

Para una igualdad democrática. Un diálogo entre las perspectivas de Lefort y Bourdieu

Emiliano Gambarotta

CONICET, EIDAES-UNSAM, FaHCE-UNLP, Argentina ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/poso.94557>

Envío: 15 febrero 2024 • Aceptación: 10 marzo 2025

Resumen: El objetivo central de este texto es problematizar la cuestión de la igualdad, para lo cual se pondrá en diálogo las perspectivas de Claude Lefort y Pierre Bourdieu. Esto permitirá señalar la riqueza e interés de la poco explorada relación entre estos dos pensadores, quienes presentan no pocos puntos de contacto. Y, sobre todo, posibilita un abordaje de la igualdad que muestra su entrelazamiento con la preocupación por la libertad y por la sorofraternidad, vía por la cual se busca contribuir a la interrogación de la democracia, con vistas a procurar su fortalecimiento y expansión. En pos de dicho objetivo, el texto comienza trazando dos caminos paralelos, que recorren el modo en que cada uno de estos autores trata la cuestión de la igualdad para, luego, trazar puentes entre ambos, especialmente a partir de sus abordajes del plano de lo simbólico y del lugar que le dan a la “revolución”. A partir de estos materiales, se aboga aquí por una *Realpolitik* de la igualdad —que es también de la libertad y la sorofraternidad—, que democratice nuestra sociedad, lo cual demanda revolucionar nuestro aquí y ahora.

Palabras clave: democracia; igualdad; libertad; sorofraternidad; revolución; sociología crítica.

ENG Towards a democratic equality. A dialogue between Lefort's and Bourdieu's perspectives

Abstract: The central aim of this work is to problematize the question about equality, for which Claude Lefort's and Pierre Bourdieu's perspectives will be put into dialogue. This will allow the paper to point out the productivity and interest of the little-explored relationship between these two thinkers, who present many points of contact. Also, it enables an approach to equality that shows its intertwining with the concern for freedom and sorofraternity. In this way, this paper seeks to contribute to the discussion about democracy, with the goal of strengthening and expanding it. In pursuit of this objective, the text begins by tracing two parallel paths, which cover how each of these authors treats the question of equality. Then draw bridges between the two, especially around their approaches to the symbolic and the place they give to the “revolution”. Through these materials, this paper advocates for a *Realpolitik* of equality —which is also of freedom and sorofraternity— that democratizes our society, which demands revolutionizing our here and now.

Keywords: democracy; equality; liberty; sorofraternity; revolution; critical sociology.

Sumario: 1. Introducción. 2. Lefort: la igualdad sin certezas. 3. Bourdieu: la igualdad conquistada contra la dominación. 4. La revolución de la igualdad. 5. Bibliografía

Como citar: Gambarotta, E. (2025). Para una igualdad democrática. Un diálogo entre las perspectivas de Lefort y Bourdieu. *Polít. Soc. (Madr.)* 62(3), <https://dx.doi.org/10.5209/poso.94557>

1. Introducción

El presente escrito constituye una interrogación de la democracia, específicamente, de la cuestión de la igualdad, para cuya problematización se trabajará sobre las potencialidades de la poca explorada articulación entre el pensamiento político de Claude Lefort y la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu. Es a través del diálogo, no exento de tensiones, entre estas dos perspectivas, que se propondrá una concepción de la

“igualdad democrática”, la cual se entrelaza con la cuestión de la libertad y de la sororidad/fraternidad (en adelante: sororfraternidad)¹, configurando entre las tres una específica constelación.

La relevancia de esta puesta en diálogo reside en la centralidad que para ambas perspectivas tiene la problematización de la igualdad, a lo cual se agrega el singular modo en que ellas se inscriben en las discusiones francesas del período: prácticamente contemporáneos (Lefort nació en 1924 y Bourdieu en 1930), ninguno de los dos es sencillamente clasificable en las principales corrientes teóricas de su época. Mientras Lefort marca esa diferencia presentando su trabajo bajo la denominación de “pensamiento político”, Bourdieu, luego de un temprano momento estructuralista, se torna un crítico de este (Bourdieu, 1991, 2012), sin por ello inscribirse en la corriente “postestructuralista” (Gambarotta, 2016). A esto cabe sumar que ambas perspectivas se encuentran marcadas por la influencia de otro inclasificable pensador francés: Maurice Merleau-Ponty, de quien Lefort fue amigo y discípulo, al punto de ocuparse de la edición de sus obras póstumas, a la vez que, de los muchos aspectos en que Bourdieu retoma su pensamiento (Gambarotta, 2016), quizás el más claro sea su concepción de la “reflexividad”, deudora de la propuesta de sobrerreflexividad realizada por Merleau-Ponty (2010).

Otro puente que conecta ambas miradas es la centralidad dada a lo simbólico. En efecto, es en este plano que tiene lugar la dominación, según la conceptualiza Bourdieu a través de sus investigaciones —sobre la educación o los gustos o el androcentrismo, etc.—. A la vez que, en Lefort, es una “mutación de orden simbólico” (Lefort, 2004: 41) la que abre el horizonte de posibilidad para la democracia moderna, así como para su opuesto, el totalitarismo. Volveré más adelante sobre este lugar dado a lo simbólico, pero ya aquí puede detectarse la conexión, presente en ambas perspectivas, entre este y la cuestión de la igualdad, la cual se conquista contra la dominación simbólica, subvirtiendo los mecanismos que la (re)producen, o bien, es posibilitada por una configuración de lo simbólico que acoge la disolución del horizonte de certezas.

A pesar de estos puntos de contacto, que permiten poner en diálogo a estas perspectivas, son escasos los trabajos que han procurado avanzar en tal dirección. Por lo que un primer aporte de este texto reside en señalar la productiva articulación entre ambas (que profundiza lo iniciado en Gambarotta, 2014), base sobre la cual se propone una concepción propia, en tanto este escrito no se limita a comentar a estos autores, sino que procura trabajar sobre los materiales por ellos elaborados para —como todo trabajo— modificarlos en el proceso, produciendo otra cosa: una propuesta propia. En este caso, acerca de la cuestión de la igualdad, uno de los pilares sobre los que asentar una configuración democrática de la sociedad, que es también una manera de enfrentar las principales amenazas que hoy la acechan: el espíritu del neoliberalismo, en tanto *ethos* del capitalismo contemporáneo (Boltanski y Chiapello, 2010), y la actual cultura autoritaria (AA. VV., 2017; Traverso, 2018).

2. Lefort: la igualdad sin certezas

2.1. Democracia y totalitarismo

Esta primera sección se concentra en la perspectiva de Lefort, recorrido que será complementado en la próxima sección, la cual avanzará por un camino paralelo a lo largo de la sociología bourdieusiana. Ambas partes se inician con una exposición sucinta de algunas ideas básicas del autor abordado, presentación que no tiene pretensiones de originalidad ni de revisión del estado del arte, pues no es más que un necesario primer paso para luego avanzar hacia las discusiones específicas que interesan a este texto.

Un punto basal del pensamiento lefortiano es cómo la destrucción de lo que siguiendo a Kantorowicz (1985) concibe como “los dos cuerpos del rey” (Lefort, 2004: 252-253), que se cristaliza en el decapitación de Luis XVI durante el proceso revolucionario francés, produce una mutación simbólica, a partir de la cual adviene una nueva configuración de la sociedad o, mejor aún, una nueva puesta en forma de ella —que es, al mismo tiempo, una puesta en escena y una dación de sentido—, cuyo principio generador ya no es de carácter teológico-político. La separación moderna entre la religión y la política es una expresión de este cambio en el modo de institución de la sociedad, es decir, en *lo político* entendido como “el principio generador de la configuración de conjunto” (Lefort, 2004: 39). Lo anterior indica que este proceso también instituye el ámbito de *la política* como esfera separada, en la cual se escenifica el conflicto por el (des)ordenamiento de lo social, a la vez que se disimula cómo este atraviesa no solo a esa esfera en particular, sino al conjunto de la sociedad. Es en este plano de lo político, entonces, que se produce la disolución del principio teológico —que se escenificaba en los dos cuerpos del rey—, para dar paso a “la representación de un poder sin fundamento religioso” (Lefort, 2004: 66), cuyo reverso es la institución de un conflicto permanente en torno a los fundamentos de ese poder, al disolverse la certeza trascendental que clausuraba la posibilidad de dicho conflicto.

Esta es la principal consecuencia de lo que Lefort —haciendo propias las palabras de Tocqueville— llama la “revolución democrática”, la cual es entendida, entonces, como esa radical reconfiguración simbólica, que diluye el protagonismo de la certeza teológica como principio generador, para, en su lugar, acoger la incerteza en los propios fundamentos de lo político. Por eso la democracia entraña el “heroísmo” de asumir un “*derecho* que no tiene garantía en la naturaleza” (Lefort, 2004: 11), ni en la religión, ni en ninguna otra fuente de certeza, como tampoco tienen garantía última el poder y el saber. Un heroísmo en el que resuena el Merleau-Ponty que se apropia del “liberalismo heroico” de Weber (Merleau-Ponty, 1957), con su radical legitimación del punto de vista otro, lo cual es también (reflexivamente) dar cuenta de la particularidad del

¹ Propongo el término “sororfraternidad” a fin de diluir, al menos parcialmente, el sesgo de género que contiene la noción de “fraternidad”, aun cuando esta propuesta todavía carga con el lastre de presuponer un binarismo sexual.

propio punto de vista que, aun cuando sea el que yo defienda, no es más (ni menos) legítimo que el de ese otro. Acoger “la *disolución de los referentes de certeza*”, que produce “una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del *uno* con el *otro* en todos los registros de la vida social” (Lefort, 2004: 50), instituyendo un debate permanente acerca de la forma y el sentido de la sociedad, demanda ese heroísmo. Pues dicho debate solo es tal si se da entre visiones distintas de lo mismo, sin que ninguna visión se encuentre por encima de la otra. Es decir, ninguna se pone en escena como la única válida por estar fundada en una certeza trascendente, teológica, o bien por sostenerse en una garantía derivada del conocimiento de la esencia de la naturaleza o de lo sociohistórico. El reverso de lo cual es que, en la sociedad instituida como consecuencia de la revolución democrática, el lugar del poder permanece vacío.

Lo anterior contiene ya una primera aproximación a la cuestión de la igualdad, en tanto es la igualdad entre las distintas visiones de lo mismo la que posibilita el debate en que se expresa el lugar vacío del poder. Pero antes de profundizar en este tema, cabe completar esta sucinta exposición de algunas de las ideas básicas de Lefort con la caracterización de la otra forma de institución de lo social que responde a la mutación simbólica moderna: el totalitarismo. Este responde a la disolución de la certeza trascendente no con el acogimiento democrático de la incerteza, sino con la pretensión de instaurar una nueva certeza, solo que de carácter inmanente, producto de un saber que ha develado la ley que rige lo sociohistórico. A partir de esta, se vuelve transparente el funcionamiento de la entera sociedad, resultando plenamente visibles el sentido de cada uno de sus actos y procesos, incluso el futuro se torna en algo predecible, ya sabido, por lo que no hay lugar aquí para la contingencia. Por eso el totalitarismo “se dibuja secretamente en el mundo moderno como *sociedad sin historia*” (Lefort, 2004: 46). A la vez que el poder, que detenta ese saber, “se revela como el órgano de un discurso que enuncia lo real como tal” (Lefort, 2004: 41).

En esta lógica, la división de la sociedad carece de sentido, en tanto tampoco hay lugar para una visión otra a la de ese saber, ni para unos fines distintos a los que este señala. En definitiva, el totalitarismo se (re)presenta como una sociedad reconciliada consigo misma, en la que todo debate y división han sido superados. Aunque sería más preciso decir que esta lógica rechaza toda división interna de la sociedad, al mismo tiempo que establece una firme división externa, pues toda visión otra es representada bajo la figura de un enemigo que amenaza a la reconciliada sociedad, al relativizar la certeza en la que ella se basa. Así, el totalitarismo se erige en torno a la figura de un pueblo-Uno que no da lugar a la diferencia. En definitiva, “todo el sistema está basado en una lógica de la identificación” (Lefort, 2004: 263), que torna equivalente lo distinto, o bien lo expulsa al exterior, a ese lugar del enemigo que atenta contra la propia identidad. Mientras que la democracia “descompone la unidad, liquida la identidad” (Lefort, 2004: 254), al acoger un pluralismo al que cabe entender cómo no-unidad (Gambarotta, 2020). Por esta vía arribamos, nuevamente, a la cuestión de la igualdad, específicamente, a lo que cabe denominar la “igualdad democrática”, en tanto producto de la mutación simbólica moderna y del “heroico” acogimiento de la incerteza. Una igualdad entre visiones distintas que, por tanto, no ha de confundirse con la identidad, con su tornar equivalente lo diferente, lo cual lleva a que no sea posible más que ver lo mismo en lo mismo, cuyo reverso es la institución de un punto de vista Uno. La igualdad que detenta la característica de ser democrática es aquella que se establece con un otro, que no es parte del “nosotros”, sin que ninguna de las dos visiones de lo mismo ocupe el centro del poder. Este lugar vacío se enlaza, así, con un descentramiento de la mirada que (sobre reflexivamente) lleva a percibir que el mismo es “el otro diferente del otro” (Merleau-Ponty, 2010: 233). Desarrollar las características de dicha igualdad democrática es la tarea del próximo apartado.

2.2. Igualdad y diferencia

El modo en que Lefort entiende la igualdad propia de la sociedad democrática puede ser sintetizado en su apropiación de las palabras de Tocqueville, quien “sugiere que en el curso de la historia, y bajo el efecto de la igualdad creciente de condiciones, los individuos *se descubren* cada cual independiente y semejante al otro; sugiere igualmente que los ciudadanos *se descubren* cada cual ciudadano entre ciudadanos; igualmente prometidos al ejercicio de la autoridad pública, o a su control” (Lefort, 2004: 113). Cita en la que se manifiestan dos aspectos de la igualdad, el primero de los cuales ya ha sido mencionado y remite a cómo la independencia del individuo, es decir, la posibilidad de una visión propia que no se sojuzgue a un punto de vista superior, es también la no sujeción del otro a mi visión. En esa igualdad nos descubrimos *semejantes*, no idénticos, ni equivalentes, sino semejantes en nuestra diferencia (Gambarotta, 2014, 2020). Punto en el que la cuestión de la igualdad se enlaza con un específico modo de relacionarnos con el otro, al que propongo caracterizar como “sorofraternidad”. En una adherencia entre ambas nociones que no es una pérdida de la particularidad de cada una, sino su configuración como una constelación.

Estamos, entonces, ante una igualdad instituida por “la destrucción de los rangos y órdenes, de las redes de dependencia” (Lefort, 1990: 93), pero ello no disuelve toda división interna de la sociedad, pues no se trata de la uniformización totalitaria. Antes bien, ella se instituye por la destrucción de todo fundamento (trascendente o inmanente) a partir del cual fijar tales divisiones y, con ellas, una desigualdad de carácter incondicionado. La igualdad democrática, para ser tal, ha de mantener las divisiones internas, pero abiertas al cambio y al debate permanente, en tanto implica “la desaparición del fundamento legítimo de la diferenciación de grupos o de la división social como tal” (Lefort, 1990: 96). Por eso, “desde el momento en que la división social ya no encuentra su sanción en un decreto de la divinidad o ya no resulta de una ley natural, estos hombres se sitúan, unos respecto de otros, como semejantes” (Lefort, 1990: 93). En suma, “la igualdad

implica el reconocimiento del semejante por el semejante” (Lefort, 1990: 94), adhiriéndose, así, a esa particular configuración del lazo con el otro a la que aquí llamo sorofraternidad².

Afirmar que esta relación con el otro no implica la disolución de las diferencias es también señalar que ella se encuentra amenazada no solo por la pretensión de darle un fundamento último a los rangos y órdenes. También lo está por la liquidación de la división social a manos de una lógica identificante y de la específica relación con el otro que ella entraña, la cual es indisociable de la relación con uno mismo, a la que aún hoy seguimos concibiendo a través del concepto de “identidad política”³. Sin embargo, esta no es la única forma de uniformización que atenta contra la diferencia en la semejanza, pues Lefort —siguiendo una vez más a Tocqueville— señala cómo la igualdad puede también contener “la amenaza de una homogeneización de la sociedad [...], de una disolución de los puntos de vista particulares en el punto de vista soberano de la opinión, de una intolerancia a todo lo que aparezca como el signo de desviación respecto de la norma dominante” (Lefort, 1990: 94). Aquí no se trata de la identificación que culmina en un pueblo-Uno, sino de una homogeneización que se escenifica de modo impersonal, en la figura de la masa, en la cual Tocqueville encuentra “el signo de la decadencia del individuo” (Lefort, 2004: 129) y, con ella, de la posibilidad de una igualdad entre individuos diferentes. En la masa se disuelve ese juzgar desde el propio punto de vista que es determinante de la figura del individuo, para imponerse, en cambio, la uniformidad en la opinión, afirmada “fantásticamente bajo el signo de la unanimidad” (Lefort, 2004: 137-138). A partir de lo cual puede instituirse un poder sobre el individuo que “no busca sino fijarlo irrevocablemente en la infancia” (Lefort, 2004: 136)⁴.

Así, la ruptura igualitaria de los rangos fijos abre la posibilidad de una producción del individuo en su diferencia, al mismo tiempo que contiene la potencialidad de un “rebajamiento de todos ante un poder anónimo” (Lefort, 2004: 137). Dialéctica interna por la cual la mutación simbólica que genera las condiciones de posibilidad para la institución de una igualdad democrática entre los diferentes —esto es, en su entrelazamiento con la sorofraternidad—, también contiene dos vías que la pueden cancelar: la lógica identificante del totalitarismo y la homogeneización de los puntos de vista bajo la unanimidad de la opinión propia de la sociedad de masas.

2.3. Libertad negativa y libertad descentrada

El apartado anterior desarrolló el primero de los dos aspectos de la igualdad que Lefort plantea, a partir de su lectura de Tocqueville. Cabe ahora abordar el segundo, según el cual cada quien se descubre ciudadano entre ciudadanos, igualmente prometido al ejercicio de la autoridad pública, o a su control. Ello es también señalar que el lugar del ejercicio de la autoridad se encuentra abierto a todos por igual, lo cual es indisociable de la representación del poder como un lugar simbólicamente vacío que, al disolver los rangos, también borra la línea que fija quién manda y quién obedece. Pues luego de esta mutación simbólica, aquellos que ejercen la autoridad “son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder, incorporarlo. Más aún, este ejercicio está sometido al procedimiento de una renovación periódica. Esto implica una competencia regulada” (Lefort, 1990: 190), es decir, “significa una institucionalización del conflicto” (Lefort, 1990: 190) en torno a esa autoridad.

Aun cuando se apele al pueblo soberano como figura que detenta ese poder, este no tiene una identidad, antes bien, adquiere su forma y se pone en escena a través de esa competencia, ya que no hay “pueblo en acto fuera de la operación regulada del sufragio” (Lefort, 1990: 62). La lucha entre partidos, que esa operación entraña, junto con la escenificación de una minoría —derrotada pero visible— señalan la no-unidad de ese pueblo soberano que es también un signo de que el poder no se encuentra incorporado en un individuo o grupo particular, quedando (simbólicamente) vacío. Por eso, “el poder se torna democrático, y conserva esta característica, cuando se demuestra que no es el poder de nadie” (Lefort, 2004: 139), pues puede ser, contingentemente, de cualquiera. Todo lo cual implica un borramiento de la distinción fija entre el sufragante y el sufragado, entre quien manda y quien obedece, por lo que todos quedan “igualmente prometidos al ejercicio de la autoridad”.

En este momento, la igualdad democrática se entrelaza con la libertad política que proviene de “la emancipación de toda autoridad que se arrogue el poder de decidir” (Lefort, 2004: 114), pues es el pueblo, desincorporado y escenificado en la operación del sufragio, quien decide. Una libertad política posibilitada por la disolución igualitaria de todo fundamento que pretenda fijar quién manda y quién obedece, que pretenda investir a un único punto de vista de la potestad de decidir por el conjunto. La libertad política de decidir presupone, entonces, que no hay una orientación única para el curso de acción del individuo, pues si solo hay un camino posible, entonces difícilmente se puede hablar de libertad. Por eso, la escenificación de un saber poseedor del conocimiento de la lógica inmanente de lo sociohistórico, propia del totalitarismo, atenta contra dicha libertad, al establecer como ya sabido el fin último de la sociedad —más aún, al postular la existencia de tal fin último—, fijando así la única orientación que la acción ha de seguir.

En esta lógica, la *libertad* queda sometida a la *necesidad* histórica expresada por el saber que ha develado su ley. Esto supone la existencia de un punto de vista privilegiado, capaz de percibir ese camino, oculto

² En esta línea, al trabajar sobre el pensamiento de La Boétie, Lefort sostiene que la amistad no se establece “si falta la atracción del semejante por el semejante” (Lefort, 2019: 104) y es sobre este telón de fondo que puede entenderse por qué “la amistad tiene su verdadero meollo en la igualdad” (Lefort, 2019: 103).

³ En este sentido, la teoría de la democracia que aquí se plantea entraña una crítica de la noción de identidad (política), pues ella obtura la posibilidad de una semejanza en la diferencia (Gambarotta, 2020).

⁴ Es decir, sin alcanzar esa “mayoría de edad” que, según Kant (2002), es lo propio de un individuo autónomo que juzga y habla por la propia boca, sin tutelajes.

para otras visiones de lo mismo. Con ello se disuelve la igualdad entre puntos de vista distintos, en el mismo momento en que la libertad política del individuo es negada a manos de la necesidad.

A su vez, si esa libertad es “del individuo”, entonces ya se está esbozando como la homogeneización, que da lugar a la masa, erosiona su misma condición de posibilidad. Sin embargo, menos evidente es cómo la mirada individualista también entraña una amenaza, según lo apunta Lefort, siguiendo aquí a Saint-Simon, en su “crítica a las abstracciones que caracterizan a la teoría liberal del individuo” (Lefort, 2004: 121). En esta teoría, la libertad es situada en el ámbito privado, lo cual es, también, escindirla de lo público, como arquetípicamente plantea el liberalismo económico, con su consecuente “indiferencia total por las libertades públicas” (Lefort, 2004: 108) y, en general, por lo público. Más aún, la libertad percibida como *laisser-faire* es conquistada contra lo público, al delimitar un ámbito (privado) en el que este “deja hacer”, anverso cuyo reverso es “el vacío que abre la retirada de cada uno a su esfera propia” (Lefort, 2004: 117). Pero este ya no es el vacío, de carácter simbólico, que entraña la desincorporación del poder, sino un “vacío efectivo” (Lefort, 2004: 78), pues el conflicto ya no sube a la escena pública una forma de sociedad que dé sentido público a ese conflicto, como no sea el de la disputa entre intereses privados, en procura de beneficios privados.

Así,

si el lugar del poder aparece no ya simbólicamente sino *realmente* vacío, entonces quienes lo ejercen no son percibidos sino como individuos cualesquiera, como integrantes de una fracción al servicio de intereses privados [...]; la privatización de los grupos, de los individuos, de cada sector de actividad, se incrementa: cada cual quiere hacer prevalecer su interés individual (Lefort, 2004: 227).

A través de este proceso, más que instituirse el conflicto, se instituye o bien el problema del orden, producto de una concepción atomista de la sociedad, o bien se propugna que una figura ocupe ese vacío. Esto último lleva a que el liberalismo económico sea “un eventual aliado del despotismo” (Lefort, 2004: 108), siempre que este “deje hacer” a los individuos atomizados en su “esfera propia”. Despotismo que puede ser tanto de carácter personal (un déspota ilustrado), como impersonal, al ordenarse la configuración de lo social a partir de una lógica que escapa al debate público (el mercado). A esta luz cabe leer la afirmación de Lefort según la cual “en el presente es la expansión del mercado, que se supone autorregulador, a escala planetaria la que lanza un desafío al poder democrático” (Lefort, 2004: 35).

Sobre este telón de fondo puede percibirse cómo la libertad democrática del individuo no es una “libertad negativa” (por apelar aquí a la ya clásica terminología de Berlin, 1988), es decir, conquistada *contra* lo público —incluyendo, por supuesto, al Estado—, al circunscribirse un espacio que ha de quedar fuera de su alcance. Antes bien, es una libertad instituida en torno a un vacío simbólico, a partir de la ausencia de un fundamento último que fije *una* orientación para la acción. Así, la libertad del individuo que ya no se encuentra obligado a seguir las máximas de una religión particular —como sucede en el régimen teológico-político— no es el producto “negativo” de una retirada de lo público, que lo “deja hacer” en su esfera privada, sino una *libertad descentrada*, sostenida por una específica configuración de lo público: aquella en la que no hay un centro fijo, en tanto ese lugar se mantiene simbólicamente vacío.

Libertad de carácter democrático pues es posible a partir del debate abierto en torno a los fundamentos de las instituciones sociales y, en última instancia, de la institución de lo social, cuya expresión reside en que ya no hay una religión obligatoria, ni afiliación a un partido único, ni orientación de género fijada en una certeza natural. En esto se percibe que la libertad descentrada presupone un igualitario acceso a la escena pública de los distintos puntos de vista sobre lo mismo, y no su retirada a una “esfera propia”, en donde se les “dejaría pasar” su diferencia.

Llegados a este punto, cabe volver la vista sobre el recorrido realizado en esta primera parte del presente escrito, en la cual la interrogación lefortiana de la igualdad ha llevado a problematizar la cuestión de la sorrofraternidad y de la libertad descentrada del individuo. Pues las tres se encuentran entrelazadas, configurando una específica constelación, que es la de la sociedad democrática. A su vez, se ha tematizado cómo las tres se encuentran amenazadas por la lógica totalitaria, pero también por procesos característicos de la sociedad de masas y del avance del mercado, que al disolver dicha igualdad minan la posibilidad misma de una institución democrática de lo social.

3. Bourdieu: la igualdad conquistada contra la dominación

3.1. El carácter simbólico de la dominación

El conjunto de la obra de Pierre Bourdieu puede ser entendido como una vasta teoría de la dominación (Gambarotta, 2016), de los mecanismos que la (re)producen en el sistema de enseñanza (Bourdieu y Passeron, 1996, 2003), en la manera en que hablamos (Bourdieu, 2008), en las relaciones de género (Bourdieu, 2007), así como a través de los gustos (Bourdieu, 1998), entre otros ámbitos sociales. Dicha dominación se produce en el plano simbólico, por lo que bosquejar algunos de los rasgos de este último puede fungir de hilo de Ariadna que nos guíe en la exposición sucinta —y sin pretensiones de originalidad— de aspectos centrales de la sociología bourdieusiana. Tal es el objetivo de las próximas líneas.

Bourdieu elabora su concepción de lo simbólico a través de la discusión con otros modos de abordar esta noción, especialmente, a partir del debate con lo que él denomina un modo de conocimiento subjetivista y uno objetivista (Bourdieu, 1991, 2012). Del primero rescata su problematización de las categorías a través de las cuales los agentes dotan de sentido al mundo, haciendo de lo simbólico una instancia de producción de la realidad social. En una aproximación de rasgos fenomenológicos, que subraya el carácter activo del

conocimiento practicado por esos agentes, pero sin llegar a “reconstruir sistemáticamente las *condiciones sociales* de producción” (Bourdieu, 2007c: 66) de ese conocimiento productor. Por su parte, el otro modo de conocimiento entiende a lo simbólico como una estructura objetiva, específicamente, como principios de clasificación de carácter social-objetivo que, como tales, hacen sentir su peso sobre la manera en que los agentes conocen el mundo. Este enfoque busca aprehender la lógica específica de tales sistemas de clasificación, pero, según Bourdieu, tornando a esas estructuras en “entidades trascendentes” (Bourdieu, 1991: 73), desconectadas de las prácticas concretas de los agentes que las (re)producen.

Es a fin de reponer esa dimensión sociohistórica que él propondrá su “estructuralismo genético” (Bourdieu, 1996), es decir, una perspectiva que procura dar cuenta de la génesis subjetiva de las estructuras objetivas que hacen sentir su peso sobre los agentes que producen la realidad social que los produce. En un movimiento que no se reduce ni a la instancia subjetiva, ni a la objetiva, y al que cabe caracterizar como dialéctico (Bourdieu, 2012) —en lo que puede considerarse una de las marcas que el pensamiento de Merleau-Ponty deja en la sociología bourdieusiana—. Lo simbólico, entonces, refiere a unos principios de visión y de división instituidos objetivamente en un campo —o en el espacio social en su conjunto—, a la vez que inscriptos en los *habitus* de los agentes que juegan ese juego social⁵, movimiento a través del cual se producen prácticamente las clasificaciones sociales. En esto último ya late la relación entre lo simbólico y la “economía de las prácticas”, con su problematización de “una razón inmanente a las prácticas, que no encuentra su ‘origen’ en las ‘decisiones’ de la razón como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores a los agentes” (Bourdieu, 1991: 88). A esta luz puede percibirse el sentido de su “teoría materialista de lo simbólico que tradicionalmente se opone a lo material” (Bourdieu, 2015: 232), es decir, de su interrogar la lógica de las prácticas que produce lo simbólico —en una apropiación de la Tesis I sobre Feuerbach de Marx—, así al mismo tiempo que el condicionamiento simbólico de las prácticas.

Los principios de clasificación, así producidos, distribuyen los objetos y los sujetos en distintas clases, produciendo una di-visión que no es solo horizontal, entre clases diferentes las unas de las otras, sino también vertical, esto es, establece una jerarquía. Sobre esta base, se instituye aquella dominación a la que Bourdieu caracteriza como simbólica, en tanto tiene lugar cuando los agentes, en su conocimiento práctico del mundo social, *reconocen* la legitimidad de una determinada jerarquía (de género, por ejemplo), pues ella es percibida a través de los principios de di-visión que esa misma relación jerárquica genera (como cuando enclasa a lo masculino junto a lo público y lo femenino junto a lo doméstico). La dominación simbólica es, entonces,

esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por tanto, a la dominación) cuando solo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que esta se presente como natural (Bourdieu, 1999: 224-225).

Una naturalización producto de que el conocimiento práctico, que genera el reconocimiento de esa relación, se asienta, a su vez, en un desconocimiento del carácter arbitrario y contingente de las categorías a través de las cuales se percibe el mundo social, a consecuencia de la implicación del agente en dicho mundo social, cuya historia ha incorporado en la forma de *habitus*. En esta articulación entre desconocimiento y reconocimiento la dominación adquiere su carácter simbólico.

Sobre este fondo se pueden percibir las investigaciones bourdieusianas en torno al “mérito escolar”, las cuales parten de la asociación estadística entre la posición socioeconómica y el nivel de estudios alcanzado, con la intención de aprehender “las mediaciones más ocultas por las cuales se instaura la relación (que capta la encuesta) entre el origen social y el éxito escolar” (Bourdieu y Passeron, 1996: 167). Entre tales mediaciones juega un papel clave la herencia de un capital, pero no únicamente del económico, sino sobre todo del cultural (Bourdieu y Passeron, 2003). Herencia que se concreta a través de un trabajo pedagógico anterior al ingreso del/de la niño/a la escuela —en tanto tiene lugar en el ámbito familiar—, a través del cual se transmite una serie de contenidos culturales, junto con toda una manera de relacionarse con la cultura (una familiaridad con los libros, o la naturalización del hábito de leer, por ejemplo).

Conjunto de propiedades adquiridas en una trayectoria social que tiene lugar fuera del sistema educativo, pero que el trabajo pedagógico escolar reconoce como valiosas, a pesar de que no las enseña. Es por esta vía que dichas propiedades se tornan un capital, al quedar investidas de una dimensión simbólica producto de la conjunción de una distribución desigualitaria de ellas, con una distribución igualitaria del reconocimiento de su valor, sobre la base del desconocimiento de las categorías que se están poniendo en juego en ese acto de apreciación práctica. A través de estas mediaciones, el heredero (de un capital cultural) se *distingue* como un buen estudiante, transmutando su herencia en un título escolar adquirido “por propio mérito”, “sin deberle nada a nadie”. Punto en el cual puede encontrarse una primera aproximación al modo en que Bourdieu tematiza la cuestión de la igualdad. Pues es en esa articulación entre dos distribuciones que se produce el capital y, con él, una relación de dominación simbólica. Frente a lo cual, democratizar a la educación (Bourdieu y Passeron, 2003) entraña procurar una distribución igualitaria de la propiedad en cuestión, aunque —como veremos— esto no siempre es posible ni deseable, por lo que también resulta necesario combatir esos principios de di-visión a través de los cuales un rasgo diferencial es reconocido como marca de distinción, en una legitimación de esa situación desigualitaria que es indispensable para su

⁵ Para un desarrollo de las nociones de *habitus* y campo véase Bourdieu, 1995, 2007b; Gutiérrez, 2005; Gambarotta, 2016.

reproducción. Por todo esto, en la perspectiva bourdieusiana la apuesta por la igualdad es indisociable del esfuerzo por combatir el capital.

3.2. Subvertir al capital

En la propuesta sociológica de Bourdieu, la lucha por la igualdad entraña el esfuerzo por subvertir las bases mismas en las que se sustentan las relaciones de dominación y, así, se adhiere a la pugna por liberar al dominado. Búsqueda de la igualdad, entrelazada con la libertad, que transita por dos vías distintas, según cuáles sean los mecanismos específicos de la dominación simbólica a la que se enfrenta. La primera de dichas vías ya fue mencionada: aquella que procura desarticular la dominación producto de una distribución desigualitaria de una propiedad igualmente reconocida como valiosa por todos los agentes, es decir, se trata de una situación en la cual la diferencia desemboca en desigualdad.

Tal es el caso del éxito escolar, alcanzado a través del “mérito heredado”, frente a lo cual Bourdieu propone un modo de concretar la promesa formal de universalidad que la escuela contiene, combatiendo aquellos mecanismos que favorecen el éxito de unos y el fracaso de otros. En pos de una universalización concreta del acceso a la educación universal que, por supuesto, requiere erradicar aquellas barreras de ingreso que puedan dejar a un determinado sector fuera de ella —por ejemplo, asegurando su gratuidad—. Pero no se trata solo de ingresar sino, también, de egresar, de alcanzar con “éxito” un título educativo, para lo cual es necesario erosionar los mecanismos que (re)producen el “mérito heredado”, entre los cuales se encuentra la tendencia del sistema de enseñanza a esperar de sus estudiantes una relación con la cultura que no enseña, al menos no sistemáticamente. Introducir en los contenidos de enseñanza tal relación es una de las piezas claves de la propuesta de “racionalización pedagógica” realizada por Bourdieu (Bourdieu y Passeron, 2003). Esto implica que, a fin de universalizar el acceso a los contenidos escolares, ha de ponerse en práctica una particularización del modo en que ellos son transmitidos, dando cuenta de las trayectorias sociales de los distintos grupos que integran una misma cohorte de educandos (por caso, introduciendo en la reflexión pedagógica el peso que sobre los estudiantes tienen los distintos capitales culturales de sus familias de origen). En esta dialéctica entre lo universal y lo particular (Gambarotta, 2016) se sostiene la apuesta por una *Realpolitik* elaborada por Bourdieu (1999, 2007b), la cual procura concretar lo universal, sobre la base de la investigación de los mecanismos sociales específicos que permiten dicha concreción, o bien, como en este caso, la obturan. No solo se indica cuál es la misión que el sistema educativo promete, también problematiza la lógica de la práctica (materialismo) que tornaría posible efectivizar el cumplimiento de esa promesa. De allí que sea una *Realpolitik* de lo universal.

No se trata, aquí, de que el sistema de enseñanza deje de entregar diplomas, sino de que estos no se vuelvan un título de nobleza escolar, tan hereditarios como los antiguos títulos de la nobleza francesa, que, a su vez, constituyen la vía de acceso al gobierno —especialmente, a la burocracia estatal— y, más en general, a una posición dominante en el espacio social. En este sentido, la *Realpolitik* de lo universal apunta a que no haya más título para gobernar que para ser gobernado, situación igualitaria que entraña la posibilidad de que cualquiera ocupe la posición de mando, borrando la línea que fija quién manda y quién obedece. Es esta libertad política la que puede conquistarse combatiendo el capital, es decir, logrando una distribución igualitaria de los diplomas de modo tal que estos ya no se transmuten, a través de una alquimia simbólica, en títulos para gobernar. Pues si esa propiedad está igualmente distribuida entre los distintos grupos, entonces carece de ese rasgo imprescindible para tornarse un elemento de distinción, esto es, para ser capital.

Sin embargo, no todas las relaciones de dominación simbólica provienen de una diferencia (el capital cultural heredado) que, en tanto fuente de desigualdad, se procura combatir (para que la cultura ya no sea un capital). En efecto, la dominación simbólica también puede enraizarse en una diferencia que no tiene sentido erradicar, como las diferencias de género, sobre la que se asienta la dominación masculina (Bourdieu, 2007). Sobre este telón de fondo se puede percibir la segunda vía a través de la cual propugnar una igualdad, que lleva entrelazada la libertad, en la cual no se combate contra una distribución desigualitaria, sino contra los mecanismos que invisten simbólicamente a una diferencia en rasgo de distinción. En este último sentido, la igualdad es entendida como la posibilidad de ser diferente sin distinciones.

En este punto vuelve a evidenciarse el entrelazo entre la igualdad y la libertad, en tanto la primera demanda subvertir un proceso social que (re)produce grupos dominados. A la vez que esa igualdad entraña una relación con un otro en la cual este no es situado en una posición de subordinación o en una clase inferior, a la que, en el extremo, se le niega su plena humanidad. Esto último es lo que sucede cuando, por ejemplo, se le adjudica al otro un escaso control sobre su propia naturaleza, como cuando se afirma que las mujeres se encuentran dominadas por sus emociones. Se instituye, así, una di-visión “que es la del cuerpo y el alma, entre los que no son sino naturaleza y los que afirman en su capacidad de dominar su propia naturaleza biológica su legítima pretensión de dominar la naturaleza social” (Bourdieu, 1998: 502). En suma, la igualdad entraña una relación con otro, diferente de mí, en la que este no es un inferior (ni un superior), sino que es percibido y experimentado como un semejante, diferente del que yo soy diferente. Relación a la que aquí llamo “sorofraternidad”.

La apuesta por una *Realpolitik* de la igualdad entraña, entonces, combatir aquellas diferencias que son el producto de una desigualdad en la posición de origen, en la distribución de los capitales que permiten la (re)producción de la existencia misma del capital. Tarea a la cual la sociología puede contribuir, al descubrir los mecanismos concretos de esa (re)producción. Pero no siempre se trata de disolver una diferencia tornada desigualdad, en otros casos se trata de acoger la diferencia sin distinciones, para lo cual es necesario poner en cuestión la articulación de desconocimiento-reconocimiento en que se funda la dominación

simbólica. Un primer paso en esta tarea es reponer la contingencia histórica y la arbitrariedad sociocultural de las categorías a través de las cuales se produce la di-visión que sustenta dicha dominación. Aquí la sociología también puede realizar un aporte específico, contribuyendo con sus investigaciones a relativizar aquel modo de ver las cosas que se presenta con toda la fuerza de lo natural, en torno a lo cual no hay cuestionamientos ni la sensación de que haya nada por cuestionar. En esta línea se inscriben “las funciones liberadoras que puede cumplir la sociología proporcionando los instrumentos para una reapropiación de los principios de percepción y de apreciación que están con frecuencia en la base de una miseria propiamente social” (Bourdieu, 1991: 44, nota 31).

Por esta senda la sociología se torna en crítica de la cultura, al hacer de su conocimiento científico una instancia que contribuye a subvertir los principios de di-visión establecidos, con las clasificaciones que ellos generan y las clases que instituyen. Es decir, a producir una subversión simbólica que puede, incluso, dar lugar a aquello que Bourdieu concibe como una “revolución simbólica” (Bourdieu, 2017), la cual rompe el contrato tácito de adhesión dóxica a las evidencias del mundo, al reconfigurar los principios que estructuran lo inmediatamente visible y cuya lógica resulta “invisible” para el punto de vista situado en su interior. Por eso “las auténticas revoluciones simbólicas son sin duda aquellas que, más que al conformismo moral, ofenden al conformismo lógico” (Bourdieu, 2007b: 93), pues “es una revolución de los principios de visión y de división, una revolución de los principios según los cuales es legítimo representar al mundo visible” (Bourdieu, 2001: 18)⁶. La sociología crítica contiene, entonces, una política estética, si usamos “estética” no en su moderno sentido de “teoría del arte”, sino en el antiguo, que refiere a una problematización de la percepción, del modo en que se dota de sentido al mundo. En suma, la sociología, a través de su práctica de la crítica, puede contribuir a la reconfiguración estética del orden simbólico que sustenta la visión común del mundo ordinario, incluyendo las desigualitarias relaciones de dominación que lo atraviesan.

Esta “trasgresión simbólica de una frontera social tiene un efecto liberador porque, en la práctica, hace realidad lo impensable” (Bourdieu, 1999: 312). Y, así, puede conducir a la aceptación de una relación que desde un punto de vista anterior resultaba inaceptable, a “naturalizar” aquello que para ese otro punto de vista resultaba “antinatural”. El que en la Argentina actual sea reconocido legalmente el matrimonio entre dos personas del mismo género implicó tornar pensable (conformismo lógico), lo que permitió volver aceptable (conformismo moral), una relación que para la generación de nuestros abuelos o bisabuelos resultaba impensable y, por ende, inaceptable. Aun cuando todavía hoy pueda haber grupos que cuestionen a, lo que no por azar, se conoce como “matrimonio *igualitario*”, ello no quita que amplios sectores de la población hayan transformado radicalmente, al punto de revolucionarlos, el modo en que perciben y aprecian los vínculos de pareja entre personas no heterosexuales.

Esta política estética apunta a concretar, en la práctica, una revolución simbólica cuyo objetivo no es la eliminación de las diferencias (en este caso, las de género), como se busca al combatir el capital; antes bien, aquí se apunta a que tales diferencias no se tornen una jerarquía (según la cual solo las parejas cisgénero heterosexuales son legales, tornando inferiores a todas las demás). En definitiva, procura instituir la posibilidad de ser diferente sin distinción. Una relación igualitaria con el otro no-idéntico a mí, diferente del que yo soy diferente, que es, a la vez, ser semejantes en nuestra diferencia. Así, esa igualdad se entrelaza con una relación de sorofraternidad, a la vez que se encuentra adherida a una libertad —o, al menos, a una ampliación de los márgenes de libertad— frente a las relaciones de dominación (en este caso, de género).

3.3. La sociología como crítica

Ahora bien, en lo anterior se esconde el germen de una nueva desigualdad, aquella que reside en la pretensión de que el conocimiento sociológico sea capaz de develar lo que resulta “desconocido” para la perspectiva del agente implicado en el mundo social, cuyo reverso es situar al punto de vista sociológico en una posición de privilegio. Es decir, allí donde la práctica de la sociología, al aprehender la lógica de lo simbólico, contribuye a una libertad frente a los mecanismos que fijan los títulos para gobernar y, en general, que (re) producen las relaciones de dominación, procurando una igualdad sin distinción entre semejantes, también establece una diferencia fundamental para con el punto de vista no-sociológico de los agentes sociales.

Por supuesto, no se trata de una frontera cerrada e inalterable, pues la mirada sociológica es accesible para cualquiera, más aún, la propuesta de *Realpolitik* de lo universal puede ser entendida como una práctica política orientada a universalizar el acceso a lo universal (Gambarotta, 2016, 2022), incluyendo el conocimiento científico. Sin embargo, la igualdad así obtenida sería aquella de la uniformidad, ya que solo si se adopta el punto de vista sociológico y, por tanto, se abandona todo punto de vista otro, se alcanzaría dicha igualdad. Esta problemática puede ser abordada en el marco de la “ambigüedad fundamental” (Bourdieu, 1999: 30) del universo escolástico, en el que la sociología hunde sus raíces. En efecto, ella posee una visión privilegiada de aquello que está investigando, como producto de su no implicación en ese juego social, distanciamiento que es condición de posibilidad del proceso de objetivación de lo analizado, es decir, de volverlo un objeto de estudio. A la vez que esa distancia es posible gracias a la posición socialmente privilegiada (tanto en términos de capital cultural como económico) del investigador. Es esto último lo que la mirada escolástica no ve,

⁶ En una concepción de la revolución que el propio Bourdieu (2001) emparenta con la elaborada por Kuhn para el ámbito científico, en tanto en ambos casos se cambia de raíz el conjunto de elementos a través de los cuales se produce el sentido del mundo. Así, simplificando apenas un poco, lo que hace algunas décadas podía considerarse un “piropo”, que un hombre le decía a una mujer en la calle, hoy puede ser percibido como una instancia de acoso callejero, como consecuencia de la revolución de los principios a través de los cuales enclasamos ese proceder. Para un desarrollo de esta cuestión véase Gambarotta, 2016, capítulo 5.

planteando una universalización de su modo de percepción sobre la base de ese desconocimiento. Así, “la ruptura escolástica con el mundo de la producción es a la vez ruptura liberadora y separación, desconexión, que contiene la virtualidad de una mutilación” (Bourdieu, 1999: 30).

Frente a ello, Bourdieu no plantea el abandono del punto de vista sociológico y, con él, del específico conocimiento que es su producto, sino la puesta en juego de un movimiento reflexivo que permita aprehender sociológicamente las limitaciones de la mirada sociológica, avanzando hacia una sociología de la sociología, que entraña la tarea de objetivar al sujeto objetivante (Bourdieu, 1996, Gambarotta, 2014b). En pos de dar cuenta de las limitaciones que esa situación de privilegio le genera, pero sin tirar al niño con el agua sucia, es decir, sin descartar también la potencialidad crítica que la sociología contiene, gracias a su particular manera de ver el mundo. Movimiento reflexivo a partir del cual cuestionar toda pretensión de instituir una suerte de “sociólogo rey” que —de modo similar al filósofo platónico— pretenda determinar la orientación que las prácticas deberían seguir para concretar la igualdad en el mundo⁷, cuyo reverso es que todo otro curso de acción no puede más que ser percibido como un productor de desigualdad a ser combatido, es decir, tiene por reverso esa uniformidad que obtura la posibilidad de la diferencia entre los semejantes.

El movimiento reflexivo de la sociología bourdieusiana permite, entonces, trabajar contra el “error escolástico” (Bourdieu, 1999) de universalizar el particular punto de vista científico y la consecuente pretensión de que todos los agentes sociales lo adopten, en un cambio de mirada (o “toma de conciencia”) que apunta a instaurar la uniformidad de la visión única del mundo. La reflexividad busca acoger la opacidad de la propia perspectiva y las limitaciones que esta genera, pues al movilizar las herramientas sociológicas, para dar cuenta del carácter privilegiado del punto de vista sociológico, no pretende erigirse por fuera de ese privilegio, no plantea que dicha opacidad sea vencida y la transparencia conquistada al final de este camino. Antes bien, procura dar cuenta de la especificidad de ese punto de vista sociológico, de sus limitaciones, así como de aquello que lo diferencia de otros puntos de vista: eso que solo él puede aportar a las luchas por subvertir las relaciones de dominación simbólica, en pos de instituir una igualdad que no es la de la uniformidad, sino la de semejanza en la diferencia.

En resumen, las distintas investigaciones de Bourdieu, centradas en el estudio de los mecanismos a través de los cuales se (re)produce la dominación simbólica en distintos ámbitos del espacio social, apuntan a que el conocimiento sociológico sea una instancia capaz de contribuir a la subversión de tales mecanismos, es decir, buscan tornar a la sociología en una crítica de lo establecido. Lucha contra la dominación que procura ampliar los márgenes de libertad de los agentes dominados que es, a la vez, instaurar una relación de igualdad, si por ella entendemos la posibilidad de ser diferente sin distinción. El materialismo de lo simbólico, propuesto por Bourdieu, da lugar a una *Realpolitik* de la igualdad que combate al capital, a las condiciones concretas que lo reproducen, así como a las naturalizadas categorías que jerarquizan las diferencias. Es a esta *Realpolitik* a la que la sociología, con su capacidad crítica, puede contribuir, combatiendo incluso el error escolástico de erigir un “sociólogo rey”, quien hace de su conocimiento la base a partir de la cual determinar la única orientación válida para la acción, quebrando, así, la relación de semejanza en la diferencia.

4. La revolución de la igualdad

Durante el recorrido por los dos caminos paralelos, que este escrito ha propuesto transitar, se fueron vislumbrando algunos puentes que permiten conectar ambos, entrelazando el modo en que Lefort y Bourdieu interrogan la cuestión de la igualdad. A ello se adhiere la pregunta por la sorofraternidad, esa relación con el otro del que soy un otro, diferente en nuestra semejanza —si bien en la propuesta bourdieusiana, esta relación tiende a estar menos desarrollada—. Junto con la preocupación por la libertad, orientada a disolver todo título que fije quién gobierna y quién es el gobernado, más aún, que naturalice el fundamento sobre el que se sostiene una relación de dominación —si bien Lefort no tematiza los mecanismos práctico-concretos por los que se produce tal fijación—.

Lo anterior da lugar a una igualdad que no es uniformidad, sino la posibilidad de ser diferente sin distinción, para lo cual es condición de posibilidad una configuración de la sociedad en la que no esté instituido un referente último de certeza, sino el conflicto abierto en torno al sentido, el cual solo puede tener lugar si hay distintas visiones de lo mismo. En definitiva, tiene por condición de posibilidad una configuración democrática de la sociedad, por lo que esta igualdad —en su entrelazo con la sorofraternidad y la libertad— no puede tener lugar en otra configuración de lo político. Y viceversa, sin esta igualdad la sociedad ya no sería democrática, pues cuando se plantea la desigualitaria superioridad de un punto de vista sobre los demás, entonces comienza a ocuparse el lugar vacío del poder. Por ello, la igualdad aquí trabajada es una *igualdad democrática*, en tanto instituida por, e instituyente de este particular modo de configurar la sociedad.

Sobre esta base, se plantea el desafío de instaurar la igualdad democrática en cada una de las esferas y relaciones sociales, indagando cómo en ellas se fijan clasificaciones cuyas jerarquías (re)producen una distinción percibida como natural (sea la superioridad de un género, o los talentos naturales de los “herederos”), en pos de subvertir sus mecanismos. Una lucha político-estética a la cual la sociología, a través de su capacidad crítica, puede hacer una específica contribución, sin que ello requiera establecer la lógica última de lo social, instaurando un “sociólogo rey” para quien la sociedad es transparente, por lo que ya no hay lugar para miradas otras de lo mismo.

⁷ Este es uno de los cuestionamientos centrales que Rancière (2013) le realiza a la perspectiva bourdieusiana en *El filósofo y sus pobres* (véase Gambarotta, 2016).

En este breve resumen, del recorrido aquí propuesto, se vislumbra, entonces, la potencialidad de una puesta en diálogo de las perspectivas de Lefort y de Bourdieu para interrogar la democracia, específicamente, la cuestión de la igualdad que ella presupone y tiene por consecuencia. En un trabajo sobre los autores que, como todo trabajo, apunta a transformar los materiales sobre los cuales se ejerce, elaborando algo distinto, una perspectiva propia.

En esta línea, cabe destacar, en primer lugar, la tensión entre sus respectivas concepciones de lo simbólico que, en ambos, es una de las nociones fundamentales sobre las que construyen sus propuestas. Lefort aborda este plano desde una mirada de trazos fenomenológicos (marca de la herencia merleau-pontyana), según la cual “el conocimiento de lo político es el de los principios generadores de las sociedades” (Lefort, 1990: 61), y es la transformación radical de estos principios lo que él tematiza bajo la figura de una “mutación simbólica”, como la que instituye a la modernidad, con la muerte de los dos cuerpos del rey. Dimensión generadora que Bourdieu también aborda en su concepción de lo simbólico, especialmente a través de su discusión con la tradición fenomenológica, de la cual rescata su tematización de la realidad social como producida por las categorías dadoras de sentido que los agentes ponen en juego en su vida cotidiana. Únicamente aprehendiendo la productividad de este plano resulta posible dar cuenta del reconocimiento con el que tales agentes legitiman una relación de dominación.

A la vez que, contra esta mirada fenomenológica, que tñe al pensamiento de Lefort, Bourdieu se interroga por cómo se generan esos principios generadores, es decir, por los procesos sociales que los instituyen y reproducen *prácticamente*, con el fin de elaborar lo que él mismo presenta como una teoría materialista de lo simbólico (Bourdieu, 2015: 232). Así, al abordar la disolución de los dos cuerpos del rey, bourdieusianamente no podemos dejar de preguntarnos: ¿cómo se tornó pensable decapitar a un rey y, por tanto, posible de concretar, si desde un punto de vista teológico-político ello resulta impensable y, en consecuencia, imposible? Es este aspecto del problema el que las lentes lefortianas no permiten visualizar, lo cual tiene por consecuencia que se termine apelando a una lógica del advenimiento, esto es, que se limite a indicar el “advenimiento de la modernidad” (Lefort, 2004: 98), o bien, se afirme el carácter acontecimental de la revolución democrática, como cuando se señala el “acontecimiento sin precedentes que constituye la desintrincación del poder y del derecho” (Lefort, 1990: 23). En definitiva, Lefort nos plantea que la modernidad adviene a partir de un acontecimiento, de carácter revolucionario, que mutó lo simbólico, pero su perspectiva no cuenta con los elementos conceptuales para plantearse la pregunta: ¿cómo se generó esa revolución de lo simbólico?, ¿cómo se produjo socialmente aquello que no tenía precedentes?, ¿cuáles fueron sus condiciones sociohistóricas de posibilidad?, ¿o es que la lógica del advenimiento escapa a los condicionamientos sociohistóricos, es decir, es del orden de lo incondicionado?

Dar cuenta de estos interrogantes permite avanzar hacia una explicación más densa de esa transformación revolucionaria y, tan importante como ello, abre una senda por la cual indagar la capacidad de las prácticas concretas para transformar lo hoy instituido, produciendo una revolución que subvierta la forma y el sentido de la sociedad presente, en lugar de aguardar a que advenga o acontezca tal transformación. Prácticas entre las cuales cabe incluir, también, a la de producción de conocimiento sobre lo político, sin que ello implique hacer de su capacidad crítica la única o la principal instancia que impulse dicha subversión (Gambarotta, 2014).

En suma, con Lefort puede restablecerse “la primacía de lo simbólico” (Lefort, 2004: 26), contra las mitologías materialistas de la tradición marxista y, en general, “contra toda forma de economicismo, de sociologismo y de historicismo” (Lefort, 1990: 212). *Al mismo tiempo* que, contra él, aquí cuestiono la mitología inversa —y complementaria— que inviste a lo simbólico de una plena autonomía frente a la lógica de las prácticas, cuya consecuencia es tornar a estos principios generadores en algo no generado. No se trata de volver a un materialismo que ignore o deje de lado la crítica lefortiana, sino de mantener su propuesta de primacía de lo simbólico *a la vez* que se postula una primacía de la materialidad de las prácticas, por la que ya *ni* uno, *ni* otro priman, sino que se da lugar a una relación dialéctica entre la configuración de lo simbólico y la lógica de las prácticas (Gambarotta, 2016).

En segundo lugar, el recorrido realizado ha indicado cómo, para ambos autores, la institución de la igualdad está ligada a la figura de la revolución, sin embargo, ninguno de ellos la concibe dentro de los marcos preponderantes en el pensamiento político y social, cuya expresión más acabada es —nuevamente— la que brinda la tradición del marxismo. Más aún, Lefort discute directamente con ella —retomando y desarrollando elementos de *Las aventuras de la dialéctica* merleau-pontyanas—, al cuestionarle la pretensión de ver, sin opacidades, la lógica última del proceso sociohistórico, es decir, de erigir “la representación de una sociedad susceptible de consumarse aquí y ahora, de hacerse transparente” (Lefort, 1990: 181), en la que todos vemos lo mismo, sin diferencias ni conflictos. Por ello esta “idea tiene una secreta connivencia con la representación totalitaria” (Lefort, 1990: 182), que erradica toda incerteza acerca de los fundamentos de la configuración social, a partir de lo cual —con Bourdieu— puede ser entendida como una vista sin punto. Es decir, una vista situada por fuera de los condicionamientos provenientes de ocupar un particular lugar dentro del espacio social, de allí que se pretenda incondicionada y, en tanto que tal, detentadora de lo universal (Bourdieu, 1999). Pretensión a partir de la cual se rechaza toda visión otra, por no ser más que un mero particularismo (intereses particulares contrarios al interés general, por ejemplo).

Es frente a esto que ambos autores plantean no un abandono de la figura de la revolución, con el cambio radical de lo hoy instituido que ella entraña, sino un giro en su concepción, que pone énfasis en la dimensión simbólica, en la alteración de lo visible y las divisiones que lo configuran. Por eso cabe hablar de “revolución simbólica”, pues, aun cuando no sea un concepto presente en la obra de Lefort, no resulta ilegítimo utilizarlo para dar cuenta de aquello que él concibe como el *acontecimiento* instituyente de la modernidad:

la disolución del horizonte de certeza. Ya que “dicho acontecimiento se imprimió en una revolución, la que Toqueville denominó ‘revolución democrática’” (Lefort, 1990: 188). Esta revolución reconfiguró radicalmente lo simbólico, al producir una mutación que instauró principios generadores otros a los teológico-políticos, habilitando la posibilidad de una igualdad conquistada contra los procesos que tornan a la diferencia en distinción.

Se trata de la abertura de una posibilidad, lo cual no equivale a que se concrete esa igualdad, de allí la relevancia de mantener la lucha contra la institución de títulos de nobleza —ya sean estos de sangre o escolares— y, en general, contra todo título para gobernar. Pues es por esta vía, combatiendo al capital, que se puede concretar la promesa democrática en aquellos ámbitos sociales en los que ella aún no ha sido instituida como su principio generador. En este sentido puede apelarse a la noción bourdieusiana de “revolución simbólica” (Gambarotta, 2016), para aprehender la producción práctica de un cambio radical en los principios de visión y de división, que altera las taxonomías sociales instituidas, con todas las consecuencias prácticas que de ello se siguen. Como el cambio revolucionario que entrañó la igualdad conquistada cuando la relación de pareja entre dos personas del mismo género ya no es enclásada como un acto antinatural, sino, justamente, como una relación de pareja, semejante a cualquier otra relación de pareja, sin por ello dejar de ser diferente.

El recorrido aquí propuesto ha buscado esbozar la estética a ser defendida y expandida por parte de aquellos que apuesten por la igualdad democrática y, en general, por una configuración democrática de lo social. Una estética cuya puesta en forma esté generada por los principios de la desincorporación del poder y la disolución de los fundamentos últimos de certeza, orientación que entraña, también, el combate contra aquellos procesos sociales que, en nuestro presente, continúan (re)produciendo prácticamente la alquimia simbólica que torna a la diferencia en distinción, a cuya aprehensión cognoscitiva una sociología crítica puede realizar una contribución de primer orden. Esto en pos de profundizar la presencia de la lógica democrática en nuestras prácticas políticas, claro, pero también en las diversas prácticas sociales a través de las cuales se instituye lo instituido. Sobre este telón de fondo se recorta una tarea, para quienes apuestan por la democracia: orientar las propias prácticas —incluyendo la de producción de conocimiento sociológico— hacia una *Realpolitik* de la igualdad democrática, a la cual se enlaza el esfuerzo por concretar la libertad descentrada y la sorofraternidad entre los semejantes en su diferencia. Con ello no se procura instituir un fin de la historia (o de la prehistoria), pero tampoco se apunta a un reformismo que no altere de raíz la configuración actual de lo simbólico, con su constante producción de capitales y distinciones. Antes bien, se busca recuperar la promesa democrática, a fin de lograr su concreción en el presente, pues solo así podemos defenderla contra las amenazas que hoy la acechan. Tarea que demanda una *Realpolitik* capaz de profundizar y expandir la revolución democrática, con su reconfiguración de lo simbólico y de las prácticas, en los distintos procesos de nuestra actual vida social.

5. Bibliografía

- AA. VV. (2017): *Neofascismo*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Berlin, I. (1988): *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- Boltanski, L. y E. Chiapello (2010): *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.
- Bourdieu, P. (1991): *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (1995): *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Madrid, Anagrama.
- Bourdieu, P. (1996): *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- Bourdieu, P. (1998): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (1999): *Meditaciones pascalianas*. Madrid, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2001): *El campo político*, La Paz, Plural editores.
- Bourdieu, P. (2005): *Intervenciones, 1961-1995. Ciencia social y acción social*, Córdoba, Ferreyra Editor.
- Bourdieu, P. (2007): *La dominación masculina*, Madrid, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007b): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Madrid, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007c): *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- Bourdieu, P. (2008): *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal.
- Bourdieu, P. (2012): *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Buenos Aires, Prometeo.
- Bourdieu, P. (2015): *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Madrid, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2017): *Manet. A Symbolic Revolution*, Medford, Polity Press.
- Bourdieu, P. y J.-C. Passeron (1996): *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Fontamara.
- Bourdieu, P. y J.-C. Passeron (2003): *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gambarotta, E. (2014): *Hacia una teoría crítica reflexiva*, Buenos Aires, Prometeo.
- Gambarotta, E. (2014b): “Discusiones epistemológicas acerca de la reflexividad en la sociología. Adorno, Bourdieu y una propuesta con base en la teoría crítica reflexiva”, *Revista Acta Sociológica*, 64, pp. 9-34.
- Gambarotta, E. (2016): *Bourdieu y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- Gambarotta, E. (2019): “El espíritu del neoliberalismo y su (nueva) estetización. Una amenaza a la democracia contemporánea”, *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte*, 8, pp. 126-163.
- Gambarotta, E. (2020): “Mimesis e identidad política. Una problematización adorniana de la democracia”, *Kritherion. Revista de filosofía*, 146, pp. 381-402.
- Gambarotta, E. (2022): “Para una *Realpolitik* de lo público”, *Diferencia(s)*, 15, pp. 93-112.

- Gambarotta, E. (2023): "Sobre la libertad hoy. Neoautoritarismo y neoliberalismo a la luz de la pandemia", *Intersticios Sociales*, 25, pp. 69-97.
- Gutiérrez, A. (2005): *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*, Córdoba, Ferreyra Editor.
- Kant, E. (2002): "¿Qué es la ilustración?", en E. Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, pp. 25-38.
- Kantorowicz, E. (1985): *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza.
- Khun, T. (1994): *¿Qué son las revoluciones científicas?*, Barcelona, Altaya.
- Lefort, C. (1990): *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lefort, C. (2004): *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos.
- Lefort, C. (2019): "Epílogo: El nombre del Uno", en E. Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Trotta, pp. 97-150.
- Merleau-Ponty, M. (1957): *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (2010): *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rancière, J. (2013): *El filósofo y sus pobres*, Buenos Aires, UNGS editora.
- Traverso, E. (2018): *Las nuevas caras de la derecha*, Buenos Aires, Siglo XXI.