

Instituciones (y destituciones) del tiempo: temporalidad e historia en Pierre Bourdieu

Alba Baro Vaquero*
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen. El propósito de este artículo es indagar en el importante papel que ocupa la cuestión del tiempo, tanto en lo que respecta a la experiencia subjetiva de los individuos como en su dimensión histórica, en la sociología de Pierre Bourdieu. El modo en que Bourdieu entiende la relación entre estructuras temporales e instituciones socio-económicas resulta fundamental para comprender la forma en que tanto individuos como sociedades se relacionan y conciben su propio futuro, lo cual constituye una aportación interesante a la hora de pensar las formas de temporalidad propias nuestra época.

Palabras clave. Bourdieu, instituciones, tiempo, historia, capitalismo.

Institutions (and dismissals) of time: temporality and history in Pierre Bourdieu

Abstract. The purpose of this article is to investigate the important role that the topic of time occupies both in terms of the individual's subjective experience and in its historical dimension, in Pierre Bourdieu's sociology. The way in which Bourdieu understands the relationship between temporary structures and socio-economic institutions is essential to understand the way in which, both individuals and societies, relate to each other and conceive their own future. These approaches constitute an interesting contribution to thinking about the temporality forms representative of our time.

Keywords. Bourdieu, institutions, time, history, capitalism.

Sumario: Introducción. 1. La historia en las instituciones y el habitus. 2. Las estructuras temporales en la transición de la economía agraria al capitalismo. 3. Tiempo, trabajo e instituciones las sociedades contemporáneas. 4. ¿Un porvenir de seres sin porvenir? 5. Conclusión.

* alba.barovaquero@gmail.com

Introducción

En los últimos años se habla cada vez más de lo que parece ser un cambio de paradigma tanto en las formas de experimentar la temporalidad como en la comprensión del tiempo histórico¹. El descreimiento respecto de la historia comprendida como progreso o como proyecto emancipatorio que en la modernidad guiara tanto el desarrollo económico como a los movimientos emancipadores, la imposibilidad de imaginar utopías o futuros alternativos, la sincronía permanente propia de Internet, la extensión de la precariedad o el descreimiento respecto a las instituciones que antes prometían prosperidad y bienestar, se han convertido en tópicos que parecen indicar lo que algunos autores han denominado como un nuevo régimen de historicidad, basado en el presentismo. El propósito de este artículo no es adentrarse como tal en estos planteamientos, sino explorar la obra de Pierre Bourdieu, mostrando cómo en ella el tiempo y la historia ocupan un papel clave, de manera que es posible encontrar aportes valiosos e iluminadores a la hora de comprender estas formas contemporáneas de temporalidad y la problemática relación con el futuro que lleva aparejada. Trataré de plantear así de qué modo entiende Bourdieu la relación entre tiempo e instituciones sociales y económicas, tanto en el nivel “micro”, del tiempo como la experiencia subjetiva de los individuos, como “macro”, del tiempo como historia y transformación social.

Entiendo que habría al menos tres perspectivas desde las que el sociólogo francés (aunque él no las distingue de manera explícita) aborda estas cuestiones:

- La historia y el tiempo pasado como aquello que se objetiva en las instituciones (aquello que permite comprender su funcionamiento, su reproducción y transformación).
- Las instituciones como poderes capaces de configurar los modos de organizar el tiempo y su experimentación.
- La historia, en tanto que disciplina, dedicada a investigar y elaborar discursos sobre los tiempos pasados, perteneciente a la institución académica.

A lo largo de las próximas páginas, que se centrarán principalmente en *Argelia 60* y *Meditaciones pascalianas*, iremos viendo cómo estos tres aspectos se interrelacionan de manera permanente, mostrándose como puntos necesarios e insoslayables a la hora de pensar en toda su complejidad lo que podríamos denominar “historicidad de la institución/institucionalidad de la historia”.

1. La historia en las instituciones y el *habitus*

Poco después de la muerte de Bourdieu, Eric Hobsbawm publicaba un artículo en la *New Left-Review* elogiando (no sin algunas discrepancias) la importancia y el tratamiento que el sociólogo francés otorga a la historia en sus trabajos y, por tanto, su relevancia para los historiadores, en contraposición al (mal)trato que esta habría recibido por parte de otros pensadores (compatriotas suyos), como Foucault o los estructuralistas. El primero, dice Hobsbawm, “rebuscaba en la historia para pescar ilustraciones al servicio de una narrativa

¹ Tomo estos términos de François Hartog, para quien esta nueva configuración de la temporalidad tendría que ver con lo que Koselleck llamó “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”. Aunque no es ni mucho menos el único en realizar este tipo de diagnósticos: Gumbrecht, Assmann y otros comparten esta idea de que frente a la época moderna en que la categoría prevalente habría sido la del futuro, desde finales del siglo XX el presente se va convirtiendo en la categoría prevalente, adquiriendo un carácter de perpetuidad o cada vez más extensión. Traverso también aborda esta cuestión refiriéndose al fin de una época signada por el principio de esperanza y las utopías, ligado a la derrota del socialismo, lo que supone ya no solo una crisis del tiempo y de la historia, sino, a su vez, de la historiografía –al menos en lo que respecta a la gran escuela de historiadores marxista y a la historia social– (Traverso, 2018).

preconstruida”, mientras que los segundos, “imitando a Althusser, trataron de erradicar de sus sistemas aquello que los historiadores llaman «historia»” (Hobsbawm, 2016, p. 50).

Ciertamente, como veremos, puede decirse que la cuestión del tiempo histórico está en el centro de uno de los grandes combates de la sociología bourdiana: su intento por superar la dicotomía entre aparato y voluntarismo, reproducción y transformación o lo estático y lo dinámico. Una tensión entre la estructura y la historia, crucial para discernir las condiciones y posibilidades de la transformación social e inevitable en cualquier debate en torno al tema de la institución, que parece haber dividido también a sociólogos e historiadores. El propósito de Bourdieu, según sus propias palabras, es superar esta “desastrosa” barrera disciplinar, totalmente desprovista de justificación epistemológica: “toda sociología debería ser histórica y toda historia, sociológica” (Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 141).

De ahí que denomine a su propio trabajo como un “constructivismo estructuralista o estructuralismo constructivista”, “una ciencia del mundo social que no puede reducirse ni a una fenomenología social ni a una física social” (Bourdieu, 2000, p. 127). Esta aproximación al mundo social va a mostrar que la historia no solo está a uno, sino a ambos lados de la dicotomía, que no es solo dinamismo, cambio o voluntad: “frente a la visión dualista que no quiere conocer otra cosa que el acto de conciencia transparente a sí mismo o la cosa determinada como exterioridad”, en la lógica real de la acción se hacen presentes “dos objetivaciones de la historia, la objetivación en los cuerpos y la objetivación en las instituciones” (Bourdieu, 1991, pp. 92-93).

La historia, por tanto, para Bourdieu, se materializa en las instituciones y se corporiza en el *habitus* de los agentes que hacen funcionar esas instituciones o que las combaten. Así lo expresa él mismo:

Me propongo mostrar que eso que es llamado lo social es historia de principio a fin. [...]. Toda mi tarea es un intento por descubrir la historia allí donde esta se ha escondido mejor, a saber, en las mentes de la gente y en los pliegues de sus cuerpos. El inconsciente es historia. (Bourdieu, 1993, p.46).

De forma que, como señala Hobsbawm, la historia es para Bourdieu “un elemento central de la realidad misma”, pero además –y como consecuencia de ello– constituye “la principal herramienta de ese criticismo reflexivo a través del cual los pensadores podían llegar a ser conscientes de la especificidad –por no hablar de la subjetividad– del punto de vista” (Hobsbawm, 2016, p. 44).

Por lo que si algo va a reprochar Bourdieu a los historiadores va a ser, precisamente, su carencia de una mirada auténticamente histórica, su tendencia a caer en el anacronismo y el uso ahistórico de los conceptos que emplean para pensar las sociedades del pasado. Una ceguera que, si seguimos la crítica a la razón escolástica desarrollada en *Meditaciones Pascalianas* (aunque en este caso no se refiera a los historiadores específicamente, sino a los intelectuales en general), afectaría al mismo concepto del tiempo, tratado habitualmente “como un tiempo desocializado y deshistorizado”. Desde la concepción escolástica, que se pretende universal (en la medida en que ignora las condiciones sociales de las que surge y la posibilitan), este aparece como algo con lo que se mantiene una relación de exterioridad, de objeto frente a un sujeto: es el tiempo cronológico, de los relojes y la ciencia, que “ha encontrado su expresión en una metafísica del tiempo y la historia que considera este como una realidad preestablecida, [...] a priori de cualquier proceso histórico” (Bourdieu, 1999b, p. 275).

Frente a ello, Bourdieu va a comprender el tiempo humano partir del concepto de *habitus* (en la medida en que en este convergen por medio de la práctica la acción

consciente y la determinación histórica, el pasado incorporado, transmitido a través de las instituciones y el contexto donde el individuo ha de desplegar su acción, en función de las expectativas y apuestas posibles de cara a un futuro). La experiencia del tiempo surge en la relación práctica, entre el *habitus* y el mundo social, con respecto al porvenir. Gracias a la anticipación que implica (haciendo de esa expectativa a la que se orienta algo presente, cuando aún no lo es), la práctica es en sí misma, pues, temporización: “la práctica no está en el tiempo, sino que hace tiempo” (Bourdieu, 1999b).

2. Las estructuras temporales en la transición de la economía agraria al capitalismo

En *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, texto publicado en 1977, Bourdieu retorna a sus observaciones sobre Argelia realizadas una década antes, arrojando una nueva mirada, mediada por la distancia espacio-temporal y la experiencia como sociólogo, pero dejando constancia, a su vez, de la importancia que tuvo ese trabajo de campo en la formación de su particular mirada sobre el mundo social.

La situación en Argelia, una sociedad “tradicional” en plena transición hacia la economía capitalista², era idónea, sin duda, para plantearse esa cuestión fundamental a la que ya apuntábamos en la introducción respecto a cómo se producen los procesos de cambio social e histórico: sobre si es la transformación de las disposiciones lo que antecede y condiciona a la transformación de las instituciones y las condiciones de existencia u ocurre a la inversa.

Bajo estas circunstancias se produce una enorme discordancia entre el *habitus* heredado y las nuevas instituciones occidentales. Este desajuste entre las disposiciones económicas de los agentes y el mundo económico en el que estos debían actuar es el punto central sobre el que va a girar toda la reflexión de Bourdieu, dando cuenta de la ceguera de las dos perspectivas que, como decíamos, toda su sociología, de aquí en adelante, se empeñará en trascender: pues allí se hacía evidente que las disposiciones de los agentes económicos no son las que engendran la estructura de las relaciones objetivas (económicas o sociales), pero que tampoco pueden reducirse a simples reflejos de estas.

De este modo, Bourdieu se estaba posicionando, en esta obra y en las investigaciones previas que la dieron lugar, ante el gran debate antropológico y económico de la época sobre “los obstáculos culturales al desarrollo económico”. Al estudiar las sociedades en transición al capitalismo, los trabajos etnográficos caían, a su entender, en la abstracción de considerar la transformación que estas estaban sufriendo en términos de meros “efectos del contacto cultural”, como si se tratase del resultado de una simple combinación lógica entre los modelos importados y los originales. Igual de abstracta era la postura del etnocentrismo economicista, que convierte el deseo de maximizar la utilidad o la preferencia en el principio que gobierna cualquier actividad económica.

Contra estas posturas, Bourdieu va a defender que el mayor o menor grado de adhesión a la racionalización de las conductas económicas no puede comprenderse en los términos simplistas de “libertad de elección” ni de adhesión irracional a la tradición. Las prácticas y disposiciones exigidas por el nuevo entorno institucional no tienen nada de natural, ni se elaboran en el vacío: “el sujeto de los actos económicos no es el *homo economicus* sino el hombre real, el que hace economía” (Bourdieu, 2006, p. 26). La capacidad para adoptar unas disposiciones económicas u otras dependerá de su situación

² Como se explica detalladamente en *El Desarraigo*, Bourdieu hace su trabajo de campo en una Argelia en proceso de descolonización tras la insurrección popular de 1954, después de que gran parte de la población hubiera sido víctima de los reagrupamientos, de la segregación en la escuela, de exclusión de los empleos públicos, de la expropiación de la tierra y de la imposición de las leyes del mercado y la propiedad privada sobre sus posesiones agrarias, viéndose, muchos de ellos, obligados a migrar hacia zonas urbanas, en “uno de los desplazamientos de población más brutales de la historia” (Bourdieu, 2017, p. 29).

particular (una consideración de las condiciones económicas que paradójicamente la filosofía del desarrollo económico ignora sistemáticamente). Bourdieu pone así el énfasis en cómo el *habitus* viene estructurado por la clase social y la situación económica.

Para arrojar luz sobre todas estas controversias, la cuestión del tiempo se va a tornar crucial dado que, según Bourdieu, las prácticas económicas suponen siempre una cierta relación con el porvenir (p. 49), y que, como vimos, la experiencia del tiempo se funda en la relación práctica con el porvenir, que rige todo *habitus*:

Solo una sociología de las disposiciones temporales permite responder el interrogante tradicional sobre si la transformación de las condiciones de existencia precede y condiciona a la transformación de las disposiciones, o si es a la inversa [...] [y] determinar cómo puede la condición de clase estructurar toda la experiencia de los sujetos sociales” (p. 29).

Bourdieu se adentra así en un análisis de las estructuras temporales de la conciencia que van ligadas a las diferentes estructuras económicas: primero, de la economía tradicional argelina en desaparición y, segundo, de la economía capitalista que se estaba instalando en el país colonizado.

2.1. Estructuras temporales de la economía agraria tradicional

La concepción del tiempo en la cultura argelina tradicional, como es habitual en las economías agrarias, es cíclica: está marcada por la relación con la naturaleza, ante la cual (en contraste con la lógica económica capitalista) el campesino no se alza como un poder eficaz. La naturaleza se le presenta como un poder al cual sólo puede someterse, una potencia que jamás concibe disciplinar ni someter (p. 57).

La producción, al ser algo que se repite cíclicamente, puede abarcarse “de una sola mirada”, de modo que no cabe disociar el trabajo, como actividad diaria, respecto del producto por venir (p. 39). Y al organizarse en pequeñas unidades familiares orientadas al autoconsumo, tampoco hace posible distinguir entre el tiempo de trabajo y el tiempo de vida. El trabajo, en consecuencia, es valorado ante todo, no como un medio de remuneración ni por el producto resultante, sino por el lugar que otorga al sujeto en una estructura social basada en lazos de dependencia personal.

Bourdieu contradice así a los antropólogos que negaban que en esta concepción precapitalista del tiempo hubiese una idea de futuro, hacia el cual el campesino orientase su actividad. Por supuesto que la hay, dice Bourdieu, pero se trata de otra concepción del futuro, o más exactamente, de otra forma de relacionarse prácticamente con él. Se trata de lo que nuestro sociólogo va a llamar “previdencia” (*prévoyance*) frente a “previsión” (*prévision*).

En la previdencia, el modo de orientarse hacia el porvenir está marcado por las experiencias acumuladas que constituyen la tradición y por la preocupación por conformarse a modelos heredados. Frente a este futuro concreto, cargado de pasado, “al alcance de la mano”, en la visión prospectiva el futuro se presenta como algo abstracto, proyectado, un punto de fuga ausente e imaginario.

Aquí se revela la estrecha relación entre la organización y las condiciones económicas y la experiencia del tiempo. La previdencia de la economía tradicional argelina conlleva comportamientos que la lógica económica maximizadora solo puede mirar con incompreensión y escándalo (los gastos se comprometen en función de las ganancias de la campaña precedente y no de la presente; el excedente, en lugar de sembrarse para acrecentar la próxima cosecha, se acumula para el consumo, etc.).

2.2. Estructuras temporales de la economía capitalista

El análisis de las estructuras temporales de la conciencia en la sociedad tradicional argelina también le permite a Bourdieu arrojar luz sobre las formas de temporalidad propias de las sociedades capitalistas, que a quienes han crecido en ellas normalmente pasan desapercibidas y naturalizadas.

Las instituciones y prácticas económicas capitalistas, como la moneda, el contrato, la acumulación o el crédito implican la referencia a un futuro abstracto, como un campo de posibles que explorar y dominar a través del cálculo. La “racionalización” de la conducta económica supone tanto una abstracción del tiempo futuro como su conversión en un valor contable y cuantificable.

Esta disposición con respecto al porvenir, totalmente extraña a la anterior, no sólo implica un quiebre con la unidad orgánica entre presente y futuro, propia del trabajo campesino, sino también con la unidad grupal (la ayuda mutua y la cooperación) en que aquel se basaba. Al separar el trabajo de la vida, lo convierte en algo individual. El salario y la contratación movilizan a los individuos en función de fines calculados hacia un emprendimiento específico:

en un caso, el grupo preexiste y sobrevive al cumplimiento en común de una obra en común; en el otro caso, al encontrar su razón de ser fuera de sí mismo, en el objetivo futuro definido por el contrato, la cooperación deja de existir junto con el contrato que la funda (p. 46).

2.3. Desigualdades temporales y económicas

Nos encontramos, así, ante una sociedad que parece vivir entre dos tiempos, entre dos historias y dos maneras diferentes de experimentar la temporalidad. Ocurre, observa Bourdieu, “como si esas sociedades no fuesen contemporáneas de ellas mismas” (p. 30). Una dualidad entre estructuras económicas e ideologías diferentes, algunas todavía actuales y otras ya abolidas, que atraviesa a los propios individuos, a sus disposiciones, representaciones y valores.

Ahora bien, como ya adelantábamos, esta especie de asincronía, esta dualidad de tiempos, no se distribuye ni afecta de igual manera por toda la población argelina, también la divide y polariza en función de sus circunstancias concretas y la clase social a la que los individuos pertenecen. “Los ritmos desiguales a que se produce la transformación de las actitudes económicas son reflejo ante todo de las desigualdades económicas” (p. 26). Por lo que a la hora de examinar la situación ante las nuevas instituciones y la capacidad para adquirir las disposiciones respecto al tiempo que estas exigen, hay que distinguir fundamentalmente entre los desempleados y trabajadores intermitentes (jornaleros, peones o pequeños comerciantes) y los trabajadores que han logrado acceder a un empleo permanente.

El tiempo de los subproletarios queda definido por la irregularidad, la discontinuidad y la provisionalidad que imponen la constante dedicación a la búsqueda de empleo y la realización de trabajos ocasionales, la consecuente carencia de horarios y de cualquier otra regularidad más allá de la experiencia cotidiana del fracaso. Desprovistos de las protecciones que la comunidad y las tradiciones les brindaban, no hay para ellos nada sólido, nada seguro, ni permanente, “todo lleva la marca de la precariedad” (p. 118), su existencia se ve atada al día a día y a la preocupación crónica por el día siguiente, un presente desde el cual no es posible emprender ningún esfuerzo para labrarse un futuro ni plan de vida alguno. Así lo explicaba también en *El desarraigo*:

cuanto más se le escapa su propio presente, más se repliega sobre sí mismo, sacrificando toda su actividad que implique consideración de un

futuro a largo plazo a la búsqueda de satisfacción directa de las necesidades inmediatas (Bourdieu y Sayad, 2017, p. 36).

La desposesión de un futuro objetivo supone también la desposesión de una visión subjetiva de futuro. La única visión de porvenir que les queda es, o bien la caída en la resignación fatalista, una actitud apática y de sumisión al fracaso, o la fe más irracional, en el milagro, “la utopía mágica o el milenarismo revolucionario” (Bourdieu, 2006, p. 124).

Se muestra de este modo cómo la capacidad de otorgar un valor cuantitativo al tiempo (su organización racional y su consideración como algo en lo que hay que invertir) y de adoptar una actitud previsoras (relacionándose con el futuro como un horizonte abierto y abstracto) no tiene nada de natural ni de voluntaria, sino que viene determinada por la posición social y económica.

Lejos de adhesiones irracionales a la tradición, es la propia lógica temporal (basada en la capacidad de previsión, cálculo y racionalización) de las conductas que exigen las nuevas instituciones la que mantiene al grupo de los más desfavorecidos en la imposibilidad absoluta de entrar en el juego de esa misma lógica de cálculo y previsión, haciendo que lo único que les quede sea aferrarse a un “tradicionalismo patológico” o “de la desesperación” (Bourdieu y Sayad, 2017, pp. 36-37).

Mientras tanto, los trabajadores argelinos calificados, que han logrado un empleo seguro y un sueldo permanente, se relacionan con el futuro de un modo muy diferente. Al contar con ciertas garantías que les permiten organizar su vida, su conducta y su economía con una actitud previsoras, poseen las herramientas para encontrar en el presente un comienzo de ejecución de sus esperanzas y también para labrarse unas esperanzas más realistas. Pueden, por tanto, adaptarse mejor a las nuevas disposiciones exigidas y a la relación con el tiempo que marcan las nuevas instituciones.

Lo cual no quiere decir que la búsqueda por mejorar su condición y maximizar sus ingresos no choque contra las condiciones objetivas del mercado, ni que se adhieran de manera completa a los valores occidentales ni se sometan a la situación en que el nuevo sistema les ubica. De hecho, es de este grupo y no el de los hombres totalmente desposeídos (como pretendían las tesis defensoras de la potencialidad revolucionaria de campesinos y subproletarios de Sartre o Fanon) (Dukue, 2016, p. 156) de lo que pueden emerger las reivindicaciones políticas y la conciencia revolucionaria:

sólo unos individuos provistos de un sistema coherente de aspiraciones y de reivindicaciones, capaces de situarse en la lógica del cálculo y de la previsión porque sus condiciones de existencia se lo autorizan y porque han podido adquirir, en su vida profesional, una actitud progresista y racional, pueden aprehender su existencia de manera sistemática y realista en relación con un futuro colectivo y aceptar deliberadamente los sacrificios o los renunciamentos que son solidarios con toda acción revolucionaria (Bourdieu, 2006, p. 126).

Resulta difícil no pensar, al leer estas páginas sobre la sociedad agraria, en el desarraigo y en las consecuencias de la implantación de una nueva estructuración de la vida económica, en los análisis sobre la transición al capitalismo en la Europa del XVIII realizada por autores como E. P. Thompson, Polanyi o el propio Hobsbawm. Así lo observa este último, para quien todo historiador que se haya interesado en las sociedades precapitalistas, sobre todo en las campesinas, ha de reconocer la extraordinaria agudeza de todo lo que Bourdieu dice sobre ellas (Hobsbawm, 2016, p. 47).

Ahora bien, a pesar de todas las analogías con los orígenes del capitalismo (para cuya comprensión los mismos historiadores han acudido a la antropología), Bourdieu insiste en marcar las diferencias entre las dos situaciones. Puesto que en este caso se trata, no de una evolución autónoma de la sociedad que se transforma según su lógica interna, sino de una situación de dependencia económica que provoca un cambio exógeno y acelerado, impuesto por la potencia imperialista.

Aquí, en la sociedad colonizada, la discordancia entre los *habitus* y las estructuras de la economía es mucho más grande que en el capitalismo naciente (así como en la sociedad capitalista avanzada). Pero en contra de lo que pudiera parecer, esto no quiere decir que se reduzca la posibilidad de libre decisión y arbitrariedad que se les deja a los actores económicos, en comparación con sus homólogos de los comienzos del capitalismo. De hecho, su actitud, señala Bourdieu, se asemeja, antes que a la de los primeros proletarios, a la del emprendedor de los orígenes de las sociedades capitalistas. Lejos de la acomodación forzada, mecánica y pasiva, los agentes educados en una tradición cultural completamente diferente, en la cual la racionalización de la conducta económica no es aun la “atmósfera que se respira” ni forma parte de la historia incorporada en los *habitus*, “sólo pueden adaptarse a la economía monetaria al precio de una reinención o transformación creadora” (Bourdieu, 2006, p.28).

3. Tiempo, trabajo e instituciones las sociedades contemporáneas

A pesar del rechazo expresado en *Argelia 60* hacia las analogías entre las sociedades en que el desarrollo del capitalismo es un proceso endógeno o una imposición externa, en *Meditaciones Pascalianas* (publicada en 1997) Bourdieu va a retomar muchos de los análisis y diagnósticos relativos a la experiencia de la temporalidad y su relación con las condiciones socioeconómicas, para explicar lo que ocurre en una sociedad donde el capitalismo cuenta ya con una larga historia y se encuentra plenamente instalado, como es la Francia de los 90. En esta ocasión, la discusión viene a raíz de la crítica hacia la escolástica y su particular (aunque pasada por universal) concepción del tiempo a la que ya hicimos mención al inicio, y va a poner en el centro un concepto ausente en las reflexiones sobre Argelia: el poder. El papel de las instituciones como posibilitadores (o imposibilitadores) de ciertas formas de experimentar el tiempo se torna aquí mucho más evidente.

3.1. Subproletariado y desposesión del porvenir

Si algo queda claro a través de las diferentes obras de Bourdieu que aquí estamos comentando es el papel central que ocupa el trabajo en las sociedades capitalistas. La experiencia y estructuración del tiempo, las prácticas que este posibilita y que le dan forma, se definen ante todo por la posición económica, social y simbólica que la posesión de (un tipo u otro de) empleo brinda: “El trabajo se convierte en el soporte de la *illusio* como implicación en el juego de la vida” (Bourdieu, 2006, p. 284), el sostén de la mayor parte de los intereses, expectativas, exigencias e inversiones en el presente.

Poseer un empleo estable, al proporcionar una base material de seguridades y posibilidades, proporciona también una orientación y estímulo para actuar en la vida social, a través de todo un universo objetivo de incitaciones, indicaciones y fines planteados de antemano (fechas, horarios, etc., a los cuales hay que atender, respetar y cumplir), y sin los cuales esta no sería posible.

El ejemplo por excelencia de esta particular relación con el porvenir de quienes pertenecen al mundo laboral (un porvenir que, como se sugiere en el párrafo anterior, se inscribe en los cuerpos mismos a modo de una especie de tensión y predisposición

permanente), es la figura de los ejecutivos estresados, cuya experiencia se define y orienta por la continua escasez de tiempo y la condena “a vivir de modo permanente en la *ascholia*, la prisa” (Bourdieu, 1999b, p. 299), desbordados, a la vez que por sus deberes, por unos productos y unos servicios que superan sus capacidades de consumo.

Su experiencia y práctica del tiempo se diferencia claramente del tiempo de la escolástica, de la *scholé*, como tiempo sustraído de la necesidad inmediata, empleado libremente para fines libremente escogidos y gratuitos, liberado de las ocupaciones, las preocupaciones prácticas y de las imposiciones externas de las cosas por hacer (pp. 27-28).

Y en contraposición a estas dos formas de experimentar el tiempo, que se presuponen universales y racionales, Bourdieu va a insistir de nuevo en cómo las formas de experiencia de la temporalidad vienen condicionadas por la posición de clase. Si la distancia cultural (y en cierto modo histórica) del caso argelino era lo que permitía adoptar una perspectiva reflexiva, recordando que estas no tienen nada de natural (que requieren de un contexto institucional y condiciones económicas concretas), aquí, al interior de las sociedades capitalistas, es la situación de las clases más desfavorecidas, la categoría del subproletariado, la que arroja la luz para romper con las evidencias del orden corriente.

Carecer de un empleo estable implica verse desposeído de seguridades y garantías materiales, así como del reconocimiento social que este aporta, y en consecuencia “de la ilusión vital de tener una función o una misión, de deber ser o deber hacer algo” (p. 294). Bajo estas condiciones no puede constituirse la disposición estratégica que supone la referencia práctica al porvenir. Como vimos en el caso de Argelia, la vida parece encerrarse en un mero día a día sin horizontes, deshaciéndose el vínculo entre presente y futuro. De este modo, a diferencia del caso del ejecutivo estresado, cuyo tiempo siempre escasea y “vale oro”, el de los subproletarios sobreabunda y “no vale nada”. Su tiempo libre es experimentado como un tiempo muerto, anulado, tiempo para nada, carente de sentido, un “no-tiempo”.

El vínculo y diálogo con las investigaciones sobre Argelia queda claro cuando Bourdieu cita la expresión de uno de los parados argelinos que entrevistara para explicar la situación de los subproletarios franceses: sienten que su “vida se transforma en un juego de azar (*qmar*)” (p. 293).

Sean parados argelinos de los años sesenta o adolescentes sin porvenir de los grandes suburbios de los 90, el desmoronamiento de cualquier objetivo coherente relacionado con el porvenir hace que la referencia práctica o disposición estratégica hacia este tampoco pueda constituirse, abocando a la alternancia entre el onirismo y la abdicación, entre la huida en lo imaginario y la sumisión fatalista. Se explican así todos esos comportamientos desordenados, incoherentes y faltos de toda previsión respecto al futuro, que las filosofías conservadoras atribuyen a la degradación de la moral y las costumbres: la entrega a proyectos desconectados del presente (e inmediatamente desmentidos por él), la poca inversión en la educación, los embarazos indeseados y toda variedad de juegos de azar y de “muerte”, actividades ligadas al riesgo o incluso a la violencia, con las que se pretende escapar de “una vida en que nada sucede y de la que nada se puede esperar”, en búsqueda de “una forma reconocida de existencia social” o simplemente de hacer algo que rompa con la monotonía (p. 301).

3.2. *Tiempo y poder*

La novedad más interesante que introduce Bourdieu en *Meditaciones Pascalianas* respecto al análisis de la temporalidad realizado en *Argelia 60* es el plantear la relación entre condiciones de existencia presentes y la capacidad de concebir y labrarse un porvenir, en términos de poder y potencia. Pues depende del poder sobre las situaciones

del presente, y las posibilidades objetivas que ello abre, la relación práctica que los sujetos establecen con el porvenir y por tanto con el tiempo en general.

Una relación entre tiempo y poder que Bourdieu fórmula más explícitamente en términos de una “ley tendencial de los comportamientos humanos”, según la cual “la ambición efectiva de dominar prácticamente el porvenir se ajusta, de manera proporcional al poder efectivo de dominar este porvenir, es decir, en primer lugar, el presente”. O dicho de otro modo, que “por mediación de las disposiciones del *habitus* las esperanzas tienden universalmente a acomodarse a las posibilidades objetivas” (p. 287).

A partir de aquí, Bourdieu va a ofrecer una definición de “poder temporal”, desde la cual podemos empezar a pensar de manera más precisa la relación entre tiempo e instituciones. Pues ya no se trata solo del poder que poseen los sujetos en tanto que miembros de un determinado grupo social, sino del poder en su sentido más abstracto, vinculado al estado y al resto de instituciones modernas “despersonalizadas” (entre las que se incluye la economía que, como diría Polanyi, a partir del capitalismo se torna un proceso institucionalizado).

“El poder temporal es un poder de perpetuar o transformar las distribuciones de diferentes especies de capital por el hecho de mantener o transformar los principios de redistribución” (p. 302). De este modo es posible ver cómo distintas formas de organizar el poder y las instituciones suponen también distintas formas de organizar el tiempo.

Un mundo en que el poder está basado en principios de redistribución estables, dice Bourdieu, es un mundo donde puede contarse con garantías, reglas y normas permanentes que aseguran la posibilidad de prever: es un mundo previsible, con el que se puede contar, incluso en el riesgo. Mientras, cuando los poderes están desigualmente repartidos también lo están las expectativas y aspiraciones con que los sujetos dan sentido y orientación a su vida. En este caso “el mundo económico y social no se presenta como universo de posibles igualmente accesibles a todo sujeto, sino como un universo señalizado, lleno de direcciones prohibidas y señales de exclusión” (p. 298).

Una de las experiencias donde este vínculo entre tiempo y poder se torna más evidente es la espera (otras serían la impaciencia, el lamento, la nostalgia, el tedio o el descontento). La espera, dice Bourdieu, opera como una forma de sumisión: durante el tiempo que dura, modifica la conducta de quien espera, sujetando su relación con el porvenir y sus expectativas y acciones a la incertidumbre del veredicto o la respuesta esperados (p. 302).

El universo burocrático literaturizado por Kafka aparece en este punto de *Meditaciones Pascalianas* como un perfecto retrato de la relación entre tiempo y poderes institucionales. En *El Proceso* acompañamos a K. en su recorrido desesperado por un laberinto burocrático sin salidas, que absorbe su tiempo y aplasta su porvenir. Su futuro, y su misma vida, se ven sentenciados mucho antes (y de manera más cruel) de que llegue el fatídico final, por la incertidumbre e impotencia que pasan a presidir su existencia hasta que este se produce.

El tribunal, la institución presuntamente habilitada para limitar que la arbitrariedad se presente, se convierte en el espacio por antonomasia de la misma, instituyendo el azar como el fundamento mismo del orden de las cosas, un “desorden instituido”, que convierte a K., una vez que entra en el juego, en un juguete a expensas de toda esa serie de agentes, intermediarios que hablan en nombre de una institución a la vez poderosa y amenazadora. Kafka estaría ofreciendo así un retrato del poder absoluto. Un poder que opera sobre el tiempo, no tanto, como quizá podría pensarse en un primer momento, a través de la determinación absoluta e inamovible del mundo social y su destino, sino de su indeterminación, como la capacidad de hacer que este se vuelva arbitrario.

“El poder absoluto no tiene reglas, o más exactamente, tiene como reglas no tenerlas. O peor aún, tiene la regla de cambiar las reglas a cada ocasión o según le plazca” (p. 304). Es el poder de volverse imprevisible, impidiendo a los demás cualquier previsión razonable, anulando su capacidad de anticiparse. El poder absoluto es, en definitiva, la capacidad de imponer la incertidumbre absoluta, como se observa en las situaciones extremas que se dan en las instituciones totales, los regímenes despóticos o los campos de concentración. Cuando el porvenir se anula hasta este punto también lo hace la capacidad de temporizarse y, por tanto, el *habitus* mismo, en tanto que potencia de ser.

Más allá de estos casos extremos, lo que se deriva de la “ley tendencial del comportamiento humano” y a través de ejemplos como el de la espera es que el poder no solo implica un control sobre las tendencias objetivas del mundo social, sino también sobre las aspiraciones, expectativas y estrategias de aquellos sobre quienes se ejerce. De ahí que aquellos que carecen de poder se vuelvan más susceptibles a las manipulaciones simbólicas y la adopción de estrategias desesperadas, frente a las aspiraciones más racionales de aquellos que sí cuentan con cierto poder sobre el mundo.

Retornamos nuevamente a la cuestión que veníamos planteando desde el comienzo respecto a las posibilidades y condiciones de la transformación social, sobre cómo no caer en el voluntarismo subjetivista, sin condenar a los sujetos a ser meros reflejos de las estructuras al servicio de la reproducción social.

Pues el ajuste de las expectativas a las posibilidades, la relación proporcional entre el poder efectivo y la ambición efectiva de dominar el porvenir, parece constituir un poderoso factor que permite al poder y al orden social dado conservarse, en la medida que impone una adhesión a las condiciones de existencia e impide así el cuestionamiento de la *doxa*. Como venimos viendo, esto ocurre no solo para quienes tienen el “privilegio” de ser objeto de una explotación permanente y “racional”, pudiendo entrar en el juego con unas aspiraciones que a grandes rasgos se ajustan a sus posibilidades, sino también para los excluidos del juego.

Bourdieu se muestra de nuevo especialmente crítico con lo que denomina la “mística populista”, confiada en la capacidad de sublevación de los más desposeídos. “Los dominados – dice – están siempre mucho más resignados de lo que esta tiende a creer” (p. 273). De hecho, las palabras con las que describe la situación resignada del subproletariado francés son muy similares a aquellas que empleaba para describir la relación tradicional del campesinado argelino con la naturaleza.

En ambos casos, la discordancia entre los *habitus* heredados y aquellas disposiciones que las instituciones promulgan no les hace más capaces de contestar o cuestionar el orden sostenido por estas, en la medida en que su desposesión (a nivel material y simbólico) es también una desposesión no solo de porvenir sino de su capacidad para imaginarlo. El ajuste entre expectativas y posibilidades lleva a la adquisición de disposiciones que preparan mal para afrontar las exigencias del orden social y, por tanto, a perpetuar una posición desfavorecida.

4. ¿Un porvenir de seres sin porvenir?

Tanto en el caso de la sociedad argelina de los 60 como en la Francia de los 90, Bourdieu se encuentra con esos “hombres sin porvenir”, a quienes las instituciones condenan al fracaso, impidiéndoles cumplir con las condiciones y disposiciones que ellas mismas les exigen cumplir. Si bien, en el caso de la Argelia en pleno proceso de transición al capitalismo y de descolonización, quizá aún se podía apelar al apego a tradiciones obsoletas o a los costes del progreso que futuras generaciones podrían llegar a disfrutar. Pero si los campesinos desarraigados formaban parte, en cierto modo, de una historia

pasada, los subproletarios de las sociedades occidentales de fines de siglo parecían constituir más bien el futuro.

Así lo observa en *Meditaciones Pascalianas*: “la falta de porvenir otrora reservada a los condenados de la tierra es una experiencia cada vez más extendida” (p. 309). Una tendencia que parece confirmar el mismo Bourdieu en *Contrafuegos* (2001) al hablar sobre cómo las políticas neoliberales suscitan la inseguridad y la sensación de angustia a través de la multiplicación de la precariedad laboral y la flexibilidad, gracias a la privatización de lo que habían sido conquistas colectivas, como de ciertas ventajas asociadas a los empleos estables, las prestaciones sanitarias y las garantías de jubilación (p. 46).

Bourdieu se refiere al neoliberalismo como una forma suprema de la sociodicea conservadora, que se venía anunciando desde décadas atrás en términos del final de la historia y del mito de la mundialización, cuya función no es otra que la de hacer aceptable el retorno de un capitalismo salvaje. Una revolución conservadora que solo se diferencia de las anteriores en que, en lugar de invocar a un pasado idealizado, a la exaltación de la tierra y la estirpe, recurre al progreso la razón y la ciencia económica para justificar la restauración, mientras intenta ridiculizar como algo arcaico el pensamiento y la acción progresistas. Frente a las garantías y reglas permanentes y previsibles que como vimos son necesarias para actuar de cara al porvenir, las únicas regularidades que el neoliberalismo ofrece son las del mundo económico abandonado a su lógica, “la llamada ley del mercado, es decir, la ley del más fuerte” (p. 51).

En *Invitación a la sociología reflexiva* se refiere también a la cancelación de la historia, en relación, en este caso, a la anulación del porvenir de los sujetos bajo los regímenes de poder absoluto a los que nos referíamos antes. Allí la historia parece quedar anulada en sus dos dimensiones: tanto como aquello corporizado en los *habitus* y que permite actuar en el mundo, como en su dimensión dinámica, ligada al futuro y la posibilidad de concebir y dominar el propio porvenir.

Y es que si en todo momento, según planteábamos al comienzo, la sociología de Bourdieu se esfuerza en superar esa dicotomía entre aparato y voluntarismo, también llega a reconocer que:

cuando los dominantes se las ingenian para aplastar y anular la resistencia y las reacciones de los dominados [...] los efectos de la dominación son tales que la lucha y la dialéctica constitutivas del campo cesan. Hay historia sólo en la medida en que la gente se rebela, resiste, actúa. Las instituciones totales —asilos, prisiones, campos de concentración— o los estados dictatoriales son intentos de instituir un fin de la historia (Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 157).

Del recorrido que hemos intentado hacer por su obra se sigue que la consciencia de la historicidad necesaria para adoptar un criticismo reflexivo también requiere de unas condiciones institucionales, socioeconómicas y en definitiva históricas para su emergencia.

Al descubrir su historicidad, la razón gana los medios para escapar de la historia [...]. Hay una historia de la razón, lo cual no quiere decir que la razón pueda reducirse a su historia, pero hay condiciones históricas para la emergencia social de la comunicación que hacen posible la producción de la verdad (Bourdieu, 2000, p.41).

Ahí está la clave de la relación indisoluble y dialéctica entre estructura y transformación que una ciencia social crítica y que se pretenda emancipadora tiene como tarea defender y desentrañar, desarrollando lo que Bourdieu llama en *Invitación a la Sociología*

Reflexiva un “utopismo racional”. Enunciar leyes sociales no implica convertirlas en un destino ni en una coartada para la capitulación fatalista o la liberación de los individuos respecto de sus responsabilidades morales. Al contrario, si estas “nos proporcionan los medios para la comprensión e incluso la exoneración, también lo hacen para la transformación” (Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 278).

Pero para poder hacerlo, los propios científicos sociales que pretenden ejercer una tarea crítica y comprometida han de comprender y tomar consciencia social e histórica de las condiciones que han hecho posible su situación y su papel.

Una ciencia emancipatoria sólo es posible si las condiciones sociales y políticas que la hacen posible están presentes. [...] deberían saber que son los herederos históricos de una larga lista de hombres y mujeres a quienes las condiciones históricas en que estaban situados les permitieron contribuir en la medida de lo posible al avance de la libertad [...]. No debemos olvidar nunca que las instituciones de la libertad cultural son conquistas sociales, no menos que la Seguridad Social o el salario mínimo (p. 278).

5. Conclusión

A través de las ideas y nociones presentadas a lo largo de este artículo, encontramos en Bourdieu una invitación a pensar sobre las condiciones históricas, socioeconómicas e institucionales que posibilitan la emergencia de una conciencia histórica, o de determinadas formas de concebir (y de disponerse ante) el tiempo histórico.

Su análisis sobre cómo la organización de las instituciones y el reparto del poder pueden llegar a desposeer a los individuos no solo de un porvenir, perpetuando su exclusión, sino de la capacidad misma de concebir uno, arroja luz sobre el modo en que la extensión de la precariedad laboral en las sociedades contemporáneas se relaciona con el fin de las utopías. Nos sugiere, así, la necesidad de repensar el modo en que nuestras instituciones condicionan el reparto y el valor del tiempo de los distintos grupos sociales.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1991). *El Sentido Práctico*. Taurus.
- Bourdieu, P. (1993). *Sociology in question*. SAGE.
- Bourdieu, P. (1999a). *Contrafuegos*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999b). *Meditaciones Pascalianas*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Gedisa.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2006). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Sayad, A. (2017). *El desarraigo. La violencia del capitalismo en una sociedad rural*. Siglo XXI.
- Dukue, J. (2016). Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu. *Trabajo y sociedad*, nº 26, 2016, pp. 141-153.
- Hobsbawn, E. (2016). Pierre Bourdieu. *New Left Review*, nº 101, pp. 41-52.
- Traverso, E. (2018). Marx, la historia y los historiadores. Una relación para reinventar. *Nueva Sociedad*, nº 277, pp. 53-67.