

1. ESPACIO SOCIAL Y ESPACIO SIMBÓLICO¹

SOC 18 - 34

16 Copias

SOC 18
16 cop
34

Creo que si yo fuera japonés no me gustaría nada lo que los que no son japoneses escriben sobre Japón. Y cuando empezaba a interesarme por la sociedad francesa, hace más de veinte años, reconocí la irritación que me provocaban los trabajos norteamericanos de etnología de Francia en la crítica que dos sociólogos japoneses, Hiroshi Minami y Tetsuro Watsuji habían formulado respecto al famoso libro de Ruth Benedict *El crisantemo y la espada*. No hablaré pues de «sensibilidad japonesa», ni de «misterio» o de «milagro» japonés. Hablaré de un país que conozco bien no por haber nacido en él, ni por hablar su idioma, sino porque lo he estudiado mucho, Francia. ¿Significa eso que voy a encerrarme en la particularidad de una sociedad singular y que no voy a hablar para nada de Japón? No lo creo. Pienso por el contrario que presentando el modelo del espacio social y del espacio simbólico que he elaborado *a propósito* del caso particular de Francia, no dejaré de hablar de Japón (como, si hablara en otra parte, hablaría de Estados Unidos o de Alemania). Y para que entiendan completamente este discurso que les concierne y que, si hablo del *homo academicus* francés, incluso podrá parecerles desbordante de alusiones personales, quisiera incitarles y ayudarles a ir más allá de la lectura particularizante que, además de poder constituir un excelente sistema de defensa contra el análisis,

1. Conferencia pronunciada en la universidad de Todai en octubre de 1989.

es el equivalente exacto, visto desde la perspectiva de la recepción, de la curiosidad por los particularismos exóticos que tantos trabajos sobre Japón ha inspirado.

Mi obra, y en especial *La distinción*, está particularmente expuesta a una lectura de este tipo. El modelo teórico presentado en ella no viene adornado con todos los signos con los que se suele reconocer la «gran teoría», empezando por la falta de cualquier referencia a una realidad empírica determinada. En ningún momento se examina en sí mismas y para sí mismas las nociones de espacio social, de espacio simbólico o de clase social; se utilizan y se ponen a prueba en una labor de investigación inseparablemente teórica y empírica que, a propósito de un objeto bien situado en el espacio y en el tiempo, la sociedad francesa de la década de los setenta, moviliza una pluralidad de métodos de observación y de medida, cuantitativos y cualitativos, estadísticos y etnográficos, macrosociológicos y microsociológicos (otras tantas oposiciones carentes de sentido); la relación de esta investigación no se presenta en el lenguaje al que muchos sociólogos, sobre todo norteamericanos, nos tienen acostumbrados y cuya apariencia de universalidad sólo se debe a la indeterminación de un léxico impreciso y mal deslindado del uso corriente —tomaré un único ejemplo, la noción de *profesión*—. Gracias a un montaje discursivo que permite yuxtaponer cuadros estadísticos, fotografías, fragmentos de entrevistas, facsímiles de documentos y la lengua abstracta del análisis, este tipo de relación hace que coexistan lo más abstracto y lo más concreto, una fotografía del presidente de la República de la época jugando al tenis o la entrevista de una panadera con el análisis más formal del poder generador y unificador del *habitus*.

Todo mi propósito científico parte en efecto de la convicción de que sólo se puede captar la lógica más profunda del mundo social a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para elaborarla como «caso particular de lo posible», en palabras de Gaston Bachelard, es decir como caso de figura en un universo finito de configuraciones posibles. Lo que concre-

tamente significa que un análisis del espacio social de las mismas características que el que propongo basándome en el caso de la Francia de la década de los setenta es como historia comparada aplicada al presente o como antropología comparativa referida a un área cultural particular, fijándose como objetivo captar lo invariante, la estructura, en la variante examinada. Estoy convencido de que, aunque presente todos los rasgos del etnocentrismo, el procedimiento que consiste en aplicar a otro mundo social un modelo elaborado siguiendo esta lógica resulta sin duda más respetuoso con las realidades históricas (y con las personas) y sobre todo más fecundo científicamente que el interés por las particularidades aparentes del aficionado al exotismo más volcado prioritariamente en las diferencias pintorescas (pienso por ejemplo en lo que se dice y se escribe, en el caso de Japón, sobre la «cultura del placer»). El investigador, a la vez más modesto y más ambicioso que el aficionado a las curiosidades, trata de aprehender unas estructuras y unos mecanismos que, aunque por razones diferentes, escapan por igual a la mirada indígena y a la mirada forastera, como los principios de construcción del espacio social o los mecanismos de reproducción de este espacio, y que se propone representar en un modelo que aspira a una *validez universal*. Y de este modo puede señalar las diferencias reales que separan tanto las estructuras como las disposiciones (los *habitus*) y cuyo principio no hay que indagar en las singularidades de las naturalezas —o de las «almas»—, sino en las particularidades de *historias colectivas* diferentes.

LO REAL ES RELACIONAL

En esta perspectiva voy a exponer el modelo que elaboré en *La distinción*, tratando primero de poner en guardia contra una lectura «sustancialista» de unos análisis que pretenden ser estructurales o, mejor dicho, relacionales (me refiero aquí, sin poder recordarla en sus pormenores, a la oposición que hace Ernst Cassirer entre «conceptos sustanciales» y «conceptos

funcionales o relacionales»). Para que se me comprenda, diré que la lectura «sustancialista» e ingenuamente realista considera cada una de las prácticas (por ejemplo la práctica del golf) o de los consumos (por ejemplo la cocina china) en sí y para sí, independientemente del universo de las prácticas sustituyibles y que concibe la correspondencia entre las posiciones sociales (o las clases pensadas como conjuntos sustanciales) y las aficiones o las prácticas como una relación mecánica y directa: en esta lógica, cabría considerar una refutación del modelo propuesto en el hecho de que, tomando un ejemplo sin duda algo manido, los intelectuales japoneses o americanos aparentan que les gusta la cocina francesa mientras que a los intelectuales franceses les suele gustar acudir a los restaurantes chinos o japoneses, o que los comercios elegantes de Tokio o de la Quinta Avenida a menudo tienen nombres franceses mientras que los comercios elegantes del Faubourg Saint-Honoré ostentan nombres ingleses, como *hair dresser*. Otro ejemplo, todavía más llamativo, creo: todos ustedes saben que, en el caso de Japón, las mujeres menos instruidas de los municipios rurales son las que tienen el índice de participación más alto en las consultas electorales, mientras que en Francia, como puse de manifiesto mediante un análisis de las no respuestas en los cuestionarios de opinión, el índice de no respuestas —y de indiferencia política— es particularmente alto entre las mujeres, entre los menos instruidos y entre los más necesitados económica y socialmente. Nos encontramos ante un caso de diferencia falsa que oculta una diferencia verdadera: el «apoliticismo» vinculado a la desposesión de los instrumentos de producción de las opiniones políticas, que se expresa en un caso a través de un mero absentismo y se traduce en el otro por una especie de participación apolítica. Y hay que preguntarse qué condiciones históricas (habría que referirse en este caso a toda la historia política de Japón) son las que hacen que sean los partidos conservadores los que, en Japón, han podido, a través de unas formas muy particulares de clientelismo, sacar provecho de la propensión a la delegación incondicional, que propicia la convicción de no poseer la

competencia *estatutaria y técnica* imprescindible para la participación.

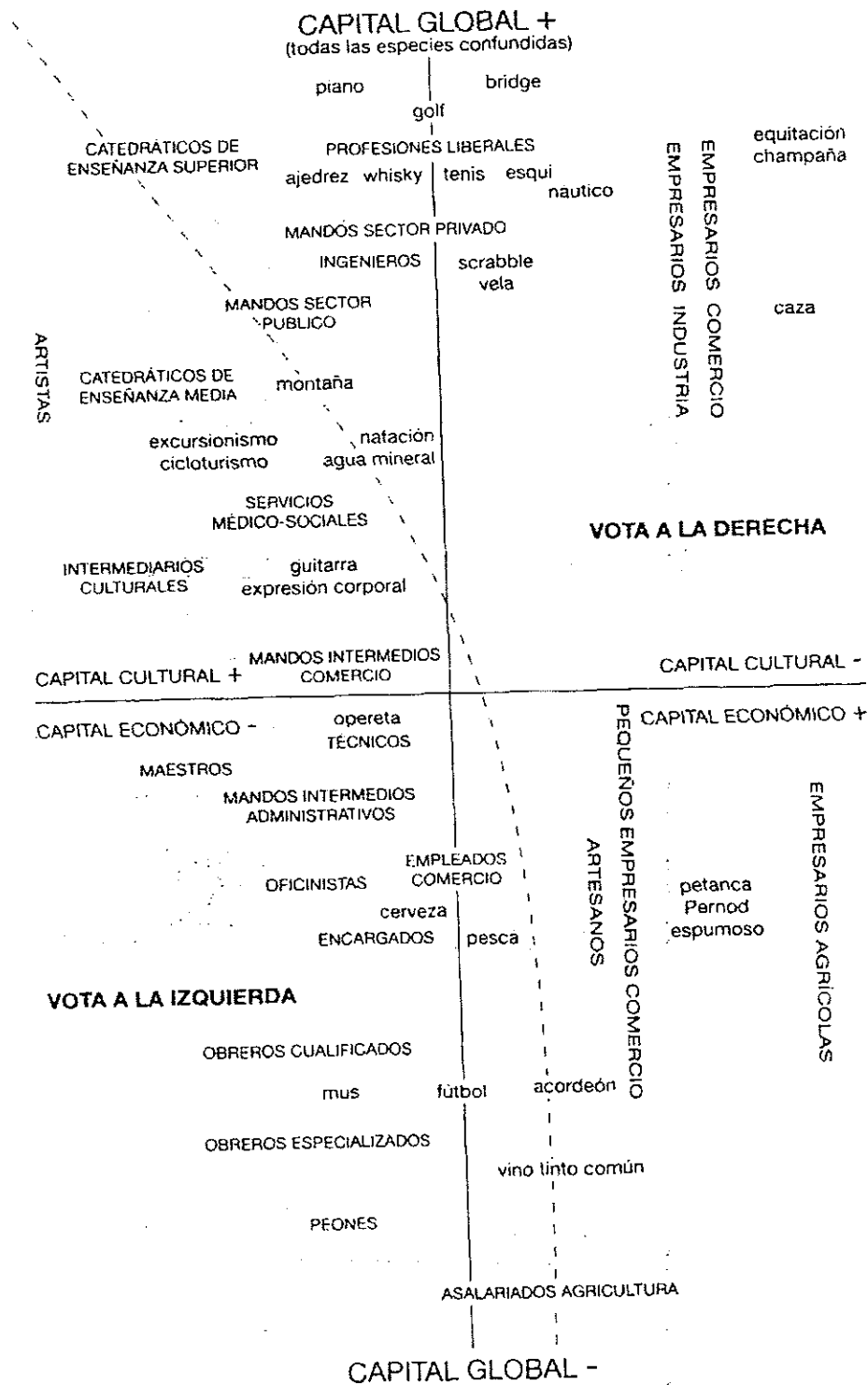
El modo de pensamiento sustancialista que es el del sentido común —y del racismo— y que conduce a tratar las actividades o las preferencias propias de determinados individuos o determinados grupos de una sociedad determinada en un momento determinado como propiedades sustanciales, inscritas de una vez y para siempre en una especie de *esencia* biológica o —lo que tampoco mejora— cultural, conduce a los mismos errores en la comparación ya no entre sociedades diferentes, sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad. Habrá quien lo considere como una refutación del modelo propuesto —cuyo diagrama, que expone la correspondencia entre el espacio de las clases construidas y el espacio de las prácticas, propone una figuración gráfica y sinóptica—¹ por el hecho de que, por ejemplo, el tenis o incluso el golf ya no se asocian en la actualidad de una forma tan exclusiva como antes a las posiciones dominantes. Una objeción más o menos igual de sería como la que consistiría en objetarme que los deportes aristocráticos, como la equitación o la esgrima (o, en Japón, las artes marciales), ya no son ahora algo tan privativo de los aristócratas como lo fueron en sus inicios... Una práctica inicialmente aristocrática puede ser abandonada por los aristócratas —y eso es lo que sucede las más de las veces— cuando empieza a ser adoptada por una fracción creciente de los burgueses y de los pequeñoburgueses, incluso de las clases populares (así ocurrió con el boxeo en Francia, que los aristócratas de las postrimerías del siglo XIX solían practicar); inversamente, una práctica inicialmente popular puede ser recuperada en un momento concreto por los aristócratas. Resumiendo, hay que evitar transformar en propiedades necesarias e intrínsecas de un grupo (la nobleza, los samurais, y también los obreros o los empleados) las propiedades que les incumben en un momento concreto del tiempo debido a su posición en un espacio social

1. Véase *La Distinction*, París, Éd. de Minuit, 1979, págs. 140-141. Hay traducción en castellano, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1991.

determinado, y en un estado determinado de la *oferta* de los bienes y de las prácticas posibles. Con lo que interviene, en cada momento de cada sociedad, un conjunto de posiciones sociales que va unido por una relación de homología a un conjunto de actividades (la práctica del golf o del piano) o de bienes (una residencia secundaria o un cuadro de firma cotizada), a su vez caracterizados relacionamente.

Esta fórmula, que puede parecer abstracta y oscura, enuncia la primera condición de una lectura adecuada del análisis de la relación entre las *posiciones sociales* (concepto relacional), las *disposiciones* (o los *habitus*) y las *tomas de posición*, las «elecciones» que los agentes sociales llevan a cabo en los ámbitos más diferentes de la práctica, cocina o deporte, música o política, etc. Recuerda que la comparación sólo es posible de *sistema a sistema* y que la investigación de las equivalencias directas entre rasgos tomados en estado aislado, tanto si a primera vista son diferentes pero «funcional» o técnicamente equivalentes (como el Pernod y el *shochu* o el *sake*) o nominalmente idénticos (la práctica del golf en Francia y en Japón por ejemplo), puede conducir a identificar indebidamente propiedades estructuralmente diferentes o a distinguir equivocadamente propiedades estructuralmente idénticas. El título mismo de la obra está para recordar que lo que comúnmente se suele llamar distinción, es decir una calidad determinada, casi siempre considerada como innata (se habla de «distinción natural»), del porte y de los modales, de hecho no es más que *diferencia*, desviación, rasgo distintivo, en pocas palabras, propiedad *relacional* que tan sólo existe en y a través de la relación con otras propiedades.

Esta idea de diferencia, de desviación, fundamenta la noción misma de espacio, conjunto de posiciones distintas y coexistentes, externas unas a otras, definidas en relación unas de otras, por su exterioridad mutua y por relaciones de proximidad, de vecindad o de alejamiento y asimismo por relaciones de orden, como por encima, por debajo y entre.; muchas de las propiedades de los miembros de la pequeña burguesía pueden por ejemplo deducirse del hecho de que ocupan una posición



Espacio de las posiciones sociales y espacio de los estilos de vida (Esquema de las páginas 140-141 de *La Distinción*, simplificado y reducido a unos pocos indicadores significativos referidos a bebidas, deportes, instrumentos de música o juegos de sociedad.)
Las líneas punteadas indican el límite entre la orientación probable hacia la derecha o hacia la izquierda.

intermedia entre las dos posiciones extremas sin ser identificables objetivamente e identificados subjetivamente ni con una ni con otra.

El espacio social se constituye del tal forma que los agentes o los grupos se distribuyen en él en función de su posición en las distribuciones estadísticas según los *dos principios de diferenciación* que, en las sociedades más avanzadas, como Estados Unidos, Japón o Francia, son sin duda los más eficientes, el capital económico y el capital cultural. De lo que resulta que los agentes tienen tantas más cosas en común cuanto más próximos están en ambas dimensiones y tantas menos cuanto más alejados. Las distancias espaciales sobre el papel equivalen a distancias sociales. Con mayor exactitud, como expresa el diagrama de *La distinción* en el que he tratado de representar el espacio social, los agentes están distribuidos según el volumen global del capital que poseen bajo sus diferentes especies y en la segunda dimensión según la estructura de su capital, es decir según el peso relativo de las diferentes especies de capital, económico y cultural, en el volumen total de su capital.

Así, en la primera dimensión, sin duda la más importante, los poseedores de un volumen de capital considerable, como los empresarios, los miembros de las profesiones liberales y los catedráticos de universidad se oponen globalmente a los que carecen de capital económico y de capital cultural, como los obreros sin calificación; pero desde otra perspectiva, es decir desde el punto de vista del peso relativo del capital económico y del capital cultural en su patrimonio, los catedráticos (más ricos, relativamente, en capital cultural que en capital económico) se oponen con mucha fuerza a los empresarios (más ricos, relativamente, en capital económico que en capital cultural), y ello sin duda tanto en Japón como en Francia —habría que comprobarlo.

Esta segunda oposición, igual que la primera, es causa de diferencias en las disposiciones y, con ello, en las tomas de posición: es el caso de la oposición entre los intelectuales y los empresarios o, en un nivel inferior de la jerarquía social, entre

los maestros y los pequeños empresarios del comercio que, en la Francia y en el Japón de posguerra, se traduce, en política, en una oposición entre la izquierda y la derecha (como se ha sugerido en el diagrama, la probabilidad de inclinarse, políticamente, hacia la derecha o hacia la izquierda depende por lo menos tanto de la posición en la dimensión vertical, es decir del peso relativo del capital cultural y del capital económico en el volumen del capital poseído como de este mismo volumen).

Más generalmente, el espacio de las posiciones sociales se retraduce en un espacio de tomas de posición a través del espacio de las disposiciones (o de los *habitus*); o, dicho de otro modo, al sistema de desviaciones diferenciales que define las diferentes posiciones en las dimensiones mayores del espacio social corresponde un sistema de desviaciones diferenciales en las propiedades de los agentes (o de las clases construidas de agentes), es decir en sus prácticas y en los bienes que poseen. A cada clase de posición corresponde una clase de *habitus* (o de *aficiones*) producidos por los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente y, a través de estos *habitus* y de sus capacidades generativas, un conjunto sistemático de bienes y de propiedades, unidos entre sí por una afinidad de estilo.

Una de las funciones de la noción de *habitus* estriba en dar cuenta de la unidad de estilo que une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes (como sugieren Balzac o Flaubert a través de las descripciones del marco —la pensión Vauquer en *Papá Goriot* o los platos y las bebidas que consumen los diferentes protagonistas de *La educación sentimental*— que constituyen una forma de evocar al personaje que vive en este marco). El *habitus* es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas.

Como las posiciones de las que son producto, los *habitus* se diferencian; pero asimismo son diferenciantes. Distintos y

distinguidos, también llevan a cabo distinciones: ponen en marcha principios de diferenciación diferentes o utilizan de forma diferente los principios de diferenciación comunes.

Los *habitus* son principios generadores de prácticas distintas y distintivas —lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del empresario industrial—; pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones, diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. De este modo, por ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecerle distinguido a uno, pretencioso u ostentoso a otro, vulgar a un tercero.

Pero lo esencial consiste en que, cuando son percibidas a través de estas categorías sociales de percepción, de estos principios de visión y de división, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un auténtico *lenguaje*. Las diferencias asociadas a las diferentes posiciones, es decir los bienes, las prácticas y sobre todo las *maneras*, funcionan, en cada sociedad, a la manera de las diferencias constitutivas de sistemas simbólicos, como el conjunto de los fenómenos de una lengua o el conjunto de los rasgos distintivos y de las desviaciones diferenciales que son constitutivos de un sistema mítico, es decir como *signos distintivos*.

Abro en este punto un paréntesis para despejar un malentendido muy frecuente y muy funesto a propósito del título, *La distinción*, que ha propiciado la creencia de que todo el contenido del libro se reducía a decir que el motor de todas las conductas humanas perseguía la distinción. Cosa que carece de sentido y que, para colmo, ni siquiera sería nada nuevo si se piensa, por ejemplo, en Veblen y en su «consumo ostentoso» (*conspicuous consumption*). De hecho, la idea

central consiste en que existir en un espacio, ser un punto, un individuo en un espacio, significa diferir, ser diferente; ahora bien, según la sentencia de Benveniste referida al lenguaje, «ser distintivo y ser significativo es lo mismo». Significativo por oposición a insignificante en sus diferentes sentidos. Con mayor precisión —Benveniste va un poco demasiado deprisa...—, una diferencia, una propiedad distintiva, color de la piel blanco o negro, esbeltez o gordura, Volvo o 2 CV, vino tinto o champán, Pernod o whisky, golf o fútbol, piano o acordeón, bridge o mus (procedo por oposiciones porque, las más de las veces, así es como funciona, pero es más complicado), sólo se convierte en diferencia visible, perceptible y no indiferente, socialmente *pertinente*, si es percibida por alguien que sea capaz de *establecer la diferencia* —porque, estando inscrito en el espacio en cuestión, no es *indiferente* y está dotado de categorías de percepción, de esquemas clasificatorios, de un *gusto*, que le permiten establecer diferencias, discernir, distinguir— entre un cromó y un cuadro o entre Van Gogh y Gauguin. La diferencia sólo se convierte en signo y en signo de distinción (o de vulgaridad) si se le aplica un principio de visión y de división que, al ser producto de la incorporación de la estructura de las diferencias objetivas (por ejemplo la estructura de la distribución en el espacio social del piano o del acordeón o de los aficionados a uno y a otro), esté presente en todos los agentes, propietarios de pianos o aficionados al acordeón, y estructure sus percepciones de los propietarios o de los aficionados a los pianos o a los acordeones (habría que precisar este análisis de la lógica —el de la violencia simbólica— que exige que las artes de vivir dominadas casi siempre sean percibidas, por sus propios portadores, desde el punto de vista destructor y reductor de la estética dominante).

LA LÓGICA DE LAS CLASES

Elaborar el espacio social, esa realidad invisible, que no se puede mostrar ni tocar con el dedo, y que organiza las prácti-

cas y las representaciones de los agentes significa concederse al mismo tiempo la posibilidad de elaborar unas *clases teóricas* lo más homogéneas posible desde la perspectiva de los dos determinantes mayores de las prácticas y de todas las propiedades que resultan de ello. El principio de clasificación así activado es verdaderamente *explicativo*: no se limita a describir el conjunto de las realidades clasificadas sino que, como las buenas taxonomías de las ciencias naturales, se ocupa de unas propiedades determinantes que, por oposición a las diferencias aparentes de las malas clasificaciones, permiten predecir las demás propiedades y que distinguen y agrupan a unos agentes lo más semejantes posible entre ellos y lo más diferentes posible de los miembros de las otras clases, próximas o lejanas.

Pero la validez misma de la clasificación amenaza con incitar a percibir las clases teóricas, agrupaciones ficticias que sólo existen *en la hoja de papel*, por decisión intelectual del investigador, como clases *reales*, grupos reales, constituidos como tales en la realidad. Una amenaza tanto mayor cuanto que la investigación pone de manifiesto que las divisiones trazadas en *La distinción* corresponden efectivamente a unas diferencias reales en los ámbitos más diversos, incluso más inesperados, de la práctica. Así, tomando el ejemplo de una propiedad curiosa, la distribución de los propietarios de perros y de gatos se organiza según el modelo, pues el amor por los primeros resulta más probable entre los empresarios del comercio (a la derecha en el esquema) mientras que el afecto por los segundos resulta más frecuente entre los intelectuales (a la izquierda en el esquema).

El modelo define pues unas distancias que son *predictivas* de encuentros, afinidades, simpatías o incluso deseos: en concreto eso significa que las personas que se sitúan en la parte alta del espacio tienen pocas posibilidades de casarse con personas que se han situado en la parte de abajo, en primer lugar porque tienen pocas posibilidades de encontrarse físicamente (salvo en lo que se llama los «sitios de mala nota», es decir a costa de una transgresión de los límites sociales que vienen a

multiplicar las distancias espaciales); después, porque si se encuentran de paso, ocasionalmente y como por accidente, no se «entenderán», no se comprenderán de verdad y no se gustarán mutuamente. A la inversa, la proximidad en el espacio social predispone al acercamiento: las personas inscritas en un sector restringido del espacio estarán a la vez más próximas (por sus propiedades y sus disposiciones, *sus gustos y aficiones*) y más inclinadas al acercamiento; también resultará más fácil acercarlas, movilizarlas. *Pero ello no significa que constituyan una clase en el sentido de Marx, es decir un grupo movilizado en pos de unos objetivos comunes y en particular contra otra clase.*

Las clases teóricas que construyo están, más que cualquier otra distribución teórica, más por ejemplo que las distribuciones según el sexo, la etnia, etc, predispuestas a convertirse en clases en el sentido marxista del término. Si soy un líder político y me propongo formar un gran partido que agrupe por ejemplo a la vez a empresarios y obreros, tengo pocas posibilidades de alcanzar el éxito porque están muy alejados en el espacio social; en una coyuntura concreta, aprovechando una crisis nacional, sobre la base del nacionalismo o del chovinismo, podrán acercarse, pero se tratará de un acercamiento que se mantendrá bastante superficial, y muy provisional. Lo que no significa que la proximidad en el espacio social, a la inversa, engendre automáticamente la unidad: define una potencialidad objetiva de unidad o, hablando como Leibniz, una «pretensión a existir» en tanto que grupo, una *clase probable*. La teoría marxista comete un error muy parecido al que Kant denunciaba en el argumento ontológico o al que el propio Marx echaba en cara a Hegel: lleva a cabo un «salto mortal» de la existencia en teoría a la existencia en práctica, o, según la frase de Marx, «de las cosas de la lógica a la lógica de las cosas».

Paradójicamente, Marx que, más que cualquier otro teórico, ejerció el *efecto de teoría*, efecto propiamente político que consiste en mostrar (*theorein*) una «realidad» que no existe completamente mientras no se la conozca y reconozca,

omitió inscribir este efecto en su teoría... Sólo se pasa de la clase-sobre-el-papel a la clase «real» a costa de una labor política de movilización. La clase «real», suponiendo que haya existido «realmente» alguna vez, tan sólo es la clase realizada, es decir movilizadora, desenlace de la *lucha de clasificaciones* como lucha propiamente simbólica (y política), para imponer una visión del mundo social, o, mejor aún, una manera de construirlo, en la percepción y en la realidad, y de construir las clases según las cuales puede ser distribuido.

La existencia de clases, en la teoría y sobre todo en la realidad, es, como todos sabemos por experiencia, una apuesta de luchas. Y ahí reside el obstáculo principal para un conocimiento científico del mundo social y para la solución (porque *hay una...*) del problema de las clases sociales. Negar la existencia de las clases, como se ha empeñado en hacerlo la tradición conservadora en nombre de unos argumentos que no son todos ni siempre absurdos (cualquier investigación de buena fe tropezará con ellos por el camino), es en última instancia negar la existencia de diferencias, y de principios de diferenciación. Eso es lo que hacen, de forma más bien paradójica, puesto que conservan el término de clase, quienes afirman que hoy las sociedades estadounidense, japonesa o incluso francesa ya no son más que una inmensa «clase media» (he visto que, según una encuesta, el 80 % de los japoneses afirmaba pertenecer a las «clases medias»). Posición evidentemente insostenible. Todo mi trabajo muestra cómo en un país del que asimismo se decía que se estaba homogeneizando, que se estaba democratizando, etc., la diferencia abunda por doquier. Y no hay día en el que, actualmente, en Estados Unidos, no aparezca una nueva investigación que muestre la diversidad donde antes *se pretendía ver* la homogeneidad, el conflicto donde antes se quería ver el consenso, la reproducción y la conservación donde antes se pretendía ver la movilidad. Así pues la *diferencia* (lo que expreso hablando de *espacio social*) existe, y persiste. Pero ¿basta con ello para aceptar o afirmar la existencia de clases? No. Las clases sociales no existen (aun cuando la labor política orientada por la teoría de

Marx haya podido contribuir, en algunos casos, a hacerlas existir por lo menos a través de las instancias de movilización y de los mandatarios). Lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en punteado, no como algo dado sino *como algo que se trata de construir*.

Una vez dicho esto, aunque el mundo social, con sus divisiones, sea algo que los agentes sociales tienen que hacer, que construir, individual y sobre todo *colectivamente*, en la cooperación y en el conflicto, sigue siendo cierto que estas construcciones no tienen lugar en el vacío social, como parecen creer algunos etnometodólogos: la posición ocupada en el espacio social, es decir en la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital, que asimismo son armas, ordena las representaciones de este espacio y las tomas de posición en las luchas para conservarlo o transformarlo.

Para resumir esta relación compleja entre las estructuras objetivas y las construcciones subjetivas, que se sitúan más allá de las alternativas habituales del objetivismo y del subjetivismo, del estructuralismo y del constructivismo y hasta del materialismo y del idealismo, suelo citar, deformándola ligeramente, una célebre frase de Pascal: «El mundo me comprende y me engulle como un punto, pero yo lo comprendo.» El espacio social me engulle como un punto. Pero este punto es un *punto de vista*, el principio de una visión tomada a partir de un punto situado en el espacio social, de una *perspectiva* definida en su forma y en su contenido por la posición objetiva a partir de la cual ha sido tomada. El espacio social es en efecto la realidad primera y última, puesto que sigue ordenando las representaciones que los agentes sociales puedan tener de él.

He llegado al término de esta especie de introducción a la lectura de *La distinción* en la que he tratado de enunciar los principios de una lectura relacional, estructural, adecuada para conferir todo su alcance al modelo que propongo. Lectura relacional, pero asimismo *generativa*. Quiero decir con ello que deseo que mis lectores traten de hacer funcionar el modelo en ese otro «caso particular de lo posible» que es la

sociedad japonesa, que traten de elaborar el espacio social y el espacio simbólico japonés, de definir los principios de diferenciación fundamentales (pienso que son los mismos, pero hay que comprobar si, por ejemplo, no tienen pesos relativos diferentes —lo que no creo, dada la importancia excepcional tradicionalmente otorgada aquí a la educación—) y sobre todo los principios de distinción, los signos distintivos específicos en cuanto a deportes, cocina, bebidas, etc., los rasgos pertinentes que conforman las diferencias significativas en los diferentes subespacios simbólicos. Así es en mi opinión la condición del *comparatismo de lo esencial* que deseaba ardientemente al empezar y, al mismo tiempo, del conocimiento universal de los invariantes y de las variaciones que la sociología puede y debe producir.

Por mi parte, mañana trataré de exponer cuáles son los mecanismos que, tanto en Francia como en Japón, como en todos los países avanzados, se encargan de la reproducción del espacio social y del espacio simbólico, sin ignorar las contradicciones y los conflictos que pueden originar las transformaciones de estos dos espacios y de sus relaciones.