

TIEMPO, TRABAJO Y CAPITAL EN MARX Y BOURDIEU: UN METACOMENTARIO

George I. García Quesada*

Resumen: En este texto se aborda la conceptualización del sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930-2002) respecto a las categorías de tiempo, trabajo y capital. Se argumenta que sus desarrollos en torno a estas categorías son compatibles con la matriz teórica abierta por Karl Marx, como formas específicas de *praxis* de carácter acumulativo. De este modo, el pretendido pluralismo de Bourdieu puede ser reinterpretado desde una perspectiva de totalidad dialéctica sociohistórica.

Palabras clave: Pierre Bourdieu, marxismo, tipos de capital, trabajo, tiempo social.

Abstract: In this paper we deal with the conceptualization regarding time, labour and capital in the theory of the French sociologist Pierre Bourdieu (1930-2002). We demonstrate that his theoretical developments in respect to these categories are compatible with the theoretical matrix founded by Karl Marx, as specific forms accumulative of *praxis*. Thus, Bourdieu's pretended pluralism can be interpreted from the perspective of a socio-historical dialectical totality.

Key Words: Pierre Bourdieu, marxism, types of capital, labor, social time.

La práctica no está *en* el tiempo, sino que *hace* el tiempo.
P. Bourdieu. *Meditaciones pascalianas*

La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.

K. Marx. *El 18 brumario de Luis Bonaparte*

* Licenciado en Filosofía. Profesor de la Escuela de Filosofía y de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: tuyog@hotmail.com

El método dialéctico, como concepción totalizante del devenir histórico-natural, tiene no solamente la posibilidad, sino la obligación, de dar cuenta de los aportes surgidos desde posiciones teóricas externas a él. Ya desde los mismos albores del marxismo occidental, Lukács señalaba que lo propio del marxismo ortodoxo no radica estrictamente en un *corpus* de conocimientos adquiridos, sino en el método que permite darle un sentido de totalidad a la realidad social, en vistas a la superación del capitalismo (cfr. Lukács, 1975: 1-28).

En este sentido, la producción teórica de Pierre Bourdieu representa una importante veta para el diálogo desde el marxismo; de hecho, se encuentra entre los desarrollos de la izquierda no marxista más importantes de la actual época (cfr. Therborn, 2007: 101-103). Su tentativa por replantear los problemas de poder y sociabilidad en las sociedades del capitalismo contemporáneo lo ha llevado a acuñar, en interlocución con la teoría marxista y el postestructuralismo, conceptos como los de *habitus*, campo y espacio social, los cuales añaden dimensiones importantes a la teoría y el análisis socio-histórico.

En las siguientes líneas nos ocupamos de las críticas de Bourdieu a las categorías marxistas de tra-

bajo y capital, intentando demostrar que los planteamientos de este teórico francés no son incompatibles, desde una concepción propiamente dialéctica del tiempo, con los del fundador del socialismo científico y la tradición del marxismo dialéctico. En la parte final de este escrito propondremos un metacomentario ¹ respecto a los planteamientos de este autor.

Bourdieu: capital (es), trabajo (s), tiempo (s)

El autor de *La distinción* coincide con Marx en cuanto a que todo capital es trabajo acumulado. Empero, la categoría de trabajo difiere entre uno y otro; allí radica, precisamente, el núcleo de la crítica de Bourdieu a la teoría marxista del capital. Para este teórico, el trabajo no consiste meramente en una actividad productora de mercancías y servicios —esto es, generadora de plusvalía—, sino que amplía el concepto para abarcar aspectos más allá de los tradicionalmente estudiados por la economía política. El sentido de esta reformulación apunta, según Bourdieu, hacia una visión pluralista en cuanto a las determinaciones de la vida social; una concepción no economicista de la sociedad, como le reclama al marxismo ².

¹ Según Jameson, el metacomentario consiste en un comentario sobre las condiciones de existencia del problema estudiado (cfr. Jameson, 1988: 3-16).

² Por ello, el ámbito relativo al intercambio de mercancías debería ser, según este autor, solamente un caso particular dentro de una "ciencia general de la economía de las prácticas" (Bourdieu, 2000: 134). Esto trae significativas consecuencias respecto a las clases sociales y la política, como veremos más adelante.

Bourdieu amplía la categoría de trabajo para abarcar toda actividad que genera un valor social, aunque este valor no sea, como la mercancía, inmediatamente intercambiable. “La base universal del valor – dice Bourdieu–, la medida de todas las equivalencias, no es otra que el *tiempo de trabajo*, en el más amplio sentido del término” (2000: 159, énfasis del original). El trabajo vivo (concreto, en términos de Marx), puede objetivarse de un modo inmediatamente visible y cósico, o subjetivarse modificando las facultades del sujeto: el capital es inherente a las estructuras sociales tanto objetivas como subjetivas. En esta medida, según el autor, “la experiencia del trabajo se sitúa entre dos límites: el trabajo forzado, que está determinado por una coerción externa, y el trabajo escolástico [esto es, intelectual o académico, GG], cuyo límite es la actividad casi lúdica del artista o escritor; cuanto más nos alejamos de dicha coerción externa, menos directamente trabajamos por dinero y más aumenta el ‘interés’ del trabajo, la gratificación inherente al hecho de realizar un trabajo, al igual que el interés ligado a los beneficios simbólicos asociados al renombre de la profesión o el status profesional, así como a la calidad de las relaciones de trabajo, que suelen ir pa-

reas con el interés intrínseco de éste” (Bourdieu, 1999: 266-267).

De este modo, un debido abordaje sociológico debería observar prácticas supuestamente “no interesadas”, como la lectura, el aprendizaje de un idioma o la pertenencia a un determinado grupo, como diversas formas de trabajo, por ser ellas acciones que generan acumulación de diferentes tipos de capital: éste se acumula tanto en forma de materia como en forma interiorizada o “incorporada” en el *habitus* (cfr. Bourdieu, 2000: 131), esto es, en cada corporalidad concreta (histórico-socializada)³.

Como se citó en el epígrafe de Bourdieu, para éste –inspirado en Husserl y Heidegger– el tiempo no existe *per se*, como realidad objetiva, sino sólo como temporalización a través de las prácticas sociales: “la experiencia del tiempo se engendra en la relación entre el habitus y el mundo social, entre unas disposiciones a ser y hacer y las regularidades de un cosmos natural o social” (Bourdieu, 1999: 277). Por tanto, el tiempo –o, mejor dicho, los tiempos– es el producto fundamental de toda sociedad, y en tanto que factor central para la acumulación y transformación de capitales, está sujeto a poderes que regulan su distribución y la de sus productos objetivos y subjetivos⁴.

³ En términos temporales, el habitus es “esa presencia del pasado en el presente que posibilita la presencia en el presente del porvenir” (Bourdieu, 1999: 280).

⁴ El corolario de este planteamiento es que *la política es siempre, en última instancia, el arte de la distribución de las temporalidades de una sociedad, y de sus productos*.

Los agentes sociales se temporalizan de acuerdo con anticipaciones prácticas –a menudo no conscientes– respecto al mundo social en el que se desenvuelven; sólo pueden hacer el tiempo en la medida en que acierten en cuanto a la adecuación entre sus expectativas subjetivas y las posibilidades objetivas que brinda la sociedad (cfr. Bourdieu, 1999: 283). Del resultado de este juego –condicionado por la constitución de los habitus de los agentes– depende la capacidad de acumulación de capital en sus diversos tipos. Dicho de otro modo, lo que apuestan (o más bien invierten) los agentes sociales es su posesión más personal, su propio tiempo, su *trabajo* como actividad vital.

A partir de la vasta gama de trabajos posibles, Bourdieu propone tres tipos principales aunque no únicos⁵ de capital: capital económico, capital social y capital cultural (cfr. Bourdieu, 2000: 135-136), derivándose el capital simbólico de la composición global de estos distintos capitales. La *estructura total del campo social* –que Bourdieu grafica como un *espacio social* multidimensional cuyos ejes son los tipos de capital en juego (cfr. Bourdieu, 1997: 11-26) se fundamenta sobre la configuración particular (espacio-temporal) de la distribución de los capitales (cfr. Bourdieu, 2000: 142); los sujetos se sitúan socialmente

tomando posiciones dentro de esa configuración.

Los capitales pueden transformarse del uno al otro, pero, más allá de la mera posesión de las objetivaciones, esto sólo es posible a través de un trabajo específico de conversión. En el caso del paso del capital económico al cultural, e.g., se puede comprar una obra de arte, pero la capacidad para discurrir razonablemente sobre ella, o incluso de simplemente disfrutarla sólo se adquiere mediante una inversión de tiempo en el campo específico del arte. Del mismo modo, la posibilidad de convertir en capital social el capital económico depende “de un desembolso aparentemente gratuito del tiempo, preocupación y esfuerzo, mediante el que la relación de intercambio pierde su significado puramente monetario, lo cual se aprecia, por ejemplo, en el esfuerzo por personalizar un regalo” (Bourdieu, 2000: 159-160).

Ahora bien, Bourdieu es claro y reiterativo al afirmar que el capital económico es “sin duda” el más importante (cfr. Bourdieu, 1997: 18), aunque es también insistente en cuanto a que cada tipo de capital tiene su eficacia específica, y que las demás formas de capital no son reductibles a capital económico (cfr. Bourdieu, 2000: 158), tesis desde la cual el sociólogo francés no oculta su polémica contra el marxismo.

⁵ De hecho, Bourdieu introduce capitales “regionales” al considerar distintos campos de acción social. Entre estos capitales se pueden contar el jurídico, el político, el religioso y el artístico.

Crítica de la crítica

Precisamente, es a partir de la convertibilidad de los capitales que podemos señalar con más precisión la convergencia radical entre los planteamientos de Bourdieu y los de Marx. Así, en un giro más bien dialéctico, Bourdieu plantea la doble tesis de que, “de una parte, el capital económico sirve de base a todos los demás tipos de capital, pero, de otra, las manifestaciones transformadas y travestidas del capital económico nunca pueden conducirse a él totalmente, y ello porque dichas manifestaciones tan sólo pueden producir sus efectos específicos en la medida en que oculten (sobre todo ante sus propios poseedores) que es el capital económico el que les sirve de base y el que, siquiera en última instancia, determina sus efectos” (Bourdieu, 2000: 158).

Cabe notar en el anterior fragmento la similitud en el lenguaje de este sociólogo con el de Marx respecto al tema común de las relaciones entre lo económico y lo cultural: el capital económico sirve de *base*, y esta determinación se manifiesta al análisis sólo *en última instancia*. De modo que el pluralismo de Bourdieu respecto a los capitales retorna, tras un productivo rodeo, a la problematización althusseriana de la sobredetermina-

ción y la autonomía relativa de las instancias sociales (cfr. Althusser y Balibar, 1981) ⁶, o si se prefiere, a las bases de la hermenéutica dialéctica de Fredric Jameson (cfr. 1989: 15-82).

Es de resaltar, por supuesto, que la propia formulación de Bourdieu está basada en una metafórica importada de la economía política, desde la cual proyecta su modelo multidimensional de capitales (cfr. Bourdieu y Eagleton, 2003: 301); el antieconomicismo de Bourdieu sólo puede mantener un perfil crítico pagando el precio de universalizar la economía como paradigma de toda dinámica social. Ironizando un poco, podríamos decir que la importancia de la economía reaparece sintomáticamente, a pesar de sus contenidos explícitos, en el lenguaje en el que este autor formula su teoría.

Pero retomemos a Marx para clarificar el problema de la determinación económica. Como se recordará, para el autor de *El capital* toda producción humana –en sentido genérico y no solamente económico ⁷– surge de la *praxis*, como actividad que transforma al sujeto a la vez que a su entorno objetivo, en un doble movimiento de objetivación y de subjetivación. La *praxis* abarca, pues, toda la actividad humana: de allí que Gramsci haya caracterizado al marxismo como una filosofía de la *praxis*, y

⁶ Un retorno dialéctico, si se quiere, pues Bourdieu ha sorteado algunas de las más importantes objeciones al estructuralismo y al propio Althusser, como la lógica dicotómica, o la antinomia entre ideología y ciencia.

⁷ Sobre el concepto amplio de *producción* en el marxismo, cfr. Lefebvre, 1991b.

no específicamente como una filosofía del trabajo, a pesar de que el trabajo sea la condición de posibilidad de toda *praxis*. No toda *praxis* es trabajo, pero toda *praxis* supone una producción para la subsistencia a partir de la cual los sujetos generen sus posibilidades biológicas de existencia; por ello, el trabajo es el tipo fundamental de *praxis*⁸.

La interpretación del marxismo como economicismo proviene de confundir *praxis* y trabajo, como han señalado diversos filósofos marxistas de lo cotidiano (cfr. Heller, 1998; Lefebvre, 1991a y 1980; Kosík, 1976), y en esta confusión es precisamente en la que incurre Bourdieu al caracterizar al marxismo como un economicismo. Por el contrario, como hemos indicado anteriormente, ambas teorías parten de la actividad humana como productora del mundo social; ahora bien, al ser el trabajo la *praxis* fundamental, el poder sobre la organización del trabajo es también el poder social fundamental⁹. A esto se refiere la tantas veces tergiversada y abusada metáfora de la base y la superestructura¹⁰.

De este modo, el concepto de trabajo de Bourdieu corresponde

con el de *praxis* en Marx. Efectivamente, para éste, la *praxis* implica una transformación del sujeto a la vez que del objeto con el que interactúa; Helio Gallardo (2001: 11) sintetiza esta categoría como “producción histórico-social con *autoconstitución de sujeto*”. La *in-corporación* de la cual habla Bourdieu está, pues, implícita –si bien no tan minuciosamente explorada como lo hace este teórico– en la teoría de Marx, para quien la corporalidad es siempre histórica, esto es, sujeta a la dinámica de las relaciones sociales.

En ambos casos, se trata de partir de los sujetos sociales (los *habitus* de Bourdieu) como actividad y no como sustancia. El ser humano es relación, como lo es todo el mundo social; Marx es enfático al afirmar que el mismo capital, realidad suprema de la lógica capitalista, es una relación –una fuerza social– y no una cosa (cfr. Marx y Engels, s.f.: 48-49)¹¹. La diferencia entre capital constante y capital variable es la diferencia entre trabajo muerto (objetivado) y trabajo vivo, como actividad creadora (Marx, 1986, tomo I: 160-170)¹². El mínimo común denominador de

⁸ El Lukács tardío afirma, en este sentido, que el trabajo es el modelo de toda *praxis*. Cfr. Lukács, 2004: 41.

⁹ Respecto a la categoría de poder, véase la clarificadora crítica de Holloway, quien distingue el poder-hacer como capacidad creadora, respecto al poder-sobre como violencia sobre el poder-hacer. Cfr. Holloway, 2002.

¹⁰ Como plantea Jameson, la imagen de base y superestructura no debe tomarse como una teoría, sino como el nombre de un problema cuya solución debe ajustarse al análisis particular de cada caso histórico (cfr. Jameson, 2007: 46).

¹¹ En *El capital*, “ni el dinero ni la mercancía son de por sí capital, como no lo son tampoco los medios de producción ni los artículos de consumo. Necesitan *convertirse en capital*” (Marx, 1986, tomo I: 655). Para ello, es necesario que haya relación entre propietarios de los medios de producción y trabajadores asalariados.

¹² Es la diferencia, tan cara a los románticos, entre *natura naturata* y *natura naturans*.

ambas teorías es la concepción del tiempo como medida universal de la producción de valor.

También, para ambos la acción humana *produce* temporalidades, por lo cual, al hablar de tiempo social es necesario hacerlo como articulación de distintas temporalidades: el tiempo social es un tiempo diferencial. En cada corte sincrónico existe una *no contemporaneidad de lo contemporáneo*, según la expresión común a Walter Benjamin (cfr. 1987) y Reinhart Koselleck (cfr. 2004) —quienes la asumen de Ernst Bloch—, en la cual aparecen sedimentos de formaciones sociales ya desaparecidas, junto a procesos altamente racionalizados¹³. El análisis de coyuntura exige comprender esta articulación de tiempos y ritmos, como lo ha hecho magistralmente el propio Marx en textos como *La guerra civil en Francia* y sobre todo en *El 18 Brumario*¹⁴.

El tiempo es siempre producción sociohistórica que se deriva de la *praxis*, de la práctica del agente, diría Bourdieu; luego el denomina-

do por el joven Lukács como tiempo cosificado, aparece según el autor de las *Meditaciones pascalianas* solamente en un período reciente de la historia: “el tiempo-cosa, tiempo de los relojes o tiempo de la ciencia, es fruto de un punto de vista escolástico que ha encontrado su expresión en una metafísica del tiempo y la historia que considera el tiempo como una realidad preestablecida, en sí, anterior y exterior a la práctica, o como el marco (vacío), *a priori*, de cualquier proceso histórico” (Bourdieu, 1999: 275)¹⁵.

Para Marx, coincidentemente, el tiempo cosificado sólo ha sido posible merced a un largo y conflictivo proceso de imposición —la acumulación originaria del capital (cfr. Marx, 1986, tomo I: 654-700) de prácticas que establece a la mercancía como forma universal mediante la cual los sujetos perciben su entorno vital¹⁶. La racionalización capitalista del tiempo sólo ha podido nacer¹⁷ —como el capital— “chorreando sangre y lodo por

¹³ En la obra de Marx, el ejemplo más conocido de esta diferencia de temporalidades es el relativo al desfase entre el desarrollo de medios de producción y relaciones de producción. En este mismo sentido cabe también recordar la ley del desarrollo desigual y combinado, desarrollada por Lenin y por Trotsky a partir de la dialéctica hegeliana.

¹⁴ Sobre la diferencialidad del tiempo en Marx, cfr. Althusser y Balibar, 1981; Lefebvre, 1992; Michel, 1984; Catanzaro, 2003.

¹⁵ Esta apreciación sigue los desarrollos de la historia de las mentalidades, y particularmente de medievalistas como LeGoff y Duby, quienes han estudiado la imposición del tiempo mecánicamente regulado en las ciudades medievales, y los actores sociales que lo promovieron (cfr. Le Goff, 1983; Duby, 1976). Una continuación de estos estudios para el caso del capitalismo británico la desarrolla el marxista E.P. Thompson (cfr. 1984: 239-293).

¹⁶ En este sentido, en *El capital* el capítulo XXIV complementa al capítulo I en el sentido de una verdadera fenomenología genética de la subjetividad en el capitalismo... Por supuesto, logra hacerlo en tanto que va más allá de un enfoque analítico, al modo de Husserl y Heidegger, al fundamentarse en una dialéctica histórica.

¹⁷ La ruptura con este orden de cosas —y no de sujetos propiamente— pasa para Marx, como se recordó en el epígrafe, por la ruptura con aquella “tradicción de todas las generaciones muertas [que]

todos los poros, desde los pies a la cabeza” (Marx, 1986: tomo I: 697). Este tiempo cosificado, el tiempo-cosa, es la referencia directa del trabajo abstracto, aquel que Marx criticaba en *Miseria de la filosofía* al señalar que “un hombre en una hora vale tanto como otro hombre en una hora. El tiempo lo es todo, el hombre no es nada; es, a lo sumo, la cristalización del tiempo” (Marx, 1978b: 34)¹⁸.

Puede observarse, pues, cómo Bourdieu comparte con Marx la misma concepción del sujeto como actividad vital autoconstituyente, cuyo tiempo es la base universal de la medida de todo valor –y, consecuentemente, de todo capital–, además de una común concepción diferencial del tiempo de la totalidad social (formación económico-social para Marx, estructura total del campo social para Bourdieu)¹⁹. En último término, la insistencia de Bourdieu respecto a sus discrepancias con el marxismo podría ser interpre-

tada, según criterios immanentes de lectura, como un caso de mala interpretación de la obra de Marx, posiblemente debida a una lectura estructuralista, no dialéctica, del corpus marxiano²⁰. Sin embargo, hay otros factores sociohistóricos que, a nuestro parecer afectan decisivamente la lectura que Bourdieu hace de Marx.

Epílogo: la causa ausente

Bourdieu hace un aporte significativo a la teoría social al centrar la atención sobre formas de poder social no inmediatamente económicas, pero en su formulación, debido a su rechazo del marxismo, se encuentra una tensión entre su pretendido pluralismo y la determinación *en última instancia* de todos los capitales por el capital económico, que es el que permite dedicarle el tiempo necesario a actividades acumuladoras de otros tipos de capital. Esta tensión, como indicamos

oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Marx, 1971: 11); en un espíritu netamente modernista, para el maestro de la dialéctica histórica la clase obrera sólo puede enfilarse hacia la revolución a partir de una poesía del porvenir, cuyos contenidos sociohistóricos desborden su discurso (cfr. Marx, 1971: 15-18; Berman, 1991: 81-128).

¹⁸ Como se recordará, esta cita de Marx le da pie al desarrollo de Lukács sobre la cosificación del espacio-tiempo en *Historia y consciencia de clase* (cfr. Lukács, 1975: 128-132). Nótese, de paso, que para Marx la reducción de la jornada laboral era una condición fundamental para desplegar las fuerzas revolucionarias (cfr. Marx, 1986, tomo I: 826-827).

¹⁹ La temporalidad de la historia en la muy larga duración, como para Marx la sucesión de los modos de producción –concepción que en este teórico de la historia es discontinuista y no necesariamente progresista, esto es, contempla la contingencia– no es un tema para Bourdieu, quien desde una perspectiva más nominalista no se ocupa de este tipo de aspectos.

²⁰ En ese sentido, las críticas de Bourdieu al concepto marxista de *ideología* como problema de representación –lo cual remite indebidamente la teoría de la ideología al universo discursivo de la Ilustración– tienen el trasfondo de la dicotomía ideología / ciencia del primer Althusser. Del mismo modo, la caracterización del marxismo como “objetivismo” pasa por alto, por un lado, que la totalización dialéctica rompe las dicotomías –razón por la cual la mayor parte de las críticas posestructuralistas, demoledoras para el estructuralismo, no la afectan–; por otro lado, ligado con lo anterior, invisibiliza que la dialéctica, desde Hegel, es una crítica de la sustancialización de una objetividad sin sujeto.

anteriormente, es parte de la tradición marxista, que ha concebido – en particular en el caso del marxismo occidental– la producción económica como el criterio básico de totalización, pero sin por ello negar la especificidad de las demás instancias sociales.

Marx no teorizó específicamente sobre procesos tales como los estudiados por Bourdieu –muchos de ellos de carácter simbólico–, aunque dejó las bases para problematizarlos. Bourdieu acierta al enfocar la práctica social (*praxis*) como elemento central, estructurante estructurado por la sociedad, más allá de la práctica del trabajo específicamente económico. La categoría de *trabajo* de Bourdieu corresponde en términos marxistas con una *praxis* de tipo acumulativo (cfr. Lefebvre, 1980: 315-339); el traslape de significantes entre el lenguaje de Bourdieu y el de Marx encubre las bases compartidas por ambos.

Habiendo sido Bourdieu un activista anticapitalista hasta sus últimos días, la pregunta que se hace evidente, dejando de lado la hipótesis del narcisismo de las pequeñas diferencias, es ¿a qué se debe la aversión de Bourdieu a que se ligara su teoría social con el marxismo, al grado que incluso le cam-

bia el sentido a términos referidos a categorías cardinales para Marx?

Una posible respuesta a esta interrogante es que la existencia de distintos tipos de capital le permite a Bourdieu abordar la importancia de los diversos movimientos y reivindicaciones sociales contemporáneos sin jerarquizarlos *a priori*. En esta medida, su pluralismo tiene una aplicación política ajena al sectarismo de enfoques para los cuales la política se limita a la lucha de clases como “la contradicción fundamental” a la que habría que supeditarle todos los demás movimientos sociales.

Por ello recurre a la fenomenología, la cual le permite simultáneamente observar y distanciarse de las minucias de la vida diaria, repolitizando los aspectos aparentemente más anodinos; como es bien conocido, la dominación masculina, la distinción y la violencia simbólica son temas que juegan un importante papel en la propuesta de Bourdieu. En sus palabras, “el análisis fenomenológico, tan bien ‘neutralizado’ políticamente que cabe leerlo sin extraer ninguna consecuencia política, tiene la virtud de volver visible todo lo que todavía concede al orden establecido la experiencia política más *para-dójica*, más *crítica*, en apariencia, la más resuelta

²¹ Según parece este recurso es una microsociología inspirada en Simmel y en Schütz apunta en un sentido afín al planteado por Henri Lefebvre en su crítica de la vida cotidiana, quien, sin dejar de lado la lucha de clases, encuentra elementos en lo cotidiano para emprender la transformación de las condiciones de la vida diaria en función de ésta (cfr. García, 2001). El enfoque lefebvriano de lo político tiene la ventaja de no incurrir en la sobreestimación del ámbito estatal como finalidad de la lucha política; de hecho, plantea como su horizonte utópico una sociedad en la cual el tiempo pueda ser distribuido de un modo creativo y no sacrificial (cfr. Lefebvre, 1980: 340-357).

a efectuar la ‘epoché de la actitud natural’” (Bourdieu, 1999: 228)²¹.

El subtexto de la teoría sociológica de Bourdieu –la historia que pone en marcha esta simbolización– es, luego, la emergencia de fuerzas sociales no clasistas surgida tras la crisis de las utopías revolucionarias de los años sesenta en Europa. Al igual que otros teóricos franceses –entre los que cabe recordar a Foucault–, al dialogar con el marxismo Bourdieu tiene en mente a una cierta tradición afinada institucionalmente en el Partido Comunista Francés, aferrada a esquematismos escasamente productivos, tanto a nivel científico como político.

La tensión en la conceptualización de Bourdieu respecto a la transformabilidad de los capitales es, pues, la de la contradicción entre la fragmentación propia de la sensibilidad posmoderna, y la totalización cognitiva y práctica de la sociedad –ideal propio de las hermenéuticas de la modernidad crítica, y en particular del marxismo– a través de la preeminencia *en última instancia* de lo económico. El énfasis de este autor –que comparte con otros contemporáneos suyos como Foucault, De Certeau y Deleuze, entre otros– sobre el papel político de la corporalidad y las temporalidades por ella producidas parte también de la preocupación por los procesos de racionalización y las posibilidades de resistencia individual, tras la crisis de los partidos obreros en Europa occidental, y en el contexto de las

estrategias de administración económico-burocráticas del capitalismo de acumulación flexible (cfr. Harvey, 1999: 213-217).

De este modo, el distanciamiento de Bourdieu respecto al marxismo puede leerse a la vez como un efecto estructural de la falta de un referente organizacional –que no necesariamente tendría que ser un partido político en sentido tradicional– que articule las luchas particulares en torno a la socialización de los capitales. Por ello, a pesar de que no han faltado en Europa y en América Latina quienes han querido encontrar en Bourdieu un teórico antimarxista, este autor no cabe entre los cuadros de las ciencias sociales conservadoras.

Por el contrario, tal como hemos indicado anteriormente, las categorías de *trabajo* y *capital* en Bourdieu pueden ser asimiladas dentro de la matriz del marxismo dialéctico, del mismo modo como Lukács integró en su momento conceptos de Weber y de Simmel en su teoría de la cosificación, como Sartre incorporó en la filosofía de la *praxis* de la *Crítica de la razón dialéctica* sus anteriores desarrollos existencialistas, o como Jameson reinterpreta dialécticamente elementos de la teoría de Althusser y del estructuralismo.

Y esto es así puesto que el marxismo se caracteriza ante todo por el imperativo de totalizar historizando. La aplicación de este principio, en tensión con la práctica política y con la particularidad histórica, sólo

es posible, precisamente, en tanto que el sujeto se construya en la *praxis*, temporalizándose contra sus

alienaciones en la lucha contra la dominación del capital sobre los seres humanos y la naturaleza.

Bibliografía consultada

- Althusser, Louis y Balibar, Étienne. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1981.
- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Madrid: Taurus, 1987.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Bogotá: Siglo XXI, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Bourdieu, P. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Bourdieu, P. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Bourdieu, P. y Eagleton, Terry. "Doxa y vida cotidiana: una entrevista". En: Žižek, Slavoj (comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Catanzaro, Gisela. "¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad". En: Catanzaro, Gisela e Ipar, Ezequiel. *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad*. Bs. Aires: Gorla, 2003.
- Duby, Georges. *Le temps des cathedrales: l'art et la société, 980-1420*. París: Gallimard, 1976
- Gallardo, Helio. "Prólogo". En: García, 2001. Pp. 11-15.
- García, George I. *Las sombras de la modernidad. La crítica de Henri Lefebvre a la cotidianidad moderna*. San José: Arlekin, 2001.
- Harvey, David. *The condition of post-modernity. An enquiry on the origins of cultural change*. Cambridge-Oxford: Blackwell, 1999.
- Heller, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1998.
- Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Bs. Aires: Herramienta-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.
- Jameson, Fredric. *Late marxism: Adorno, or the persistence of the dialectic*. Londres-Nueva York: Verso, 2007.
- Jameson, F. *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor, 1989.
- Kosik Jameson, F. *The ideologies of theory. Volume I: situations of theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Koselleck, Reinhart. *Futures past. On the semantics of historical time*. Nueva York: Columbia University Press, 2004.
- Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto. Estudios sobre los problemas del hombre y el mundo*. México: Grijalbo, 1976.
- Le Goff, Jacques. *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid: Taurus, 1983.

- Lefebvre, Henri. *Éléments de rythmanalyse. Introduction a la connaissance des rythmes*. París: Syllepse, 1992.
- Lefebvre, H. *Critique of everyday life. Vol I: Introduction*. Londres-Nueva York: Verso, 1991a.
- Lefebvre, H. *The production of space*. Cambridge: Blackwell, 1991b.
- Lefebvre, H. *Critique de la vie quotidienne. II: Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. París: L'Arche, 1980.
- Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- Lukács, G. *Ontología del ser social. El trabajo*. Bs. Aires: Herramienta, 2004.
- Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política*. 3 tomos. Traducción de Wenceslao Roces. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.
- Marx, K. *La guerra civil en Francia*. Pekín: Eds. Lenguas Extranjeras, 1978a.
- Marx, K. *Miseria de la filosofía*. México: Eds. de Cultura Popular, 1978b.
- Marx, K. *El 18 brumario de Luis Bona parte*. Barcelona: Ariel, 1971.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *El manifiesto comunista*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, s.f.
- Michel, Marco. "Tiempo y realidad social en el pensamiento clásico (Marx, Durkheim y Weber)". En: Bravo, Víctor, Díaz-Polanco, Héctor y Michel, Marco A. *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*. México: Juan Pablos Editor, 1984.
- Therborn, Göran. "After dialectics. Radical social theory in a post-communist world". En: *New Left Review* 43 (enero-febrero 2007). Pp. 63-114.
- Thompson, E.P. "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial". En: E.P.
- Thompson. *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica, 1984.
- Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1997