

EL INTELLECTUAL Y EL CAMPO CULTURAL

Una variación sobre Bourdieu

THE INTELLECTUAL AND THE CULTURAL FIELD
A comment on Bourdieu

JUAN PECOURT

Universidad Católica de Valencia. España
juan.pecourt@ucv.es

RESUMEN

En el ámbito de la sociología de los intelectuales existen innumerables trabajos donde se analiza la relación entre la intelectualidad y la política. En los últimos tiempos, la obra de Pierre Bourdieu retomó este interés. En este trabajo propongo que algunos de los instrumentos teóricos proporcionados por el autor de *La distinción* pueden ser de gran ayuda para analizar las conexiones, sin duda escurridizas, que existen entre el campo de la producción cultural especializada y el campo de la política. Más adelante afirmo que, aunque la obra de Bourdieu clarifica aspectos muy importantes de esta relación, en algunos momentos su marco conceptual resulta problemático. Recurriendo a la obra de otros autores, como Max Weber o Quentin Skinner, en este artículo propongo una interpretación de la relación entre los productores culturales y el debate político que modifica aspectos fundamentales de la visión de Bourdieu.

PALABRAS CLAVE ADICIONALES

Campo político, Espacio intelectual, Espacio político, Poder intelectual, Sociología de los intelectuales.

ABSTRACT

Within the field of the sociology of intellectuals there are many works dealing with the relationship between politics and the intelligentsia. In the past few years, Bourdieu's work has pushed it again to the frontline. In this article, therefore, I shall argue that some of the theoretical instruments provided by the author of *Distinction* may help to analyse systematically and with some precision the connections between the field of specialised cultural production and the political field. Later on, I shall also argue that, although Bourdieu's work clarifies key aspects of this relationship, at some points his conceptual framework seems to be somehow problematic. Making use of other authors, such as Max Weber and Quentin Skinner, I shall elaborate an interpretation of the connections between cultural producers and the political debate that challenges some of the central elements sustaining the bourdieuan vision.

ADDITIONAL KEYWORDS

Intellectual Space, Intellectual Power, Political Field, Political Space, Sociology of Intellectuals.

INTRODUCCIÓN

Hace poco tiempo, el historiador P. Burke planteaba una paradoja sorprendente que caracteriza a las sociedades contemporáneas. Por una parte, los científicos sociales consideran que el conocimiento constituye uno de los elementos más representativos del mundo actual. Se habla insistentemente de la existencia de una “sociedad del conocimiento”: un lugar donde la producción de objetos y mercancías ha perdido peso en favor de la creación y manipulación de diversas formas de información y conocimiento. En cambio, por otra parte, las bases epistemológicas del conocimiento son cada vez más cuestionadas desde las diferentes ramas del pensamiento. Se aceptan con gran dificultad términos como “verdad” y “objetividad”; en lugar de “descubrimiento” se prefiere utilizar la expresión “construcción del conocimiento” (Burke, 2000: 1). En definitiva, el conocimiento “heroico” de la Ilustración, una cosmovisión determinada por las antiguas ideas del progreso y la superación constante de la humanidad, ha sido sustituido por una concepción más modesta y utilitaria, en la que el conocimiento (muchas veces denominado como “producción simbólica”) se utiliza pragmáticamente para resolver los problemas técnicos que se plantean en los procesos de producción y organización social.

Esta fractura entre el peso social del conocimiento y su inestabilidad epistemológica ha repercutido también en la percepción social de los “intelectuales”, es decir, en aquellos agentes procedentes del mundo de la cultura que adquieren cierto reconocimiento público y autoridad moral gracias al prestigio conseguido en su disciplina artística, literaria, científica o filosófica (Charle, 1990: 7-13). Actualmente resulta más bien anacrónico utilizar el término intelectual en el sentido que le otorgaron autores como É. Zola o J.P. Sartre. La progresiva restricción de las certezas absolutas que nos proporciona el conocimiento, como nos recuerda Burke, y la especialización de los diferentes ámbitos de la actividad política y cultural, son algunos de los factores que, sin duda, han ayudado a invalidar las posiciones del pasado (Bourdieu, 1996: 345-346). Aun así, aunque algunos autores hayan certificado la defunción de este actor social, es posible que se trate solamente del final de un tipo específico de intelectual que tuvo su época dorada en la primera mitad del siglo XX.¹ El profesional entendido como manipulador de objetos simbólicos (y la inevitable influencia pública de dichas manipulaciones) ha seguido siendo uno de los motores fundamentales en el desarrollo del mundo contemporáneo. En consecuencia, otros pensadores más conscientes de esta realidad, evitando la postura de la negación total, han intentado descifrar las claves que están definiendo la transformación de los intelectuales, los elementos de fractura y los que aún permanecen. Uno de ellos, M. Foucault, ha propuesto el intelectual “especializado” en oposición al intelectual “total” sartreano (Foucault, 1980: 126-133). A

¹ Hace unos años, por ejemplo, la revista francesa *Esprit* dedicó un número especial a los “esplendores y miserias de la vida intelectual”, en donde se abordaba la posible desaparición de este actor en la sociedad contemporánea (Mongin, 2000).

su vez, Z. Bauman ha anunciado la desaparición del intelectual entendido como “legislador” y el nacimiento de un nuevo intelectual “intérprete” (Bauman, 1987). Si el intelectual “especializado” de Foucault sólo se ocupa de aquellos asuntos que entran en su área de competencia, el intelectual “intérprete” de Bauman se dedicará más bien a traducir los lenguajes de las diferentes comunidades y facilitar la comunicación y la armonía entre los diferentes estratos de la sociedad. Ambos autores intentan negociar un acuerdo de mínimos para mantener, en un contexto cargado de incertidumbre, la función pública del intelectual, aunque, como veremos, sus tentativas no nos parecen del todo convincentes. ¿Cuáles serán, pues, los contornos y las características básicas de los intelectuales en el contexto de las sociedades contemporáneas? En las páginas que siguen, recurriendo a algunos de los instrumentos que nos ha proporcionado el pensamiento sociológico más reciente, con especial atención al trabajo de P. Bourdieu, intentaremos esbozar algo parecido a una respuesta.

LA OPOSICIÓN ENTRE LA OBJETIVIDAD Y EL COMPROMISO

Para empezar, debemos apuntar que los debates instigados por Foucault y Bauman no son totalmente novedosos; aunque adaptados a las nuevas circunstancias dominantes en las sociedades contemporáneas de la información y el conocimiento, hunden sus raíces en discusiones más antiguas. Así, las ideas de Bauman nos remiten a las de K. Mannheim, quien proporcionó, en el periodo de entreguerras, una de los ejemplos más influyentes del intelectual que investiga en los márgenes o grietas de la sociedad, el intelectual entendido como *guardián de la pureza del conocimiento*. El autor húngaro estaba muy preocupado por el problema de la relatividad del conocimiento. Se preguntaba cómo sería posible asentar el conocimiento sobre unas bases epistemológicas sólidas. En *Ideología y Utopía* (1936), utilizando las herramientas de la sociología, sugiere la existencia del llamado “intelectual libre de ataduras”, es decir, identificó un estrato social que estaba relativamente aislado de los grandes conflictos de la edad moderna y afirma que en ese espacio social, liberado de los intereses que determinan las conductas de la mayoría, el intelectual será capaz de producir formas de conocimiento neutras y objetivas, que estarán al servicio del propio conocimiento y de los ideales más elevados de la ciencia y el pensamiento (Mannheim, 1991). Su visión, por tanto, tiene muchos puntos de conexión con la deconstrucción posmoderna de Bauman, en la que el intelectual es capaz de elevarse sobre las diferentes “comunidades de sentido” que forman la sociedad y facilitar la comunicación entre diferentes grupos gracias a la ausencia de vínculos y ataduras sociales. Al afirmar la autonomía del intelectual, tanto Mannheim como Bauman, aunque éste último lo haga de manera más modesta, sitúan a los intelectuales en un estrato indefinido, en las intersecciones que se forman entre diferentes bloques sociales, liberados de las tensiones y sumisiones que caracterizan a las sociedades modernas o posmodernas, pero sin aclarar cómo logran esa autonomía ni cómo se originan esos contextos de acción intelectual más bien idílicos.

En diferentes momentos del siglo XX, la tradición que uniría el pensamiento de Mannheim y Bauman ha sido duramente contestada por los *defensores del compromiso político*. Mientras Mannheim escribía *Ideología y Utopía*, A. Gramsci replicaba a la visión “tradicional” de los intelectuales desde una cárcel italiana. Cuando Gramsci habla de los intelectuales tradicionales se refiere a los intelectuales instalados en la torre de marfil, aquellos que se dedican a la producción del conocimiento objetivo y universal, un conocimiento que en apariencia se sitúa al margen de los grandes conflictos que dan forma a la sociedad pero que, en realidad, sirven los intereses de los grupos dominantes. Para combatir esta visión de los intelectuales, Gramsci propone la existencia del intelectual “orgánico”, definido como el intelectual que forma parte de un grupo social específico, y que organiza y da cohesión a las visiones del mundo que caracterizan a dicho grupo, proporcionándole un proyecto político competitivo con el que será capaz de tomar el poder y alcanzar la hegemonía sobre el conjunto de la sociedad (Gramsci, 1971: 5-15). Si Mannheim y Bauman sitúan a los intelectuales en los márgenes del conflicto político, Gramsci los emplaza en el centro mismo de la lucha y en una posición de liderazgo. Es más, desde la perspectiva del pensador italiano, las diferencias entre el intelectual y el político son minimizadas; los intelectuales se formarán en el seno de los partidos políticos y tendrán unas funciones que, en la práctica, no difieren mucho de las del político. En su caso, la objetividad del conocimiento, defendida con tanto ahínco por los guardianes de la pureza del conocimiento, no dependerá del aislamiento social sino que, más bien, será el resultado de su participación en un proyecto político colectivo y en su labor de servicio al partido y al grupo social que éste representa.

El modelo del intelectual influido por el marxismo evolucionó de manera diversa en el periodo de la guerra fría, especialmente en los años sesenta y setenta. En estos momentos, desde el centro de irradiación del mundo capitalista, las ideas del compromiso serán renovadas por autores como C.W. Mills y A.W. Gouldner. Éste último publica *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase* (1979), con el que pretende renovar las alianzas de los intelectuales con las clases oprimidas y su participación en un proyecto colectivo destinado a la liberación de los explotados por las sociedades modernas, tanto en el mundo occidental como en los países del tercer mundo, contraatacando así las ideas de los teóricos del “fin de las ideologías” (Gouldner, 1979). Gouldner elabora sus ideas a finales de los setenta y principios de los ochenta, cuando termina una época caracterizada por el compromiso político y comienza otra representada por el escepticismo del postmodernismo. Estos nuevos posicionamientos, apoyados en los ataques epistemológicos lanzados sobre las bases del conocimiento científico (M. Foucault, P. Feyerabend, T.S. Kuhn), provocarán que el intelectual comprometido situado en la tradición marxista se transforme y, una vez pasado el filtro impuesto por el pensamiento de Foucault y Gramsci, se recluya en pequeñas minorías sociales. El objetivo ya no es proponer un proyecto global de cambio social sino mejorar la situación de grupos sociales marginales y tradicionalmente discriminados. Sin embargo, resulta curioso constatar que, con la maduración del pensamiento postmoderno, las posturas más cercanas a Sartre hayan vuelto a germinar, aunque éstas se presenten liberadas de la fuerte carga marxista que

tuvieron en el pasado. En este sentido, es llamativo que el propio Bauman haya modificado sus ideas en años recientes, rectificando sus antiguas alianzas postmodernas en favor de una visión más comprometida y “moderna” del intelectual, que tiene sus raíces en el proyecto originario de la Ilustración (Bauman, 1999: 116-123).

Las causas de este florecimiento tardío las encontramos, además de en la necesidad de superar el relativismo epistemológico, en el alejamiento progresivo de las decisiones políticas con respecto de la ciudadanía y en el papel contradictorio que tienen los medios de comunicación en las sociedades contemporáneas. Estas son algunas de las causas principales que determinaron las intervenciones públicas *à la Sartre* del último Bourdieu. La tendencia hacia la diferenciación y especialización de los diferentes ámbitos que constituyen las sociedades modernas ha provocado el aislamiento creciente del mundo de la política. Aunque todas las esferas sociales evolucionan siguiendo procesos similares, en el mundo político la especialización excesiva puede resultar potencialmente explosiva, porque en las democracias occidentales la legitimidad de los actores políticos depende de su carácter representativo; en el papel, las cúpulas políticas representan los intereses y las necesidades de los ciudadanos que las han apoyado con su voto. La percepción generalizada de que el juego político se realiza a espaldas de los votantes provoca la desmovilización y la apatía ciudadana, y este fenómeno puede terminar por afectar seriamente la legitimidad del propio sistema político. Si esto sucede, la legitimidad perdida por la clase política podrían absorberla otros actores sociales, que realizarán dichas funciones de acuerdo con aquellos principios que la ciudadanía considera más apropiados dentro de un régimen democrático. En situaciones de este tipo se podrían generar las condiciones necesarias para el relanzamiento de la posición de los productores simbólicos en la vida pública.

Pero en los ámbitos de la cultura y la comunicación también existen riesgos y desequilibrios que afectan a la posición social del intelectual. Del mismo modo que los profesionales de la política, los productores culturales se enfrentan al progresivo alejamiento del conjunto de la sociedad y a la reclusión en universos autónomos que son difícilmente accesibles para aquellos que no forman parte del interior. Además, el mundo de la cultura es un universo en constante expansión, que tiende a la fragmentación interna en múltiples estratos; cada uno de ellos se caracteriza por producir (o por la aspiración a producir) formas de conocimiento diferenciadas, definidas por unas leyes propias. Como afirma el propio Bauman, la antigua República de las Letras se ha dividido en pequeños grupúsculos que desarrollan sus propios lenguajes teóricos y técnicos, a través de los cuales entablan conversaciones privadas, sin conservar el menor interés por establecer canales de comunicación con agrupaciones vecinas y trabajar por la creación de una concepción global del conocimiento (Bauman, 1999: 116-123). La comunicación entre las diferentes colectividades científicas también queda dificultada por la multiplicación de las mediaciones que se producen en la difusión de los sistemas simbólicos, con la creación constante de nuevos lenguajes y soportes para su transmisión y recepción. Lo que J.B. Thompson denomina la “mediatización” de la sociedad moderna, el desarrollo de los medios de comunicación de masas y su influencia en la percepción de la realidad,

determina de manera relevante las condiciones de la producción y recepción del conocimiento, y la posición del intelectual durante el proceso (Thompson, 1990: 3-4).

En un principio, el crecimiento explosivo de la prensa y el periodismo facilitó la aparición del intelectual tal como lo conocemos hoy en día, convirtiéndose en el soporte básico para el ascenso del nuevo grupo social que formaban los trabajadores intelectuales (Charle, 1990). La postura de É. Zola durante los eventos del escándalo Dreyfus, por ejemplo, hubiera sido impensable sin el desarrollo de la prensa diaria a lo largo del siglo XIX y la consiguiente visibilidad pública que otorgó a los intelectuales. Con el tiempo, sin embargo, la progresiva especialización y profesionalización de los medios de comunicación ha introducido nuevas barreras en la relación entre el mundo de la cultura y la política. Hoy en día, los profesionales del periodismo, la publicidad y las distintas industrias culturales, compiten, casi siempre en posición ventajosa, con los intelectuales tradicionales por proporcionar interpretaciones convincentes de la realidad.

EL CAMPO DE PRODUCCIÓN CULTURAL

Llegados a este punto, ¿cómo podemos definir con mayor precisión la estructura de estos ámbitos de la cultura y la comunicación y sus principales líneas de fractura? ¿Qué entenderemos por intelectuales en este contexto? Las ideas de Bourdieu proporcionan una visión más precisa y elaborada que las presentadas anteriormente por Mannheim, Gramsci o Bauman—en algunos aspectos nos recuerdan a las propuestas lanzadas por Gouldner. En su obra, Bourdieu introduce el concepto de *campo de interacción* para analizar de manera sistemática la posición de los diversos actores en el espacio social, y que le permite alejarse de las posiciones marxistas más tradicionales. El campo de interacción se define como un espacio social con una estructura y una legalidad específica que se caracteriza por una serie de tensiones y rivalidades entre diferentes actores, cuyo fin es la acumulación y monopolización del tipo de capital autóctono (político, económico, cultural) ofrecido por dicho microcosmos (Bourdieu y Wacquant, 1992: 94-115). En cada campo de interacción existen dos tipos de conflictos que es necesario separar analíticamente: por un lado, los *conflictos internos*, es decir, los intentos sucesivos de los diferentes actores para controlar el tipo de capital existente en el campo; y por el otro, los *conflictos externos*, las colisiones entre los diferentes campos sociales para incrementar su autonomía frente a los poderes sociales más relevantes. Desde esta perspectiva, en el terreno cultural, los profesionales de la manipulación simbólica estarán situados en diferentes *campos culturales*; en su forma más autónoma, estos campos se caracterizarán por una lógica de funcionamiento inversa a la que impera en el campo económico. En lugar de beneficios materiales, los miembros de estos espacios lucharán por variedades específicas de capital simbólico, como el reconocimiento científico o intelectual.

Una vez entendemos las *prises de position* de los intelectuales como trayectorias dentro de campos culturales específicos, podemos observar, en contradicción con la visión más común, que estos movimientos no responden solamente a decisiones éticas o estéticas

aisladas sino que representan movimientos prácticos, algunas veces plenamente conscientes y otras semiconscientes, con los que intentan mejorar, mediante la acumulación de capital simbólico, su posición dentro del campo cultural (Swartz, 1997: 227). Dependiendo de su situación en el campo, las reservas de capital y su relación con los poderes sociales principales, los intelectuales desarrollarán diferentes estrategias simbólicas, acercándose a la producción y difusión del conocimiento de diversas maneras, buscando diferentes apoyos institucionales y promoviendo distintas alianzas colectivas.² Al mismo tiempo, la relación de los productores culturales con las esferas económicas y políticas, su grado de autonomía o heteronomía respecto a ellas, afectará también las características internas de su trabajo, el contenido y la intención de sus obras. Esto es aplicable a panfletos políticos claramente confrontacionales, como sería el caso de *El manifiesto comunista* de K. Marx y F. Engels, y a trabajos filosóficos aparentemente apolíticos, como *Ser y tiempo* de M. Heidegger.³ Conceptualizando de esta manera la relación entre cultura y política, y situando la producción simbólica dentro de la lógica de campos de producción cultural específicos, Bourdieu consigue evitar el determinismo de la perspectiva marxista clásica que relaciona directamente la producción cultural con los intereses de una clase social determinada, enfatizando así la complejidad con la que los diferentes poderes y campos sociales se mezclan y entrelazan (Johnson, 1993:10-14). Si, como parece evidente, los poderes específicos de los campos políticos y económicos se introducen en los campos culturales, circulando en ellos con cierta regularidad y transformando su lógica interna, no resulta sorprendente la conclusión de Bourdieu según la cual los productores simbólicos participan en la reproducción de las estructuras sociales existentes.

Podríamos decir, siguiendo a Bourdieu, que la posición del intelectual en el espacio social es muy contradictoria. Aunque son parte del grupo dominante, compartiendo intereses y proyectos de futuro con ellos, se mantienen subordinados a los mundos del dinero y la política. Por esta razón, Bourdieu define a los poseedores de capital cultural como la "fracción dominada de la clase dominante". Insertados en esta ambigua posición social, los intelectuales legitiman el orden social establecido mediante la producción de sistemas de clasificación, que en términos marxistas podríamos definir como ideológicos, aunque Bourdieu prefiere verlos, utilizando su propia terminología, como formas de violencia simbólica.⁴ Todas estas variedades de conocimiento, los estilos de pensamiento mediante

² Aunque existe una conexión entre *poder* y *capital*, es necesario separarlos analíticamente. En este trabajo entiendo por *poder* la habilidad para actuar de acuerdo a los propios intereses y objetivos, la habilidad para intervenir en el curso de los eventos e influir en su desarrollo (Thompson, 1995: 13). Para ejercer poder, los diversos actores sociales emplean recursos diversos, que se presentan como formas de *capital*.

³ El carácter aparentemente apolítico de trabajos de Heidegger como *Ser y Tiempo* es el resultado de una imposición de forma mediante la cual el mensaje político del texto queda escondido debajo de la elaboración estilística y de las convenciones simbólicas del campo filosófico (Bourdieu, 1991).

⁴ La violencia simbólica refiere a la capacidad que poseen los poderes económicos y políticos para imponer determinadas formas de entender el mundo y actuar en él. Esto se consigue mediante un efecto de *méconnaissance* (ignorancia) por el cual los dominados son incapaces de percibir los intereses políticos y

los cuales damos sentido al mundo, interiorizados por la mayoría, trabajarán a favor de los intereses de una minoría selecta, reproduciendo sus formas y maneras de entender el mundo.

A pesar de esta visión decididamente pesimista, todavía existen pequeños resquicios donde la autonomía del intelectual es posible, y donde también es posible desarrollar formas de conocimiento de carácter universal. Si lo comparamos con el trabajo de los postmodernos, como es el caso del primer Bauman, su programa científico se encuentra sorprendentemente cerca del proyecto emancipador de los filósofos ilustrados.⁵ Bourdieu enfatiza el conocimiento científico como el instrumento más fiable para luchar contra la presencia permanente de la violencia simbólica y para la revelación de la verdad ocultada. Esta definición crítica del conocimiento científico, que es entendido como una especie de exorcismo social, pretende desvelar las relaciones de poder que se esconden detrás de las prácticas y las creencias más cotidianas. El contenido político de la aventura científica demandará, entonces, unas condiciones sociales concretas que garanticen su libre producción y difusión en la sociedad, protegiendo las revelaciones del científico social de aquellos poderes a los que estas revelaciones afectarán directamente. Para certificar su acercamiento a las ideas originarias de la ilustración, Bourdieu se apoya en *El conflicto de las facultades* de Kant para subrayar la pureza del conocimiento científico, su autonomía respecto a todos los poderes sociales, y la necesidad imperiosa de mantener las condiciones necesarias para que “la razón sea autorizada a hablar públicamente”⁶. Esta visión combate el relativismo epistemológico que caracteriza a gran parte del pensamiento postmoderno, y que es evidente en autores como Foucault y Bauman, y abre de nuevo las puertas a cuestiones como la autonomía intelectual.

económicos que se esconden detrás de las prácticas sociales, y aceptan como legítima su propia condición de subordinados (Swartz, 1997: 89).

⁵ La concepción de la racionalidad científica que sostiene la obra de Bourdieu está claramente influenciada por el pensamiento de la Ilustración. También podemos encontrar conexiones con pensadores contemporáneos como Alvin Gouldner. De hecho, su visión de la naturaleza crítica del discurso científico comparte muchos elementos con la noción de la “cultura del discurso crítico” (CDC) elaborada por Gouldner, y que considera como la propia de los intelectuales (Gouldner, 1979: 28-31).

⁶ Kant estableció una distinción clara entre los académicos, que tenían la capacidad de juzgar con autonomía, eso es, de manera libre y de acuerdo a los principios generales del pensamiento, y los “mercaderes del conocimiento”, miembros de la inteligencia convertidos en instrumentos del gobierno y poseedores de unos intereses y unos fines prácticos que no coinciden exactamente con el progreso de la ciencia (Kant, 1979: 25-29). La distinción de Bourdieu entre los actores operando en los campos masivos y en los campos de investigación tiene un parecido indudable con la separación de Kant entre los “académicos” y los “mercaderes del conocimiento”.

LOS CAMPOS ESPECIALIZADOS Y LOS CAMPOS COMERCIALES

Dentro de la *fracción dominada de la clase dominante*, Bourdieu identifica una división esencial para entender cómo concibe las posibilidades emancipadoras de la cultura. Se trata de la distinción entre el *campo de producción restringido* y el *campo de producción masivo*. En el caso francés, por ejemplo, Bourdieu examina los orígenes históricos de la fractura del campo cultural en *Las reglas del arte* (1993), donde muestra cómo algunos productores simbólicos del siglo XIX, autores como C. Baudelaire o G. Flaubert, se liberaron de las presiones del mercado comercial y los salones de la burguesía, al tiempo que organizaron nuevos mercados culturales destinados a la producción de vanguardia, con sus propias instancias de reclutamiento y consagración (Bourdieu, 1996: 112-141).

Esta fractura, impulsada originariamente por artistas excluidos o autoexcluidos de la alta sociedad y las academias oficiales, determinó de manera decisiva la dinámica cultural de la modernidad. En los campos de producción restringida, los productores crean obras definidas por códigos esotéricos que sólo pueden ser descifrados por pequeños círculos de expertos y *connoisseurs*, aquellos que conocen y dominan la historia del campo y el sentido de sus luchas internas. Éstos son los mercados de investigación, en los que se persigue una constante expansión de los límites del conocimiento, experimentar con las estructuras mentales establecidas y poner en cuestión los esquemas de pensamiento heredados, resistiendo la interferencia de los poderosos y las opiniones del sentido común, algunas veces incluso ganando cierto placer al enfrentarse a ellos. En los campos de producción masiva, por el contrario, la producción esta dirigida hacia un público mayoritario y no requiere un conocimiento especializado para ser consumida. Mientras que los campos culturales restringidos tienden a luchar por su autonomía, los mercados culturales masivos se dejan seducir con más facilidad por los poderes dominantes y, en muchos casos, constituyen sus extensiones, participando en la labor de naturalización que legitima el orden social existente (Bourdieu, 1998). De estos últimos emana la violencia simbólica y las interpretaciones interesadas y distorsionantes de la realidad, extendiéndose por el espacio social y penetrando en las mentes individuales.

Esta realidad implica que existen dos formas de capital y de autoridad intelectual en el campo cultural. Efectivamente, los profesionales de la manipulación simbólica poseen formas específicas de capital, que pueden variar según se encuentren en ámbitos culturales especializados o comerciales, y que se activarán como poderes diferenciados. En el primer caso, el poder dependerá del prestigio científico o intelectual—resultado del trabajo realizado en el ámbito de la creación e investigación y del posterior reconocimiento por parte de la comunidad artística o científica.⁷ En el segundo caso, el poder

⁷ Según Bourdieu, aunque los campos del arte y la ciencia tienen características diferentes, ambos se caracterizan por una lógica según la cual la competencia por cierta forma de capital simbólico (prestigio artístico o científico) prima sobre la búsqueda de beneficios económicos o privilegios políticos (Bourdieu, 1993: 112-145).

se ejercerá gracias a la visibilidad social y a las conexiones con el mundo de la política y la economía—la capacidad de formar parte del *hit parade* cultural. La cercanía con los centros de poder facilitará la transformación inmediata del capital cultural en capital económico. Desde posiciones cercanas al postmodernismo y a los llamados *cultural studies* se ha cuestionado la persistencia de esta divisoria estructural; sin embargo, aunque las interconexiones y solapamientos parciales entre ambos mundos son innegables, la permanencia de leyes diferenciadas (diferentes métodos de gestión de la producción y distribución cultural) también parece incuestionable.⁸ Pese al avance generalizado de las leyes del mercado en todos los ámbitos de la cultura, aún resulta pertinente distinguir entre aquellos dominios dedicados a la producción cultural con fines comerciales (guiados por procedimientos y tácticas tomadas del *business management*), y aquellos que, una vez aceptada la necesidad de cubrir unas necesidades financieras básicas, mantienen unas condiciones de funcionamiento en donde la *intención intelectual* prima sobre las *necesidades empresariales*. Esta divisoria se podría aplicar a múltiples campos de la cultura contemporánea: la literatura, la cinematografía, la música y el pensamiento. Otra cosa sería analizar las vías de comunicación entre ambos mundos y la tendencia de los actores “autónomos” a emigrar a los campos comerciales una vez han conseguido el suficiente prestigio en los campos especializados. Este asunto, que Bourdieu descuida por completo, lo abordaremos más abajo.

LA POSIBILIDAD DEL CIENTÍFICO CRÍTICO

Esta concepción de la interacción entre campos culturales y poderes sociales tiene implicaciones importantes en la manera de entender el papel de los intelectuales en la sociedad y rectifica muchos de los argumentos elaborados por autores anteriores, desde Mannheim hasta Foucault. Durante la mayor parte del siglo XX, la sociología de los intelectuales pareció centrarse en la dicotomía entre el conocimiento desinteresado y el compromiso político. Por un lado, los guardianes de la pureza del conocimiento han incidido en el rol de los creadores como expertos aislados en sus laboratorios y centros de estudios, alejándolos de la arena pública. Por el otro lado, los defensores del compromiso político, en un movimiento de similares consecuencias neutralizantes y apoyándose en el concepto gramsciano del “intelectual orgánico”, han reducido paulatinamente el alcance de la acción intelectual, acotándola dentro de ciertas minorías sociales, subculturas y asociaciones políticas. Bourdieu se opone enérgicamente a estas tendencias de neutralización y reclusión del intelectual moderno, y para ello realiza un esbozo posible del *científico*

⁸ La distinción de Bourdieu entre los campos comerciales y los especializados nos parece demasiado cruda. Aun así, existe un fondo de razón en sus argumentos. Como afirma S. Giner, existe una estructura social de la libertad, y también existen ciertas circunstancias que son más favorables que otras para la búsqueda de la independencia teórica y la imparcialidad (Giner, 1999).

crítico, defendiendo un “corporatismo de lo universal” que adjudica al científico el derecho a defender las condiciones objetivas de su trabajo, así como su derecho a participar en la arena pública y discutir los problemas generales que afectan a la sociedad en el nombre de los valores universales que se producen en el interior de los ámbitos más autónomos del campo cultural (Bourdieu, 1996: 340-348).

En primer lugar, la respuesta de Bourdieu a los guardianes de la pureza del conocimiento invierte su definición del intelectual: mientras que esta visión invalida el compromiso público del pensador acentuando la división entre el conocimiento desinteresado y el compromiso político, Bourdieu reactiva el rol público de los académicos, neutralizando y deslegitimando esa misma división. El conocimiento científico y desinteresado, entendido como una forma de capital simbólico, está íntimamente ligado a los conflictos que definen la sociedad y, paradójicamente, el poder simbólico que ejercen los intelectuales influye en ellos como un agente social más. En segundo lugar, desafiando a los defensores contemporáneos del compromiso político, especialmente a los partidarios de las “políticas de la identidad” y el multiculturalismo, Bourdieu enfatiza cómo la autonomía de los intelectuales respecto a cualquier fuerza social, ya sea progresista o reaccionaria, es esencial para mantener su función y para su propia supervivencia dentro de los juegos de poder que caracterizan la vida social. El aislamiento de los intelectuales dentro de ciertas minorías sociales, dominantes o dominadas, no sólo los desplaza de sus asentamientos institucionales tradicionales, minando la autoridad de los campos culturales de los que son meros delegados, sino que también estrangula el espacio de las posibilidades intelectuales y el horizonte de la excelencia cultural.

Por tanto, en contra de las dos visiones opuestas del intelectual de las que disponemos, Bourdieu afirma que la intervención de los científicos en el debate político es necesaria y legítima porque introducen en el campo cultural una autoridad y unas disposiciones originadas en campos de investigación especializados, posibilitando de esta manera la aparición de una “política de la pureza” que podría contrarrestar las disfunciones evidentes de la política de partido. Estas intervenciones implicarían el derecho a transgredir los valores más sagrados de la colectividad en nombre de una forma particular de universalismo científico y ético (Bourdieu, 1996: 342).

La deconstrucción del campo cultural

Como hemos visto, el concepto de *campo de interacción* permite situar a los intelectuales en los contextos específicos en los que actúan y abordar sus relaciones de dependencia o independencia con el resto de los centros de poder que componen la sociedad. En este sentido, representa un avance satisfactorio en el esfuerzo de elaborar un vocabulario que refleje cómo los diferentes ámbitos de la vida social están interconectados pero a la vez son diferentes unos de otros (Schudson, 2005: 214). Aún así, la teoría de los campos culturales no está exenta de dificultades ni de una cierta tendencia hacia la idealización. En las siguientes líneas nos fijaremos en dos de los aspectos más problemáticos con repercusiones en el mundo de la cultura:

(1) las fronteras que separan a los diferentes campos sociales y (2) la organización interna de estos espacios.

1) Bourdieu entiende los campos sociales como espacios estructurados homogéneos y estables, definidos por unas fronteras claras que separan unos de otros. Estas fronteras se desplazan y varían de acuerdo con los conflictos y las fricciones que se producen constantemente en ellas. Pero aunque Bourdieu reconoce la naturaleza inestable de las fronteras entre campos, en su análisis no prevé la existencia de espacios intermedios, territorios sin ley situados entre dos o más campos, que no comparten las mismas leyes de funcionamiento que los campos originales o paradigmáticos.⁹ En una ocasión, Bourdieu identifica la presencia de *instituciones bastardas* en estos ámbitos, es decir, instituciones que consiguen redefinir la racionalidad del campo paradigmático en donde están emplazadas, desarrollando sus propias lógicas de acción e interacción (Bourdieu, 1996: 51). Encuentra estas regiones en los salones literarios del París decimonónico, situadas entre los campos político, económico y cultural, y tiende a interpretar estas instituciones como excepciones y extensiones ilegítimas a través de las cuales los campos más poderosos de la sociedad se infiltran en los más débiles, introduciendo sus formas de poder específicas.¹⁰ Desde su punto de vista, los primeros síntomas de heteronomía dentro del campo cultural aparecen con el desarrollo de instituciones bastardas que progresivamente erosionan la autoridad propia del campo.

Probablemente, el ataque de Bourdieu a la aparición de instituciones bastardas responde al proyecto emancipador que sostiene sus ideas, a su pretensión de denunciar las relaciones de dominación que se establecen entre los diferentes campos y sus respectivos poderes. De todas formas, creemos que su programa ético y político, su visión de las cosas como deberían ser, distorsiona a veces su análisis de las cosas tal como son. Más que simples aberraciones aparecidas en situaciones históricas concretas, las instituciones articuladas alrededor de poderes diferentes e incluso contrapuestos parecen ser formas comunes de organización institucional. La mayor parte de los poderes que se originan en campos específicos (políticos, económicos, culturales y otros) tienden a trascender los límites de sus universos originarios para circular en otros, dependiendo siempre de la cantidad y calidad de los recursos disponibles. Algunos de los poderes más importantes, como los de la economía o la política, están siempre presentes en el resto de los ámbitos sociales e influyen de una manera u otra en su evolución. Los poderes menores, como es el caso de las fuerzas de la cultura, aparecen y desaparecen intermitentemente en campos ajenos. En determinadas situaciones, las fuerzas de la cultura pueden tener un protagonismo principal e incluso sobrepasar en importancia a los poderes tradicionales a la hora de determinar el cambio social.

⁹ En este sentido, Thompson define las instituciones que proporcionan bases privilegiadas para el ejercicio de una forma de poder específica como "instituciones paradigmáticas" (Thompson, 1995: 12-18). De modo similar, en el presente trabajo me referiré a ellas como "instituciones legítimas".

¹⁰ Mannheim consideraba los salones literarios como verdaderos "ascensores sociales" (Mannheim, 1992: 135-138).

Al asumir que en cada campo social hay una combinación de poderes en acción, podemos constatar que las diferentes esferas de la sociedad están constituidas por una combinación de *instituciones legítimas* e *instituciones bastardas*.¹¹ Mientras las primeras están definidas por el poder dominante del campo en el que están situadas, las segundas se articulan alrededor de varios poderes, ajenos algunos a su campo. En términos generales, podemos asumir que las reglas constitutivas de los campos sociales son defendidas por las instituciones legítimas y desafiadas por las instituciones bastardas. En el caso de estas últimas, una vez disueltas las leyes del campo que las contiene, las instituciones bastardas funcionan como agujeros de gusano, facilitando la conexión entre universos sociales distanciados. Proporcionan vías de alta velocidad a través de las cuales actores sociales y productos simbólicos emigran de un contexto social a otro. En ellas se encuentran los principios genéticos de la novedad y el cambio.

2) Además de las instituciones bastardas que introducen actores y poderes foráneos en campos sociales específicos, otros principios de discontinuidad los encontramos en la naturaleza fragmentada de los campos y, por lo tanto, en las maneras complejas y contradictorias, a veces entremezcladas y desdibujadas, bajo las cuales evolucionan las diferentes regiones de un campo. Aunque todos los campos logran cierto grado de homogeneidad al compartir una forma de capital y un principio común de autoridad, creemos que estos ámbitos no son tan homogéneos como Bourdieu pretende (Bourdieu y Wacquant, 1992: 94-115). Incluso en su forma más autónoma, están abiertos a la influencia de formaciones sociales externas a través de la actividad de instituciones bastardas, y a la fragmentación y diferenciación interna debido a la aparición de subespacios que cuestionan su lógica de funcionamiento. El entendimiento de la naturaleza fragmentada de los campos es muy importante en la esfera de la cultura. Los campos culturales tienden a ser regiones extremadamente diversas, cruzadas transversalmente por religiones, nacionalidades y tradiciones de distintos orígenes (Lipuma, 1993: 23-24). En este escenario es difícil aceptar la postura de Bourdieu según la cual los productores culturales comparten una serie de problemáticas e intereses, ocupando posiciones estables en un dominio cultural relativamente homogéneo. En este trabajo sugiero que la economía de los mercados simbólicos de Bourdieu debería ser corregida con un entendimiento más profundo de las diferentes tradiciones que constituyen estos mercados y las sutiles estrategias que utilizan para escapar de su economía general, desarrollando sus propios juegos simbólicos y formas de actuación.

Si analizamos, por ejemplo, un campo cultural específico en el contexto de los Estados Unidos deberíamos entender las historias diferenciadas de las tradiciones

¹¹ Así, por ejemplo, mientras la Universidad podría considerarse una institución emplazada dentro del campo cultural, los convenios Universidad-empresa se situarían entre el campo cultural y el económico. En éstos últimos coexistiría la lógica académica e investigadora con la lógica económica propia del mundo de los negocios. Con el tiempo, este territorio creado por la intersección de campos podría dar lugar a una nueva forma de *institución bastarda*.

angloamericanas, afroamericanas, latinoamericanas y algunas otras, cada una con sus propios jugadores, sus instituciones, sus inversiones simbólicas y emocionales. En estos subespacios culturales, el grado de compromiso con las reglas del juego puede variar y la necesidad de comportarse de acuerdo con la legalidad vigente puede ser cuestionada en distintos grados.

Aquí me interesa, por lo tanto, combinar la más amplia economía de los mercados culturales con un entendimiento más preciso de la evolución histórica de tradiciones diferenciadas, entendidas como formas de poder cultural. Estas tradiciones podrán interactuar, incluso fundirse en algunos casos, pero generalmente las conexiones entre ellas son escasas, funcionando casi como universos paralelos. Aunque, como nos recuerda Bourdieu, debemos analizar la historia del campo cultural en su totalidad, también debemos tener en cuenta sus tendencias entrópicas y la particularidad de las tradiciones que se desarrollan en su interior.

El sacerdote y el profeta

Modificando algunos aspectos de la teoría de los campos de Bourdieu pretendemos superar su “política de la pureza” y proponer una interpretación más mundana del rol político de los productores simbólicos en los contextos sociales en los que actúan. En el trabajo de Bourdieu, el conocimiento universal parece secuestrado dentro de los lenguajes esotéricos de las disciplinas científicas y sus respectivos “campos de producción restringida”. Estos campos trabajan en la producción de un conocimiento puro o de un conocimiento al servicio del propio conocimiento. Se mantienen resguardados de los poderes negativos de la política y la economía, como en una versión idealizada de los monasterios medievales. Sólo la comunidad de los productores especializados entiende estas formas de racionalidad y cómo pueden utilizarse para mejorar la vida de los seres humanos. Sin embargo, mediante un acto de magia social que Bourdieu nunca explica, el conocimiento científico es capaz de superar las barreras de la incompreensión popular e influir positivamente a la totalidad de la sociedad. Con estos argumentos, sin duda arriesgados y polémicos, Bourdieu niega las propuestas de neutralidad política realizada por los guardianes de la pureza del conocimiento. Pero, al final, su manera de entender el rol político de los productores culturales, aunque es muy incisiva en algunos aspectos, resulta claramente insatisfactoria en otros. No explica cómo ni por qué el conocimiento racional y universal, un conocimiento creado por una minoría e incomprensible para la mayoría, puede servir para los propósitos del cambio social y de la emancipación humana.

Para introducir nuevos materiales en nuestro análisis, me apoyaré en la distinción de M. Weber entre el sacerdote y el profeta, que proporciona una interesante interpretación del rol de los productores culturales como agentes del cambio social (Weber, 1997: 267-301). Una de las distinciones principales que Bourdieu establece en los campos de producción especializada, la fractura entre los productores ortodoxos y heterodoxos, está muy influida por Weber. Aun así, creemos que no aprecia todas las implicaciones de su movimiento teórico. En su trabajo sobre la sociología de la religión, Weber identificó dos

tipos de productores simbólicos diferenciados en las instituciones religiosas: los *sacerdotes*, situados en los puestos de mando y encargados de producir formas de conocimiento aceptables y ortodoxas; y los *profetas*, relegados a la periferia de los centros institucionales del poder y, por ello, comprometidos con la producción de interpretaciones heterodoxas o sacrílegas del canon religioso.

Bourdieu toma esta distinción y la aplica en sus estudios sobre los productores culturales parisinos de los siglos XIX y XX. Este préstamo es especialmente evidente en *Homo Academicus*, donde diferencia entre los poseedores de *poder académico* y los portadores de *poder científico* (Bourdieu, 1988: 73-125). El poder académico controla los instrumentos legítimos para la producción y difusión del conocimiento, defendiendo en consecuencia la ortodoxia y las tradiciones ancestrales que definen el mundo académico. El poder científico, por el contrario, expulsado de los centros de poder, participa en la creación de estilos de pensamiento revolucionarios, promoviendo la heterodoxia y la rebeldía cognitiva. Epistemológicamente, en su momento de mayor confrontación, Bourdieu asocia el poder académico con la violencia simbólica, o lo que los marxistas tradicionales llamarían ideología. Por el contrario, el poder científico promueve un conocimiento universal y liberador.

Aunque estas ideas están desarrolladas de manera atractiva y convincente, creemos que su apropiación de Weber lleva la distinción entre el sacerdote y el profeta demasiado lejos. Como observa Bourdieu, los sacerdotes tienden a defender el *statu quo*, ya que ellos son los mayores beneficiarios del orden establecido. Pero el desinterés otorgado a los profetas nos parece más problemático.¹² La producción de conocimiento está íntimamente ligada al control de los instrumentos para su producción y reproducción. Los actores heréticos de los campos culturales, situados en posiciones subordinadas dentro de estos universos simbólicos, intentarán conquistar los instrumentos de producción y evaluación, para así participar en el juego monopolizado por los sacerdotes. Aunque probablemente está muy lejos de sus intenciones, el rol que Bourdieu otorga a los científicos críticos se acerca, en algunos momentos, a las concepciones de K. Mannheim que tanto se empeña en combatir.¹³ El activista científico de Bourdieu, siguiendo la noción weberiana del profeta, se sitúa en contextos sociales específicos pero, gracias al poder simbólico del conocimiento científico, tiene la capacidad de trascender el contexto institucional en el que se inserta y las determinaciones sociales que restringen su trabajo, difundiendo formas de conocimiento universales y racionales a través del espacio social.

El historiador Q. Skinner, inspirándose también en la distinción weberiana entre el sacerdote y el profeta, propone una interpretación diferente que puede ser útil para superar las dificultades de la "política de la pureza" tal como la entiende Bourdieu (Skinner,

¹² Bourdieu se refiere a estos como los "heréticos consagrados" (Bourdieu, 1988: 105-112).

¹³ Aquí podríamos hacer referencia al comentario de Gouldner sobre cómo el conocimiento universal tiende a coincidir, de manera aparentemente feliz y no intencionada, con los intereses de aquellos que lo producen (Gouldner, 1976: 129).

2002: 150-155). Skinner define a los profetas como *ideólogos innovadores*, aquellos que se dedican a transformar el orden simbólico dominante a través de la manipulación de los conceptos normativos que estructuran los discursos políticos de un periodo histórico determinado. Skinner, en contra de la posición de Bourdieu, evita cualquier referencia a la existencia de formas universales de conocimiento y prefiere tratar a los ideólogos innovadores, en términos más modestos, como agentes del cambio social, una identificación que puede ser interpretada en un sentido positivo o negativo.¹⁴ Desde su punto de vista, conceptos normativos como “democracia”, “libertad”, “igualdad” o “consenso”, pueden ser manipulados de diversas maneras por diferentes partidos políticos y defender intereses sociales opuestos. Los ideólogos innovadores son precisamente aquellos que proponen nuevas definiciones de estos términos, asociándolos con valores que antes parecían inimaginables o eran considerados socialmente intolerables. F. Nietzsche, por ejemplo, en su análisis histórico de la aparición del cristianismo, nos muestra un claro ejemplo de las estrategias ideológicas del cristianismo primitivo y los métodos que sus ideólogos utilizaron para superar el orden moral de la antigüedad, introduciendo lo que Nietzsche denominó la “moral de los esclavos”. Esta revolución simbólica se realizó mediante la manipulación de los esquemas de clasificación existentes en la antigüedad, las divisiones establecidas entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, lo divino y lo demoníaco.¹⁵

Nuestra propuesta es que, al igual que los ideólogos del cristianismo primitivo, los intelectuales en el mundo moderno son los creadores y manipuladores de los conceptos esenciales que definen el orden moral, político y cultural de las sociedades contemporáneas. Si el científico crítico de Bourdieu, en una especie de inexplicable acto de magia, disuelve la violencia simbólica que se ha apoderado del mundo mediante la propagación de los descubrimientos científicos, los ideólogos innovadores de Skinner, de manera más modesta, manipulan y transforman el significado de los conceptos normativos centrales que definen los discursos políticos en una etapa histórica concreta, para el beneficio de diferentes grupos o clases sociales.¹⁶ Las visiones de Bourdieu y Skinner, por lo tanto, están claramente separadas por las posibilidades que conceden a los diferentes sistemas de conocimiento, y a sus formas asociadas de poder simbólico, para alcanzar un compromiso. Según Bourdieu, la lógica científica trabaja independientemente de los poderes políticos y económicos más importantes. Libre de distorsiones desde el momento de la producción al de la recepción, blindada frente a las opiniones del sentido común, sus resultados acabarán transformando la sociedad. Por el contrario, Skinner afirma que el éxito de nuevos productos ideológicos no depende de su verdad científica o de su universalismo sino de

¹⁴ Skinner se muestra sumamente crítico con aquellos que defienden la existencia de valores universales para justificar sus acciones políticas (Skinner, 2002: 7).

¹⁵ Un interesante ejemplo del método de Skinner aplicado a la investigación histórica lo podemos encontrar en *Liberty before liberalism* (1988), en donde traza la aparición y posterior decadencia del concepto republicano de “libertad” durante el periodo de la guerra civil inglesa.

¹⁶ A diferencia de la posición de Gramsci, los ideólogos innovadores de Gramsci no están necesariamente ligados a ninguna organización política y no intentan desarrollar ningún proyecto hegemónico para la sociedad.

su capacidad para subvertir el orden simbólico existente, una vez hechas las obligadas concesiones. Los ideólogos innovadores, por mucho éxito que tengan en su empresa, deben ceder ante los poderes establecidos. En palabras de Skinner “los revolucionarios están obligados, en cierto momento, a dar marcha atrás durante la batalla” (Skinner, 2002: 150). Para legitimar sus productos, los ideólogos innovadores necesitan demostrar que algunos de los términos y valores defendidos por sus oponentes pueden ser incluidos en su propia concepción de la realidad. El cambio político, de este modo, depende de complejas negociaciones, de inevitables concesiones, entre posiciones sociales distantes y sus respectivas interpretaciones de la realidad.

El profeta en el campo cultural

La noción del ideólogo innovador elaborada por Skinner resulta muy útil para evitar la carga idealista que, en algunas ocasiones, encontramos en el trabajo de Bourdieu. Ahora podemos introducir la concepción del ideólogo innovador elaborada por Skinner en nuestra discusión previa sobre los campos culturales y los productores simbólicos. Como nos muestra este autor, la manera en que los términos son evaluados, las connotaciones positivas o negativas asociadas a ellos, son estrategias ideológicas mediante las cuales los productores culturales intentan preservar o subvertir un orden social determinado.

Para defender la pureza del conocimiento y su universalidad, Bourdieu afirma que una de las tareas fundamentales de los productores simbólicos es contrarrestar la aparición de instituciones bastardas, porque éstas ponen en peligro las reglas del juego y las jerarquías establecidas en los campos culturales. Los individuos pululando por estas regiones oscuras son presentados como Caballos de Troya, agentes secretos procedentes de campos exteriores más poderosos, al servicio de intereses ocultos y predispuestos a transformar (y, por lo tanto, pervertir) las reglas del juego científico (Bourdieu, 1996: 69-75). Los Caballos de Troya que suponen una mayor amenaza para el mundo de la cultura, según Bourdieu, serían aquellos situados en los campos mediáticos, a los que se refiere como los “intelectuales-periodistas” y los “periodistas-intelectuales”. Para dejar bien clara su posición, cita como ejemplo a los ensayistas del *Le Nouvel Observateur* (Smith, 2000: 80).

Los agentes que Bourdieu define de manera despectiva como Caballos de Troya, es decir, los actores situados en instituciones bastardas cuya actividad erosiona la normalidad del campo cultural, podrían ser vistos también como ideólogos innovadores, eso es, agentes que intentan transformar la lógica del campo cultural por razones muy diversas. Al final, la perspectiva valorativa que Bourdieu utiliza para definir a estos agentes define la posición del propio evaluador dentro del campo cultural.¹⁷ Mientras que Bourdieu no sitúa a los profetas científicos en una posición institucional precisa (pueden estar en los niveles superiores de la jerarquía académica, como M. Foucault, o completamente desplazados

¹⁷ Hay que recordar que Bourdieu, como miembro del Collège de France, estaba posicionado dentro del núcleo más selecto y restringido de la intelectualidad parisina.

de ella, como R. Barthes), confiriéndoles de este modo algunas de las características del intelectual libre de ataduras, en este trabajo proponemos que los ideólogos innovadores, entendidos en el sentido de Skinner, tienden a situarse en instituciones bastardas, donde la lógica del campo cultural se difumina y, como en todo territorio fuera de la ley, se abren nuevas y sorprendentes oportunidades para la acción.¹⁸ Si pretenden ser realmente efectivos, los ideólogos innovadores deben escapar de los estrechos límites del campo de producción cultural y posicionarse en los campos mediáticos y políticos. Esta emigración supondrá, inevitablemente, dejar atrás la pureza que define la lógica de la investigación científica. El tránsito de un campo a otro requerirá, en definitiva, un intercambio de poderes. El éxito final de los ideólogos innovadores no dependerá solamente de la calidad de su trabajo y su poder científico, como afirmaría Bourdieu en el caso de los científicos críticos, sino que también estará condicionado a una transformación favorable del poder científico en poder político (es decir, a la creación de un poder propiamente intelectual), y en su capacidad para legitimar, mediante la manipulación discursiva, sus emigraciones al mundo de la política y sus estancias temporales en instituciones bastardas.

Como caso ilustrativo, P.J. Smith ha estudiado la trayectoria intelectual del filósofo F. Savater, uno de los ensayistas más reconocidos en nuestro país (Smith, 2000: 75-89). Si Bourdieu critica las estrategias comunicativas de los ensayistas de *Le Nouvel Observateur*, el análisis de Smith incide en la utilización flexible y dinámica que Savater hace de su poder cultural e intelectual, gracias al cual es capaz de emigrar de un campo cultural a otro (del académico al mediático y viceversa), utilizando los recursos que ambos ofrecen. A este análisis podríamos añadir que el éxito intelectual de Savater se comprende si observamos su posición privilegiada en diversas instituciones bastardas a lo largo de su carrera intelectual, recordémoslo: instituciones que facilitan el canje entre diferentes formas de poder. Para el filósofo vasco, este papel lo cumplió la revista *Triunfo* en los años de la transición y, más recientemente, el diario *El País*.

Para cumplir con su misión pública, por tanto, los intelectuales necesitan estar en el lugar adecuado, generalmente instituciones bastardas que comunican el campo mediático con otros campos culturales más especializados, pero también poseer un poder simbólico previo y tratar los problemas teóricos pertinentes, aquellos que realmente tienen repercusiones políticas. Uno de los problemas centrales será, por ejemplo, la delimitación de las fronteras entre izquierda y derecha, y la consiguiente apertura o clausura de nuevos espacios ideológicos.¹⁹ Los términos de izquierda y derecha identifican diferentes esque-

¹⁸ Existe una gran contradicción entre la rigidez espartana que propugna Bourdieu con el concepto de campo cultural y las connotaciones desvinculantes del profeta científico. La existencia de estos últimos parece romper todas las reglas de los campos científicos que Bourdieu defiende con tanta intensidad.

¹⁹ Un ejemplo reciente de ideólogo innovador sería el sociólogo británico Anthony Giddens y su propuesta de la Tercera Vía, en donde intenta redefinir los límites establecidos entre la izquierda y la derecha, adaptando en el ámbito de la izquierda valores tradicionalmente asociados a la derecha como el de "seguridad". Sin duda, estas ideas han abierto nuevos espacios ideológicos que han servido para legitimar políticas públicas concretas.

mas de percepción y clasificación política, y todos los agentes políticos están situados en algún lugar dentro del espectro político que se articula entre ambos. Las fronteras nunca son definitivas y varían dependiendo de la sociedad y del momento histórico en el que nos situemos. Los campos culturales, y especialmente los campos de investigación asociados a las ciencias sociales, se organizan de acuerdo a la misma polaridad. No es sorprendente, por tanto, que la mayor parte de los ideólogos innovadores surjan de estos últimos. Una de las misiones más importantes de los intelectuales en el mundo moderno será, pues, redefinir lo que se entiende por progresista y por conservador, moviendo de manera constante las fronteras entre la izquierda y la derecha, y legitimando nuevas posiciones políticas con la manipulación de estos términos. Las maniobras ideológicas pueden realizarse de una manera cruda y directa, tachando a un autor de “fascista” o “comunista”, o de maneras más sutiles y efectivas, asociando valores tradicionalmente identificados con la derecha a la izquierda y viceversa. En algunos casos, en las sociedades desradicalizadas de la modernidad tardía, el desafío de los ideólogos innovadores consistirá en borrar, o al menos camuflar, la distinción básica entre la izquierda y la derecha. Hay que tener en cuenta que no todos participan en estos combates clasificatorios: solo aquellos con un poder intelectual específico y reconocido tendrán la suficiente autoridad para subvertir las dicotomías establecidas así como los conceptos políticos básicos que estructuran el campo político.

En definitiva, si queremos identificar los campos de batalla donde se desarrollan estas escaramuzas clasificatorias, el territorio de los ideólogos innovadores, deberemos localizar los discursos políticos dominantes y ver cómo están contruidos, cuestionar los conceptos políticos centrales que los hacen posibles. Si analizamos en detalle los bloques básicos que componen estas narrativas políticas, conceptos aparentemente indiscutibles como “democracia” o “libertad”, descubriremos una verdadera batalla simbólica entre diferentes facciones para dotarlos de contenido real y aplicación práctica. Así es como los ideólogos innovadores, haciendo uso del poder intelectual y el entramado institucional que les sostiene, mantendrán o subvertirán el orden social establecido, legitimando individuos, grupos, creencias, valores y comportamientos, mediante la manipulación simbólica de estos conceptos. Estos combates, aunque adopten formas muy abstractas que parecen totalmente escindidas del mundo real, servirán para legitimar las posiciones estructurales y las relaciones de poder que finalmente constituyen y determinan el mundo ordinario.

CONCLUSIONES

En el presente estudio hemos sugerido una definición del intelectual que intenta superar la tradicional dicotomía entre la objetividad y el compromiso, apoyándonos en la discusión del trabajo de Bourdieu y otros autores. Sostenemos que la intervención pública de los intelectuales requiere de determinadas condiciones sociales (aquellas que dan lugar a la aparición de un poder intelectual independiente del poder propiamente político) como la construcción de campos culturales autónomos y la creación de instituciones u orga-

nizaciones intermedias, situadas entre el ámbito de la cultura y la política, que faciliten la visibilidad y la influencia de los productores culturales en el mundo de la política. Una vez aseguradas estas condiciones, situados en los contextos sociales e institucionales apropiados, los productores culturales tendrían la posibilidad de influir en el debate público mediante la manipulación de los elementos básicos que estructuran el discurso político de la sociedad. A diferencia del político, volcado en las implicaciones prácticas del vocabulario político, los intelectuales poseerían la capacidad de definir el marco general en el que se desenvuelve el discurso político, determinando, de manera importante, las características de las políticas públicas que se deciden desde las instancias gubernamentales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Z. (1987), *Legislators and interpreters: On modernity, post-modernity and intellectuals*, Cambridge, Polity Press.
- (1999), *In search of politics*, Cambridge, Polity Press.
- BENSON, R. y E. NEVEU (2005), *Bourdieu and the journalistic field*, Cambridge, Polity Press.
- BOURDIEU, P. (1988), *Homo academicus*, Cambridge, Polity Press.
- (1991), *The political ontology of Martin Heidegger*, Cambridge, Polity Press.
- (1993), *The field of cultural production*, Cambridge, Polity Press.
- (1996), *The rules of art: genesis and structure of the literary field*, Cambridge, Polity Press.
- (1998), *On television and journalism*, London, Pluto Press.
- BOURDIEU, P. y L. WACQUANT (1992), *An invitation to reflexive sociology*, Cambridge, Polity Press.
- BURKE, P. (2000), *A social history of knowledge*, Cambridge, Polity Press.
- CHARLE, C. (1990), *Naissance des 'intellectuels'*, Paris, Les Editions de Minuit.
- FOUCAULT, M. (1980), *Power/knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977* (ed. Gordon, C), London, Prentice Hall.
- GINER, S. (1999), "The social structure of critical minds", *European Journal of Social Theory*, Vol. 2, n° 3, pp. 321-326.
- GOULDNER, A. (1976), *The dialectic of ideology and technology: The origins, grammar and future of ideology*, Londres, McMillan.
- (1979), *The future of intellectuals and the rise of the new class: A frame of reference, theses, conjectures, arguments and an historical perspective on the role of intellectuals and intelligentsia in the international class contest of the modern era*, Londres, McMillan.

- GRAMSCI, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Lawrence and Wishart.
- KANT, I. (1979), *The conflict of the faculties*, Nueva York, Abaris Books.
- JOHNSON, R. (1993), "Pierre Bourdieu on art, literature and culture", en Bourdieu, P., *The field of cultural production*, Cambridge, Polity Press, pp. 1-28.
- LIPUMA, E. (1993), "Culture and the concept of culture in a theory of practice", en Calhoun, C. et al., *Bourdieu: critical perspectives*, Cambridge, Polity Press, pp. 14-35.
- MANNHEIM, K. (1991), *Ideology and Utopia: an introduction to the sociology of knowledge*, Londres, Routledge.
- (1992), *Essays in the sociology of culture*, Londres, Routledge.
- MONGIN, O. (2000), "Fin de partie?", *Esprit*, n° 262, pp. 7-12.
- SCHUDSON, M. (2005), "Autonomy from what?" en Benson, R. y Neveu, E. (ed), *Bourdieu and the journalistic field*, Cambridge, Polity Press, pp. 214-224.
- SKINNER, Q. (1987), "Analysis of political thought and action", en Tully, J. (ed), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Polity Press, pp. 94-118.
- (1998), *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2002), *Visions of politics Vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH, P.J. (2000), *The moderns: Time, space and subjectivity in contemporary Spanish culture*, Oxford, Oxford University Press.
- SWARTZ, D. (1997), *Culture and power: The sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, Chicago University Press.
- THOMPSON, J.B. (1990), *Ideology and modern culture: Critical social theory in the era of mass communication*, Cambridge, Polity Press.
- (1995), *Media and modernity: A social theory of the media*, Cambridge, Polity Press.
- WEBER, M. (1997), "The social psychology of the world religions", *From Max Weber: essays in sociology*, London, Routledge, pp.267-301.

RECIBIDO: 25/08/2005
ACEPTADO: 6/04/2006