracista (Bourdieu y Wacquant, 1992/1994, p. 173). Por último, la investigación sociológica puede tratar de sacar a la luz las “miserias de posición” de aquellos que ocupan un lugar inferior y degradante dentro de un universo social prestigioso. La especialización contemporánea ha multiplicado los microcosmos que generan estas “pequeñas miserias” (Bourdieu, 1993/1999, p. 9).

La sociología favorece una toma de conciencia que tiene un efecto liberador, puesto que el mantenimiento y la reproducción de ciertas condiciones de dominación deben parte de su funcionamiento a que pasan desapercibidas. Consiste en un poder simbólico que se ejerce sobre agentes “cuyos actos de cognición, por ser parciales y mistificados, contienen en sí mismos el reconocimiento tácito de la dominación implícita en el desconocimiento de los fundamentos reales de la dominación” (Bourdieu, 1990, p. 190). De esta forma, un nuevo conocimiento que desvele la ignorancia o el autoengaño puede contribuir a que las personas, aunque sea en un grado pequeño, tomen un cierto grado de autonomía con relación a los condicionantes sociales que están en la base de todas las formas de fetichismo.

Bourdieu afirma que, en la lucha por el monopolio de la violencia simbólica, los grupos sociales tratan de hacer pasar sus intereses particulares como beneficios universales. Sin embargo, esta constatación sociológica abre la posibilidad de que el propósito de avanzar hacia la universalidad represente un motor para el verdadero progreso. En consecuencia, Bourdieu aboga por que las prácticas políticas estén constantemente bajo una especie de “test de universalidad”, favorecido por un marco institucional donde los agentes estén dotados de las disposiciones lógicas y éticas el máximo de universales. En este caso, la sociedad debe dotarse de las condiciones materiales y simbólicas para ser capaz de “desvelar una realidad que contradice las normas oficialmente proclamadas de igualdad, fraternidad y, sobre todo, en el caso concreto, sinceridad, desinterés, altruismo, en resumen, todo lo que define la virtud civil” (Bourdieu, 1994, p. 244).

En definitiva, una ciencia social que se erige contra el voluntarismo irresponsable y contra el fatalismo cientificista puede dar lugar a un utopismo razonable. Esto significa que la sociología debe favorecer un uso políticamente consciente y racional de los límites de la libertad, proporcionados por un conocimiento de las fuerzas sociales y especialmente de sus condiciones históricas de validez. Sin embargo, Bourdieu admite los límites estructurales que tiene la sociología debido a que no deja de ser una actividad social. Bourdieu transforma la frase de Pascal “Miseria del hombre sin Dios” en “Miseria del hombre sin misión social o consagración social”. De esta forma ilustra el

desafío que supone tratar de escapar a la “lucha clasificatoria” que la sociedad plantea constantemente:

Un sociólogo tiene el mandato social de dar sentido, de ofrecer razones. Por eso no está en las mejores condiciones para comprender la miseria del hombre y de la mujer sin cualidades sociales. Y también quizás porque los sociólogos, como el resto de personas, anhelan profundamente la ilusión de tener una misión social para admitir ante sí mismos lo que está en la base de su propio anhelo. (Bourdieu, 1990, p. 197)

Conclusiones

Este artículo proporciona una interpretación de las concepciones del poder, del conocimiento y de la emancipación social de Foucault y Bourdieu que podría identificarse como constructivista estructuralista. Ambos autores se esfuerzan por desarrollar el carácter históricamente contingente que tiene la construcción y el mantenimiento del orden social. Además, proponen instrumentos y estrategias concretas para avanzar los márgenes de libertad de los colectivos que sufren más desventajas y opresiones. Sin embargo, en última instancia, las estructuras y las relaciones de poder tienden a reproducirse, puesto que las prácticas sociales se configuran a partir de unas condiciones materiales y de unas premisas cognitivas y normativas previas. Además, los autores parecen decantarse por el supuesto que las relaciones de desigualdad podrían reforzarse también por una posible tendencia intrínseca de las sociedades humanas al ejercicio del dominio de unos sobre otros. A continuación, se exponen algunas diferencias y semejanzas en Foucault y Bourdieu sobre las condiciones y las posibilidades de emancipación social en el marco de sus planteamientos teóricos, metodológicos y político-prácticos.

En primer lugar, ambos autores discrepan en su concepción ontológica de la ciencia, así como en su capacidad para desafiar las relaciones de poder. Por el contrario, Foucault y Bourdieu coinciden respecto a ciertos efectos de poder y de dominación de la ciencia actual tal y como está configurada. Según Foucault, el conocimiento se encuentra inexorablemente vinculado al poder, porque comporta elementos prescriptivos de la conducta al tiempo que se constituye como un efecto de este. En las sociedades capitalistas, la ciencia representa el conocimiento y, por tanto, resulta fundamental para la organización de los espacios sociales y el sometimiento de la población. Además, la ciencia tiende a sistematizar el saber de forma coherente e integral para englobar todos los fenómenos sociales, en línea con las necesidades del sistema político y econó-

mico. En última instancia, una mayor cuota de libertad puede conseguirse a través de desvelar las luchas y las imposiciones que se han sucedido para consolidar unas clasificaciones y prácticas sociales que, apoyadas por la ciencia, hoy se perciben como el estado natural de las cosas. La concepción de ciencia de Foucault podría asemejarse a la idea que Bourdieu tiene de la mala ciencia, es decir, de aquella ciencia que no ha objetivado su posición en el espacio social y que es un arma simbólica de los grupos sociales más poderosos para legitimar su privilegio apelando a la universalidad. Para Bourdieu, la ciencia requiere de unas condiciones institucionales que permitan la reflexividad necesaria para comprender los intereses particularistas que han originado sus falsos postulados actuales. Solo entonces el científico podrá poner a la razón al servicio de unas finalidades universales que amplíen las cuotas de autogobierno de los seres humanos. De esta forma, Bourdieu sitúa su crítica dentro de la ciencia y fundamenta la ética social en el desarrollo de una ciencia objetiva. Foucault, en cambio, tiende a priorizar las racionalidades alternativas a la científica a través, por ejemplo, de los discursos de grupos oprimidos (enfermos, mujeres, etc.). De hecho, Foucault no apela a ningún criterio de objetividad y concibe la verdad como un efecto del discurso, por lo que un enunciado solo puede establecer su veracidad a posteriori de haberse planteado.

En principio, ambos intelectuales exponen diferentes estrategias para un objetivo básico común: transformar las categorías de pensamiento para ampliar los márgenes de acción sobre lo que se considera posible. Foucault propone “arrancar” la verdad de los poderes políticos y económicos hegemónicos a través de dispersar las fuentes de conocimiento y, especialmente, de dar voz a aquellos grupos que la propia ciencia intenta silenciar. Por su parte, Bourdieu aboga por una ciencia autónoma de los poderes políticos y económicos, que se rija por criterios internos de razonamiento lógico y de verificación empírica, para así desvelar progresivamente las arbitrariedades que se inculcan como inevitables. Sin embargo, ambos pensadores parecen aproximarse en ciertos momentos a sus posturas opuestas sobre la ciencia.

En los escritos de Foucault, identifico una crítica, no tanto a la ciencia por sus métodos de validación ni sus formas de razonamiento, sino a unas instituciones que se autoproclaman científicas con el objetivo encorsetar y dirigir el pensamiento, así como de prescribir los comportamientos de forma unilateral y totalizadora. En el caso de Bourdieu, cierta ambigüedad es evidente al formar parte activa de movimientos sociales durante los 90, priorizando quizás la parte más política (¿creadora de verdades?) a la parte más académica (¿la que buscaba las verdades?). En esta misma época, Bourdieu dirigió una investigación que en buena parte trataba fundamentalmente de dar voz a aquellas personas que por su situación social no tienen poder de hacer escuchar sus sufrimientos cotidianos (1993/1999). Tampoco puede despreciarse la importancia

que Bourdieu daba a los efectos performativos o constitutivos de los discursos y prácticas sociales (1982/1985).

En cuanto a los procesos de cambio social, ambos intelectuales manifiestan posturas divergentes. Bourdieu defiende el proceso de objetivación de las propias prácticas sociales como vía de acceso a las categorías impensadas (censuradas) que permiten márgenes más amplios de decisión y acción a las personas. Las prácticas y categorías de percepción de desigualdad se han consolidado históricamente y los procesos de liberación necesariamente progresivos. Foucault, en cambio, parece pensar el cambio social como un giro rápido, localizado y no definitivo de la dirección del poder, que transforma sustancialmente la relación precedente. Asimismo, para Foucault, las mismas estrategias y técnicas de poder que en un momento dado sirven para mantener una determinada relación de sujeción, pueden convertirse en armas de contrapoder que cambien el sentido del efecto de poder. Este es el caso del físico Oppenheimer, quien, a partir de ocupar una posición en los intersticios del conocimiento y del poder, pudo convertirse en una amenaza para los poderes gubernamentales.

Finalmente, los autores especifican que existen obstáculos importantes para la transformación social, aunque a través de procesos diferentes. Bourdieu lanza su apreciación más pesimista cuando afirma que uno de los obstáculos más importantes al cambio social se encuentra en lo que parece un rasgo constante de la sociedad humana: la competencia entre los individuos. Su pensamiento puede resultar paradójico porque parece que una vez hemos “arrancado” la razón de la historia para ponerla al servicio de la libertad, resulta que la propia razón en cierta forma concluye que nuestro destino podría ser la lucha entre nosotros. Foucault, por su parte, pese a identificar en ciertos momentos la potencial fragilidad de las relaciones de dominación, argumenta que el modelo naturalizado de humanismo universal y normativo parece limitar de forma efectiva nuestras capacidades de liberación (Foucault, 1994/2001, p. 1601).

Referencias

- Bourdieu, Pierre. (1980). *Le sens pratique*. Minuit.
- Bourdieu, Pierre. (1982/1985). *¿Qué significa hablar?* Akal.
- Bourdieu, Pierre. (1990). *In other words*. Rouletge.
- Bourdieu, Pierre. (1993/1999). *La miseria del mundo*. Akal.
- Bourdieu, Pierre. (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Seuil.
- Bourdieu, Pierre. (1997). *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*. INRA.
- Bourdieu, Pierre. (1998). *Contre-feux*. Raisons d'Agir.
- Bourdieu, Pierre, & Passeron, Jean-Claude. (1973/2003). *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI.

- Bourdieu, Pierre, & Wacquant, LLOYD. (1992/1994). *Per a una sociologia reflexiva*. Herder.
- Foucault, Michel. (1975/1991). *Discipline and punish. The birth of the prison*. Penguin.
- Foucault, Michel. (1994/2001). *Dits et écrits II, 1976-1988*. Gallimard.
- Ibáñez Gracia, Tomás (2014). Foucault o la ética y la práctica de la libertad. Dinamitar espejismos y propiciar insumisiones. *Athenea Digital*, 14(2), 3-19.
<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1390>
- Sanz Roig, Diana (Ed.). (2014). *Bourdieu después de Bourdieu*. Arco.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)