

Artículos / Articles

Karl Marx, Erik O. Wright y Pierre Bourdieu: Hacia una generalización de la teoría del capital*

Karl Marx, Erik O. Wright and Pierre Bourdieu: Towards a generalization of the theory of capital

José Saturnino Martínez García 

Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de La Laguna.
josamaga@ull.es

Recibido / Received: 15/07/2021
Aceptado / Accepted: 29/08/2022



RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar la evolución del debate del capital de Marx en la teoría sociológica contemporánea, en concreto en la obra de Erik O. Wright y Pierre Bourdieu. En un primer momento, se presenta el concepto de capital marxista como un concepto relacional, que puede tomar diversas formas, como mercancía o dinero. Posteriormente, se señala que, a partir de la revisión estructuralista de marxismo, salen dos corrientes muy diferentes. Por un lado, el marxismo analítico, que se desprende de la teoría del valor trabajo, y entiende el capital fundamentalmente como un recurso. En el caso de Wright extiende el concepto de medios de producción a bienes de cualificación y bienes de organización, para así dar cuenta de la explotación y de posiciones contradictorias en las relaciones de clase. Por su parte, Bourdieu, desarrolla otra estrategia. Abstrae el concepto de capital a una relación social que lo genera al tiempo que legitima desigualdades sociales, siendo la teoría de Marx un caso concreto de esa teoría, en el campo de la producción económica. A partir de esta generalización, Bourdieu desarrolla otras formas del capital (cultural, social y simbólico). Ambas aproximaciones muestran el gran potencial de la obra de Marx para comprender las sociedades contemporáneas.

Palabras clave: Capital cultural, capital simbólico, capital social, clase social, desigualdad.

ABSTRACT

The aim of this article is to show the evolution of the debate around Marx's theory of capital in contemporary sociology, specifically in the work of Erik O. Wright and Pierre Bourdieu. At first, the Marxist concept of capital is presented as a relational concept, which can take various forms, such as commodity or money. Subsequently, it is pointed out that from the structuralist revision of Marxism, two very different currents emerge. On the one hand, analytical Marxism, which abandons from the labour theory of value, and understands capital fundamentally as a resource. In Wright's case, he extends the concept of means of production to qualification goods and organizational goods, in order to account for

Sugerencia de cita / *Suggested citation:* Martínez García, J. S. (2023). Karl Marx, Erik O. Wright y Pierre Bourdieu: Hacia una generalización de la teoría del capital. *Revista Española de Sociología*, 32(1), a146. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2023:146>

* Artículo elaborado en el marco del Proyecto Coordinado I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación y la Agencia Estatal de Investigación (AEI/10.13039/501100011033/), referencias PID2019-106548GB-C21 y PID2019-106548GA-C22, con el título «Dinámicas de movilidad social en España» (DINAMOS, <https://pagines.uab.cat/dinamos>).

exploitation and contradictory positions in class relations. Bourdieu, for his part, develops another strategy. He abstracts the concept of capital to a social relation that both generates and legitimizes social inequalities, Marx's theory being a concrete case of this theory in the field of economic production. From this generalization, Bourdieu develops other forms of capital (cultural, social and symbolic). Both approaches show the great potential of Marx's work to understand contemporary societies.

Keywords: Cultural capital, symbolic capital, social capital, social class, inequality.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es analizar la evolución en parte de la teoría social contemporánea del concepto “capital” elaborado por Marx, en concreto, según los desarrollos de Erik O. Wright (marxismo analítico) y en Pierre Bourdieu (crítico del estructuralismo). En primer lugar, tomamos de Marx que el capital es relacional: no puede reducirse a sus determinaciones sociales, su apariencia (mercancía o dinero), sino que es una relación social que permite la creación y apropiación desigual del valor, al tiempo que la legitima. En segundo lugar, se repasa la obra de Wright, que incide en el capital como recurso productivo, al que añade tanto la cualificación como la posición jerárquica en la empresa. Dada su distribución desigual, genera otras desigualdades. El objetivo de Wright es mejorar el análisis marxista de las clases sociales en el capitalismo contemporáneo.

Posteriormente, analizamos la obra de Bourdieu. La conexión en el concepto de capital entre Marx y Bourdieu es posible si elaboramos una definición más abstracta¹ de capital, como relación social que permite el aumento de valor, genera desigualdad y la legitima. Bourdieu abstrae el concepto desarrollado por Marx en el análisis de la producción económica. No en el sentido de que lo material determina o limita lo cultural, sino en el sentido de que también obedece a lógicas sociales propias de la producción y distribución del valor, pero diferentes a lo que sucede en la producción económica. Así, el fin principal de reelaborar el concepto de capital en Bourdieu es el análisis de la cultura. Mientras, la estrategia de Wright es añadir tipos de recursos en la esfera de la producción económica, es decir, opera por extensión, la de Bourdieu opera primero por abstracción y luego por concretar dicha abstracción en el mundo de la cultura.

EL CAPITAL EN MARX

El capital es una relación social que estructura la producción en la sociedad capitalista. No es una cosa, sino un proceso, por la cual el propietario de los medios de producción se apropia de la plusvalía del trabajo (Marx, 1976, pp. 197-198), mediante la circulación de la mercancía, es decir, su compra y venta. Así, la persona empresaria adelanta dinero (D) para producir la mercancía (M) y la cobra a una cantidad mayor de dinero (D'). La fórmula general del capital es $D - M - D'$ (Marx, 1984, p. 190). Por tanto, el capital no debe confundirse con sus manifestaciones, como un recurso, ya sea dinero o mercancía: “La mercancía y el dinero no son más que meras formas del capital” (Marx, 1984, p. 189). Por ejemplo, un billete de cincuenta euros puede ser capital, salario, subsidio o un regalo. La misma forma, el billete, puede ser el soporte material de diferentes relaciones sociales. Igualmente, en vez de un billete puede ser un apunte contable en un banco. En este caso

¹ Por abstracción entiendo eliminar determinaciones concretas del concepto. Por ejemplo, la perra Laika pasa a ser una perra, un cánido, un mamífero, un animal... en cada nivel de abstracción pierde sus determinaciones concretas. O puede entrar en otra categoría, como la de seres vivos enviados al espacio. Esta es la operación que va a realizar Bourdieu con el concepto capital, lo abstrae de la producción económica para luego añadirle determinaciones en el análisis de la cultura.

su forma material es totalmente diferente, pues los bancos solo guardan una pequeña proporción del dinero en ellos depositado. Pero las determinaciones sociales son las mismas, ya sea un billete o un apunte contable. Por tanto, que el objeto que se presenta a nuestros sentidos sea distinto no quiere decir que estemos ante hechos sociales diferentes. Para que sea capital debe existir “bajo la forma en que funcionan realmente como capital, esto es, como medios creadores de valor” (Marx, 1985, p. 11). El capital es, por tanto, la relación social que genera valor debido a la incorporación de la fuerza de trabajo al proceso productivo, y que permite que la persona capitalista, en tanto que propietaria del capital, se apropie del plusvalor creado por la mercancía fuerza de trabajo. Por ello, no debe interpretarse el capital simplemente como un recurso sujeto a las leyes de la oferta y la demanda, pues sería limitarse a observar su apariencia. Lo que diferencia al capital de un recurso, de una mercancía, no es su apariencia, sino su inserción en un marco de relaciones sociales de generación colectiva del valor y de su apropiación privada. Por tanto, la visión del capital no es *fisicalista* (como una cosa sujeta a fuerzas, en la tradición cartesiana) o como un objeto (recurso) en sí (en la tradición kantiana) sino relacional (dialéctica, hegeliana, como resultado de diversas tensiones, de contradicciones). Analizar la mercancía sin considerar su inserción en las relaciones sociales de dominación y explotación nos conduce al fetichismo de la mercancía, tan criticado por Marx (Rubin, 1974). La cuestión central es que la persona capitalista es dueña de las mercancías, insumos, que adquiere en el mercado. Pero una de esas mercancías, la fuerza de trabajo tiene la cualidad de generar valor, valor apropiado por la capitalista. La plusvalía se establece porque la persona trabajadora es remunerada según lo que cuesta su “mercancía”, es decir, la producción de su capacidad de trabajo. Este precio se fija según las condiciones de vida de los trabajadores, “el *volumen de las llamadas necesidades imprescindibles*, así como la índole de su satisfacción, es un *producto histórico* y dependen por tanto de gran parte del nivel cultural de un país, y esencialmente, entre otras cosas, también de las condiciones bajo las cuales se ha formado la clase de los trabajadores libres y por tanto de sus hábitos y aspiraciones vitales” (Marx, 1984, p. 208); y además, varía según ramas de actividad y productividad del trabajador individual. Esta variedad individual puede interpretarse como una oscilación en torno a la relación fundamental entre capital y fuerza de trabajo (Marx, 1985, p. 69). La trabajadora es remunerada en función de lo que cuesta producir su fuerza de trabajo, dadas estas circunstancias históricas. Pero la “mercancía fuerza de trabajo” tiene la cualidad de añadir valor a la producción, un valor mayor que el coste de su producción. Es un intercambio justo a precios de mercado, la capitalista, después de remunerar a los factores de producción a precio de mercado, se apropia del valor producido por la trabajadora. En esto consiste la explotación capitalista, no es necesariamente una cuestión de imponer duras condiciones de trabajo, sino de apropiarse de parte del valor producido por la trabajadora. Este intercambio formalmente igualitario se produce en condiciones sociales desiguales, pues la trabajadora solo tiene la fuerza de trabajo, y si no la vende, perece. La base de la explotación es la igualdad formal que el Estado burgués garantiza a capitalista y asalariada, mientras que las condiciones sociales son desiguales.

Este análisis ha sido muy criticado, hasta ser considerado una teoría desfasada (Blaug, 2001; Elster, 2020). Entre los errores que se le atribuye caben destacar: la dificultad de medir el valor añadido por el trabajo al producto final, la medición de la heterogeneidad del trabajo en su capacidad de añadir valor, así como las dificultades para relacionar el precio de los insumos en el proceso productivo con la creación del valor añadido, en lo que se conoce como el problema de la transformación. Los marxistas contemporáneos consideran haber respondido adecuadamente a estas críticas (Guerrero, 2011; İşikara y Mokre, 2022; Kliman, 2020; Tsoulfidis y Tsaliki, 2019).

La teoría neoclásica, comenzada a fraguarse a la par que *El capital*, abandona el valor como explicación de los precios, y propone la teoría marginalista. Según esta teoría, el precio es el resultado de la intersección entre demanda y oferta, dadas las preferencias de los consumidores y las restricciones a las que se enfrentan, así como los precios de

producción, en una teoría puramente subjetivista del valor, como señala [Mazzucato \(2019\)](#). Pero esta teoría deja sin resolver la cuestión de cómo se genera y distribuye el valor; es tautológica, pues confunde precio con valor al asumir que todo aquello que tiene un precio, tiene un valor, y su valor, es su precio... Según [Mazzucato \(2019, posición 173\)](#): “Si el valor es definido por el precio —establecido por las supuestas fuerzas de la oferta y la demanda—, entonces, siempre que una actividad tenga un precio se debería considerar que crea valor. De modo que, si ganas mucho, debes de ser un creador de valor”. Como señala la autora, se confunde la creación de valor con su extracción.

Pero desde una perspectiva marxista, el cruce entre la oferta y la demanda en la fijación del precio no es la sustancia del valor; es su realización, su expresión, un indicador. Las mercancías incorporan cierta cantidad de valor, y para circular, dicho valor debe poder realizarse en el mercado (es decir, se oferta a un precio en el que encuentra compradores y genera beneficios); pero el precio fijado en el mercado es la expresión de ese valor, no el valor en sí mismo. El precio de mercado es un epifenómeno, sujeto a cuestiones de coyuntura (el valor de mercado), mientras que el precio como manifestación del valor sustancial es el que tiende a estabilizarse en el largo plazo (el valor normal) ([Balinky, 1971](#), p. 99), o el precio accidental frente al precio natural ([Guerrero, 2008](#), p. 109). El precio como valor se fija según el trabajo socialmente necesario, no sobre el objetivamente incorporado: si un producto en promedio necesita de ocho horas diarias para su fabricación, sobre estas ocho horas se fija su valor, pero si un trabajador tarda diez horas en vez de ocho, no está añadiendo valor ([Guerrero, 2011](#); [Marx, 1984](#)).

La apropiación por parte del capital del plusvalor del trabajo es la base de la explotación. Como forma genérica podemos entender la explotación como una relación social en la que un agente obtiene un beneficio de dicha relación por tomar ventaja sobre otro agente ([Vrousalis, 2018](#)). Siguiendo a Vrousalis, la visión de la explotación en Marx es de tipo teleológica, como fallo de reciprocidad.

LA EXTENSIÓN DEL CAPITAL: ERIK O. WRIGHT

A lo largo del siglo XX la polarización predicha por el marxismo entre una clase capitalista cada vez más rica y un proletariado cada vez más pobre, en términos absolutos, no se cumplió². Y si bien el capitalismo ha experimentado crisis cíclicas, algunas de gran magnitud (el Crack de 1929, y en menor medida, la Gran Recesión de 2008), no ha colapsado. Tampoco sucedió la revolución en los países centrales del capitalismo, sino en países que ni siquiera habían hecho la Revolución Industrial, como Rusia o China. Todo eso llevo a la necesidad de revisar el marxismo. En los sesenta se produjo un fuerte movimiento en el marxismo occidental, debido a su revisión por el estructuralismo francés ([Dosse, 2004](#)). En el ambiente intelectual de la época el estructuralismo se veía como la gran revolución de la metodología de la ciencia. [Althusser \(1969\)](#) se aplicó a realizar una exégesis estructuralista de la obra de Marx, con objeto de hacerla más científica. Esta revisión pasaba por dejar a Hegel fuera del marxismo, considerando que había un joven Marx, hegeliano y humanista, frente a un Marx maduro, *científico*.

De esta “revolución teórica” proviene el espacio de debate en el que surgen tanto Bourdieu como el marxismo analítico. Bourdieu siguió el impulso estructuralista, pero distanciándose, pues atribuyó más autonomía a la cultura frente a la economía, así como dio más importancia a la agencia individual, que casi desaparece en el dicho marco teórico (Bourdieu, 1991a). Por el contrario, el impulso científico llevó a los marxistas analíticos a optar por la “ciencia burguesa” ([Paramio, 1992](#)). También dejaron de lado a Hegel (como los estructuralistas), así como a la teoría del valor trabajo ([Cohen, 2000](#); [Elster, 2020](#)), i.e.: dejaron a poco Marx en el marxismo analítico ([Lebowitz, 1988](#); [Tarrit, 2006](#)). La idea

2 Otra cuestión es en términos relativos, en tanto que el trabajo asalariado ha ido disminuyendo su participación en la renta nacional ([Karabarbounis y Neiman, 2013](#)), posiblemente debido a la globalización, es decir, al crecimiento del peso de las exportaciones en la economía ([Aum y Shin, 2020](#)).

fue tomar del marxismo las preocupaciones políticas sobre la redistribución, el conflicto social y la injusticia, aplicando la teoría social moderna, especialmente la derivada del individualismo metodológico, con fundamentos de racionalidad micro, propios de la economía o la teoría de juegos (Roemer, 1986).

Wright es uno de los exponentes más brillantes de esta corriente, logrando que el marxismo sea una ciencia normal. En vez de criticar al resto del trabajo de ciencias sociales como ciencia burguesa que no merecía ser tenida en cuenta, por ser mera legitimación del orden capitalista, tomó la vocación positivista de la ciencia burguesa, aunque con otra filosofía de la ciencia —el realismo crítico (Bhaskar y Callinicos, 2003)—. Es decir, realizó un profundo trabajo de reflexión, para lograr conceptos inteligibles, operacionalizables y relacionarlos causalmente. Así, huía del marxismo “bullshit” criticado por Cohen (2000), es decir, caer en un debate cada vez más hermético sobre la exégesis de Marx, sin interés por la contrastación empírica de sus afirmaciones.

Wright comenzó su acercamiento al marxismo desde la tradición estructuralista, reflexionado sobre el Estado y las clases sociales (Wright, 1998), o sobre la teoría del valor trabajo (Wright, 1981). Este origen en el debate estructuralista althusseriano (al igual que Bourdieu) evolucionó hacia la teoría analítica y de la elección racional, como prueba su asimilación de la obra de Roemer (1989) sobre la explotación. La versión más canónica de su teoría la podemos encontrar en Clases (Wright, 1994), posteriormente matizada (Wright, 2015).

Cabe destacar dos ideas de su obra. Por un lado, la teoría de la explotación de Roemer, que rompe con el marxismo ortodoxo. Al desprenderse de la teoría del valor trabajo, y asumir el individualismo metodológico, elabora una teoría nueva de la explotación, basada en teoría de juegos. La explotación ya no se basa en la apropiación del plus - trabajo, sino en la desigualdad en la distribución de recursos. Su propuesta es interpretar las relaciones de producción como un juego en el que un agente está explotado si puede salirse del juego con sus activos productivos y mejorar su condición, una teoría que no comparten todos los miembros de esta corriente de pensamiento (Elster, 1985). Así se mantiene la idea marxista de intercambio desigual, pero se introducen importantes heterodoxias (Francisco, 1992), de las que interesa destacar las determinaciones de la forma capital. Ahora el capital ya no solo se manifiesta solo como dinero o mercancía, también se manifiesta como “bienes de cualificación” o “bienes de organización”.

Si desde la perspectiva marxista el trabajo en última instancia es trabajo abstracto, subsumido de forma concreta por el capital, para valorizarse mediante la extracción de la plusvalía, Wright desarrolla las posibilidades de estos nuevos activos que permiten la explotación, es decir, llevarse una parte de la tarta que produce la sociedad mayor de la que tocaría con reparto justo (a cada uno según su contribución, en el socialismo, o a cada uno según su necesidad, en el comunismo). Si bien Wright no se detiene en conceptualizar el capital en su obra, el uso de los conceptos de bienes de cualificación y bienes de organización los alinea claramente como formas de capital, en tanto que son un medio para la apropiación de plus - valor.

Collins (1989) ya señaló que no podemos dar por supuesto que la mayor titulación genere necesariamente una mano de obra más productiva. Desde una perspectiva marxista las personas con mayor cualificación podrían recibir una mayor retribución para compensar el tiempo que han dedicado a estudiar y formarse en vez de a trabajar. Pero por encima de ese reconocimiento, estarían llevándose una parte de la tarta mayor de la que corresponde proporcionalmente. De la misma forma, ocupar un puesto de mando puede entrañar capacidades organizativas y de responsabilidad mayores, pero el fundamento del mayor reconocimiento salarial estaría en mejorar la legitimidad de estas empleadas con respecto al resto de trabajadoras.

Así, el capital en la esfera de la producción pasa de ser unidimensional (herramientas, insumos...) a ser tridimensional (capital físico, bienes de cualificación y bienes de organización). La posición en la estructura social (posición de clase), depende de

la composición y el volumen de estos tres recursos. Wright añadió la idea de que la explotación es posible con cada uno de ellos, pero que quienes poseen bienes de cualificación y de organización pueden ser simultáneamente explotadoras y explotadas. Es decir, una ingeniera altamente cualificada puede ser explotadora, pues gracias a sus bienes de cualificación logra una parte de la producción mayor que la necesaria para la reproducción de su fuerza de trabajo (incluidos los costes de su formación, tanto directos como indirectos). Por ello, las posiciones de la clase media asalariada son intrínsecamente contradictorias, al ser simultáneamente explotadas y explotadoras. Estas posiciones oscilan entre posiciones más próximas a las capitalistas o al proletariado, dependiendo tanto del marco institucional como de los equilibrios resultantes de las luchas sociales (Wright, 1997).

Al dejar fuera la teoría del valor trabajo, la explotación no se basa en la subsunción del trabajo en el capital, sino en la desigual distribución de recursos. Por ello, en el marxismo analítico realmente no encontramos una teoría del capital, sino una teoría de la explotación. Por un lado, el simple concepto de recursos no es capital, como muestra al criticar a Piketty por aunar en el concepto capital todo tipo de fuentes de renta, sin tener en cuenta la diferencia relacional que hay entre las rentas del capital y del trabajo (Wright, 2015, p. 138). Pero, por otro lado, el capital es entendido como cualquier recurso que participa en la producción. Es decir, en el conflicto capital – trabajo sí plantea la cuestión relacional, como relación entre agentes, pero, por otro lado, no se estudia relacionalmente el proceso $D - M - D'$, que es la relación constitutiva del capital. Es decir, como vínculo entre los agentes sociales, el capital es una relación de interdependencia, en que el bienestar de las empresarias es a costa de las trabajadoras. Pero a nivel conceptual, la relación $D - M - D'$, no se tiene en cuenta en el marxismo analítico; en este sentido, el capital no es relacional.

EL CAPITAL EN ABSTRACTO: PIERRE BOURDIEU

El capital es un concepto central en la obra de Bourdieu. Aquí haremos una exposición sintética, pues su evolución en la propia obra de Bourdieu ya ha sido estudiada (Champagne, 2020; Denord, 2020; Heilbron, 2020; Marqués, 2006; Pudal, 2020).

Martínez García (2003), Desan (2013) o Neveu (2018) sostienen que es una metáfora y no un concepto analítico, afirmando que para Bourdieu es un sinónimo de recursos, y que lo extiende sin rigor; pero una reflexión más atenta nos inclina hacia la tesis de Beasley-Murray (2000), que considera que es sustantivo, y no meramente retórico. Como hemos visto, para Marx el capital no es la suma de sus determinaciones (mercancía o dinero), sino una relación social cuyos fines son la creación y apropiación de plusvalía. De igual forma, para Bourdieu el capital no debe confundirse con los recursos mediante los que opera, sino que es una relación social que produce y legitima desigualdades sociales, y, por tanto, no se puede reducir a un listado de recursos. Un recurso, como una mercancía o una materia prima, es un objeto en sí mismo. Se transforma en capital cuando se inserta en un entramado de relaciones sociales, como son las relaciones de propiedad, como venimos señalando. El recurso, por tanto, es una condición necesaria, pero no suficiente para que un factor productivo se transforme en capital. Para que sea capital, desde una perspectiva marxiana, como venimos insistiendo, debe insertarse en un proceso social que genere plusvalor, el cual sea apropiado por quienes controlan dicha forma de capital. Esto implica aumentar el nivel de abstracción sobre qué entendemos por capital, es decir, eliminar algunas de las determinaciones sobre su forma (véase nota 1). No es el dinero, no es la mercancía, no es el nivel de estudios o la posición en la organización: es una relación social que puede materializarse a través de esas diversas formas sociales. La clave de esta relación social se fundamenta en la creación colectiva del valor y en su apropiación desigual, naturalizando el proceso en particular y el orden social en general. Así queda velado que es el resultado de una determinada forma de organizar las

relaciones de producción, en lo que se conoce como fetichismo de la mercancía (Marx, 1984; Ramas San Miguel, 2018; Rubin, 1974).

Podemos conectar a Bourdieu con Marx mediante dos argumentos. Por un lado, Bourdieu recoge la idea marxista de estudiar cómo la combinación entre individuos formalmente libres en un contexto de desigualdad reproduce y legitima las desigualdades socioeconómicas. Su estudio sobre la reproducción de la desigualdad educativa es equivalente en el ámbito escolar al estudio de la desigualdad en la producción económica de Marx. En un caso, la escuela produce capital cultural y se ofrece como igual para todo el alumnado, y los mejores tendrán más éxito educativo (Bourdieu y Passeron, 2001). En el caso de Marx, en el mercado se ofrecen oportunidades a toda la ciudadanía, y la recompensa será para quien tome mejores decisiones, asuma más riesgos, sea más productivo... Pero tanto Bourdieu como Marx muestran que la igualdad aparente, formal, es una naturalización de las desigualdades socioeconómicas, así como un ocultamiento de los mecanismos mediante los que se producen y reproducen. El hilo que nos lleva de Marx a Bourdieu pasa por el fetichismo de la mercancía. Bourdieu pone el énfasis en la desigualdad de acceso a la cultura legítima, especialmente a la legitimada por el Estado (Bourdieu, 2014), y en quienes detentan la capacidad de consagración cultural (Bourdieu, 1995), y Marx en la propiedad de los medios de producción. Pero en ambos casos las relaciones entre los agentes sociales se producen en condiciones tales que no necesitan conocer las reglas de aquello que está en juego, por lo que quedan bajo el principio de la no-conciencia y la ilusión de la transparencia con la que se desarrollan los hechos sociales (Gutiérrez, 2003). La mercancía y la cultura (ya sea como objetos culturales o como prácticas culturalmente distinguidas) se presentan con la apariencia de que su valor es intrínseco, ocultando las relaciones sociales de explotación y dominación que permiten su existencia, así como son usadas para reproducir dichas relaciones.

El otro argumento que conecta a Bourdieu con Marx es el proyecto de Bourdieu de generalizar el análisis de la economía política de los intercambios sociales. Marx centra su análisis a un campo social: la producción económica. Para Bourdieu, tras abstraer al capital de dicha esfera, obtiene un concepto más general, que pasa a despegar sobre la cultura, quedando tanto lo económico como lo simbólico subsumidos en una lógica social (Bourdieu, 1991a). De esta forma, la acumulación simbólica puede subsumir en su lógica a la acumulación económica (Bourdieu, 2014, p. 104); para Bourdieu: “todo mi trabajo tiene la intención de hacer una teoría materialista de los simbólico que tradicionalmente se opone a lo material” (Bourdieu, 2014, p. 232). Dicho de otra forma, Marx estudia el capital en el campo de la producción económica y de ahí concluye que es una relación social que permite la apropiación desigual del producto de la sociedad, ocultando y legitimando su naturaleza arbitraria. Esas características básicas que Marx establece en el capital económico son las que toma Bourdieu al reflexionar sobre el capital cultural. A diferencia de la ortodoxia marxista, para Bourdieu dichas características de la cultura son autónomas, no se pueden reducir a las relaciones materiales de producción, al interés económico (Bourdieu, 1995).

Una visión limitada del marxismo ha llevado a entender la cultura como derivada de las relaciones de producción económicas. El estructuralismo reivindicó más autonomía para el análisis de la cultura (Althusser, 2015). Bourdieu va más lejos en dicha autonomía, sustituyendo el concepto de “aparato ideológico” por el de campo, como espacio social de luchas y resistencias (Flachland, 2003, pp. 77-78; Martín Criado, 2008), y lo enriquece desde un punto de vista sociológico atribuyendo más capacidad de agencia a los individuos (Bourdieu, 1991a). Por otro lado, da más fuerza a los aspectos simbólicos: “Las posiciones objetivas definen los límites en los que pueden variar las representaciones, pero, dentro de estos límites, hay lugar para manipulaciones que [...] son precisamente lo que caracteriza al poder simbólico” (Bourdieu, 2019, p. 99). Así, se reconoce más autonomía a la dimensión simbólica, totalmente abandonada por el marxismo analítico, preocupado por mecanismos y relatos causales, sin un programa de investigación sobre la cultura, y desentendido de la hermenéutica, como le sucede, en general, a la sociología analítica. Pero dicha autonomía no llega al punto de no reconocer el peso de lo material, que puede escapar a la voluntad y al conocimiento de los agentes sociales. En este sentido, critica a

un sector de la historiografía marxista que da mucha importancia a cómo la voluntad de los agentes construye la clase social, como, por ejemplo, Thompson (Bourdieu, 2019, p. 91).

Habla Bourdieu de capital para referirse a todo aquello que pueda entrar en las "apuestas" de los actores sociales, que es un "instrumento de apropiación de las oportunidades teóricamente ofrecidas a todos" (Bourdieu, 1991a, p. 109), o toda "energía social" susceptible de producir efectos en la competencia social (Bourdieu, 1991a, p. 206; 1991b, p. 112), el capital "es la energía específica que está en juego en el campo en consideración" (Bourdieu, 2019, p. 438). Esta última consideración es especialmente importante, pues señala que el capital solo se puede establecer dentro de un campo social:

Hablar de campo es automáticamente hablar de capital, y el capital es a la vez lo que se genera en el campo y lo que está en juego en el campo: es a la vez lo que hace funcionar el campo, aquello por lo que actuamos, y aquello que sólo tiene valor en el campo. Es un aporte (tiene que haber alguno...) que las lecturas estructuralistas de Marx hicieron en cierta medida: el capital sólo actúa en relación con un campo. (Bourdieu, 2019, p. 441)

Dado que el capital se constituye por sus determinaciones sociales, solo cobra sentido en un campo social, es decir, el espacio donde se generan esas relaciones sociales. El capital siempre es específico y solo existe en el campo social en el que produce efectos (Bourdieu, 2016, p. 239). Esta dependencia del tipo de capital a las particularidades de cada campo social lleva a la proliferación de los tipos de capital en la obra de Bourdieu, que pueden pasar de la docena (Neveu, 2018).

Visto así, podemos interpretar el capital de Marx como una forma particular, en el campo de la producción económica, de un concepto más abstracto compartido con Bourdieu. Así, las relaciones establecidas en torno al capital generan valor y lo distribuyen, al tiempo que es un medio para la dominación que reproduce y legitima la desigualdad. En otros campos también genera desigualdad social, pero no necesariamente mediante la explotación. Como señala Vrousalis (2019), la explotación es un tipo de dominación, que implica la extracción unilateral de un servicio del explotador al explotado. En el caso de la dominación en el mundo cultural no se debe a que las personas dominantes extraigan un servicio a las dominadas, sino que acceden con más facilidad a los medios de legitimidad social para imponer su voluntad. Una estudiante de una familia de alto nivel de capital cultural que logra buenas notas, que posteriormente ganará un concurso para un buen puesto de trabajo en la Administración Pública, no está explotando en el aula a una estudiante de familia de bajo nivel de capital cultural. En todo caso, si opera la explotación será por motivos económicos, no culturales o simbólicos.

Según Beasley-Murray (2000), no encontramos en Bourdieu una teoría de la explotación, en todo caso, una teoría sobre la desigualdad del tiempo, pues alcanzar cierto nivel de práctica cultural implica una cantidad diferente de tiempo según las condiciones sociales de partida. Tampoco hay un análisis de la relación salarial (Lordon, 2015), ni del capital económico (Desan, 2013). Esta reflexión no es explícita, pero implícitamente la encontramos en cómo entiende el tiempo. Tanto en la vida escolar (Bourdieu y Passeron, 2001) como en la distinción cultural (Bourdieu, 1991b), el tiempo necesario para manejarse con naturalidad con los códigos culturales varía según el volumen, la estructura y la trayectoria de capital con el que se cuenta. En cierta medida Marx, Bourdieu y el principal exponente del "imperialismo económico" de la economía sobre el resto de las ciencias sociales, Gary Becker (1965) —como señalan Baron y Hannan (1994)—, están de acuerdo en que la sustancia fundamental del valor es el tiempo, aunque difiera el análisis de cada uno.

LAS FORMAS DEL CAPITAL

Tanto en Marx como en Bourdieu el capital es una relación social que permite una ventaja social, y cuya naturaleza aparece oculta a los agentes sociales, debido al

fetichismo. Si en el caso del Marx en el campo de la producción económica la forma del capital se aparece como mercancía o como dinero, en el caso de Bourdieu, al analizar muchos más campos, el capital se presenta de más formas. Además, al generalizar el análisis del capital, Bourdieu añade el capital simbólico, para dar cuenta de la legitimidad de cómo opera. Veamos con más detenimiento las diversas formas del capital.

Bourdieu las expuso de forma que ya se ha convertido en canónica (Bourdieu, 2000). Por un lado, el capital económico, que incluye diversas formas de pago y de títulos de propiedad. Ocupa una posición central en el capitalismo, debido a que socialmente está instituido como la medida de todos los demás, y el que más facilita el intercambio entre especies del capital (Bourdieu, 2016, p. 246). Si bien hay quienes critican la poca reflexión que merece en la obra de Bourdieu (Burawoy, 2018; Desan, 2013), debe tenerse en cuenta que su aportación se realiza en contexto de gran peso del marxismo, cuya trabajo teórico central es precisamente la reflexión sobre el capital económico.

La importancia del capital económico estriba en su función como equivalente general, i.e., el que se valoriza con más facilidad en todos los campos, por lo que se desarrollan estrategias para transformar las diferentes especies de capital en económico, y así sacarle partido en campos sociales distintos a aquel en el que ha sido acumulado (Bourdieu, 2016, p. 246); su conversión en otras formas de capital necesita de tiempo para su elaboración. Por ejemplo, para transformarlo en capital cultural, además del dinero debe invertirse tiempo en la adquisición de contenidos culturales. A su vez, dichos contenidos facilitan el acceso a espacios socialmente restringidos (capital social), en los cuales se generan oportunidades de negocio.

Una de las grandes aportaciones de Bourdieu a la teoría social es el concepto de capital cultural: el empleo de la cultura como medio para lograr ventajas sociales y económicas. Desan (2013) considera que el concepto evoluciona entre su presentación en *La reproducción* y su posterior uso en *La distinción*. Según Desan, en el primer caso, el “capital cultural” se emplea como metáfora de la legitimación de la desigualdad de resultados educativos, mientras que en *La distinción* es un recurso operacionalizable. Así se podría explicar por qué es frecuente la confusión entre capital cultural y el simbólico —como le sucede a Moore (2008)—. En todo caso, como venimos insistiendo, el capital tampoco es simplemente un recurso, sino que debe entenderse como el conjunto tanto del recurso como del campo de las relaciones sociales en las que ejerce sus efectos.

No debe confundirse con el capital humano de la teoría económica (Becker, 1964), según el cual la educación hace a las personas más productivas económicamente. Para Bourdieu, si bien ambos conceptos son coetáneos, responden a problemas diferentes. En el caso de Becker, la relación entre cualificación y salarios, mientras que en el de Bourdieu es el vínculo entre origen social y resultados educativos. Además, Bourdieu cuestiona la relación entre títulos educativos y productividad de la fuerza de trabajo, pues está mediada por otras determinaciones sociales, como ser un bien posicional o una credencial que permite el cierre social (Bourdieu, 2016, pp. 248-249). Bourdieu nos habla de otra dimensión: la naturalización de la cultura como forma de ser de las personas, y quienes mejor dominan las formas culturales legítimas obtienen más ventajas sociales. Por ejemplo, es frecuente emplear “inculto” como medio para excluir del debate o la participación política a una persona. Incluso se insiste en que la cultura legítima de la escuela es la que nos permite pensar y ser ciudadanos. La crítica de Bourdieu al fetichismo de la cultura (su uso para legitimar la dominación social, que podríamos llamar “culturalismo”³) no debe confundirse con el relativismo cultural. Más bien al contrario, por un lado, reconoce que unas formas culturales son superiores a otras, debido a que incorporan más trabajo humano contra la naturaleza. Y por otro, critica “la universalidad de los estetas es producto del privilegio; tienen el monopolio de lo universal. Y se trata de luchar por universalizar el acceso a lo universal” (Bourdieu, 2010, p. 251).

³ Tomo esta expresión de la serie televisiva *Aquí no hay quien viva*: cuando el presidente de la comunidad de propietarios y profesor, Juan Cuesta es recriminado por su hijo por discriminar a otro personaje, se define argumentando que no es clasista ni racista ni machista, a lo que su hijo le replica que es culturalista, acusación a la que asiente, un tanto consternado, al asumir la contradicción en la que ha sido señalado Caballero, L. (2005). *Érase un matrimonio de conveniencia*. J. L. Moreno; Antena 3.

Si la crítica posmoderna al canon cultural occidental y a la ciencia se basa en que sus virtudes no son más que una forma de ocultar el privilegio desde el que se enuncian esos discursos, la crítica de Bourdieu reconoce el privilegio, pero también el valor de esa cultura y de la ciencia, y, en vez de acabar con el canon, propone que se acabe con que solo sea accesible a las privilegiadas, o que sea empleado para legitimar la dominación. Valorar la universalidad de la cultura, pero sin culturalismo ni relativismo cultural.

El capital cultural se presenta en tres formas: institucionalizado, objetivado e incorporado (Bourdieu, 1987). El institucionalizado se refiere a las certificaciones relacionadas con la cultura, como los títulos escolares. El objetivado, está compuesto por los bienes culturales, como libros o cuadros. Es la disposición para apreciar el bien poseído, no la posesión en sí misma. Por ejemplo, la correlación entre libros en casa y rendimiento escolar, no se debe a el objeto libro produzca mejoras educativas, sino que al interés y la capacidad de la familia por la lectura está relacionada tanto con la posesión de libros como con el éxito escolar. En cuanto al capital incorporado, es el conjunto de capacidades y disposiciones inscritas en el propio cuerpo, como la capacidad de leer y escribir, o de hablar según la norma reconocida como culta u otra norma legítima en según qué situaciones sociales (Bourdieu, 1985; 2016, pp. 254-257).

El capital social, otra forma de capital, es la red de confianza en la que una persona está inserta y que le permite el acceso a recursos y posibilidades de todo tipo (Bourdieu, 2001). Por ejemplo, cuánto dinero me pueden prestar mis conocidos. Cabe poner en relación este tipo de capital con el desarrollado por Coleman (1988), bastante similar, pues ambos autores señalan que la red de la relaciones en las que se está inserto llevan a manejar recursos detentados por otras personas —Herreros Vázquez (2002); Rogošić y Baranović (2016)—. Eso no quita que, al insertar el concepto en marcos teóricos tan distintos, se desarrolle con matices diferentes (Ramírez Plasencia, 2005). Este debate teórico ha originado un amplio campo de investigación, con diferentes operacionalizaciones del capital social (Durlauf y Fachamps, 2005; Lin y Erickson, 2008).

Interesa destacar que en los estudios empíricos se observa que en las clases populares el capital social se emplea más en redes de reciprocidad y solidaridad, mientras que en las clases medias se hace de manera más instrumental (Gillies y Edwards, 2006). Pero en contra de tal interpretación, cabe decir que no obedece a que sean dos formas de entenderlo, sino a que su manejo en contextos sociales diferentes varía. En todo caso, Ramírez Plasencia (2005) resalta la diferencia entre la aproximación de Bourdieu y Coleman, pues en el caso de Coleman abarca más cuestiones que la confianza para acceder a recursos, tales como su vínculo con la estructura social, siendo un medio para engarzar lo micro y lo macro, o incorpora elementos normativos. Pero las diferencias entre ambos autores son menores si se comparan con Putnam, que lo entiende como una forma de civismo o valores compartidos por la comunidad. Es una aproximación que ha sido fuertemente criticada, por su escasa concreción y problemas en su operacionalización (Martín Criado, 2012). El capital social en Bourdieu también se presenta en diversas formas, como heredado por las relaciones familiares, objetivado, como la pertenencia a una organización, o institucionalizado, como sucede con los títulos de nobleza (Denord, 2020).

Por último, pues puede englobarlos a todos, el capital simbólico. Al igual que el capital cultural, es otra de las grandes aportaciones de Bourdieu. Es “la forma de capital que nace de la relación entre una especie cualquiera de capital y los agentes socializados de forma que conozcan y reconozcan esta clase de capital [...] se sitúa en el orden del conocimiento y del reconocimiento” (Bourdieu, 2014, p. 265), “es una forma de ser percibido que implica, por parte de los que perciben, un reconocimiento de aquel que es percibido” (Bourdieu, 2019, p. 116), “es un ser percibido que da autoridad para imponer un percibir” (Bourdieu, 2019, p. 118), “cualquier diferencia reconocida, aceptada como legítima, funciona por eso mismo como un capital simbólico” (Bourdieu, 2018, p. 206). Una forma más sencilla de explicarlo es como prestigio (Bourdieu, 2016, p. 242), aunque es una palabra que no resume bien la complejidad de la reflexión que hay detrás

(Bourdieu, 2014, p. 266). Este concepto evoluciona a partir del trabajo de campo que realizó Bourdieu en Argelia. Fue pensando para entender los códigos de honor en la Cabília, y posteriormente lo extendió a todas las relaciones sociales en las que se pone en juego el honor, el prestigio o el carisma (Fernández Fernández, 2013).

El capital simbólico supone la naturalización de cualquier otra forma de capital, es decir, todo capital es una relación social que permite la dominación, y se vive como legítima, es capital simbólico. Por ello es “capital negado [*dénié*] reconocido como legítimo, es decir, no reconocido [*méconnu*] como capital” (Bourdieu, 1991a, p. 198) [cursivas en el original]. El capital simbólico guarda una estrecha relación con el capital cultural, pero no se puede confundir con él, como hacen algunos autores —por ejemplo, Moore (2008), como ya señalamos—, pues es un “añadido” a toda forma de capital en tanto que, conocida y reconocida, lo que incluye que la fuerza bruta y el dinero también se pueden transformar en capital simbólico (Bourdieu, 2014, p. 265). Debe tenerse en cuenta que “la transformación de una especie cualquiera de capital en capital simbólico, i.e., posesión legítima fundada en la naturaleza de su poseedor, siempre supone una forma de trabajo, un gasto visible (sin ser necesariamente ostentoso) de tiempo, de dinero y de energía” (Bourdieu, 2018, p. 210).

Son tres los mecanismos de acumulación del capital simbólico: la nominación, la oficialización y la institucionalización (Bourdieu, 2019, pp. 131-149). La nominación consiste en disponer de (hacerse) un nombre, una designación, un título. Ser reconocido por una denominación particular, la cual genera prestigio, honor, dignidad... La oficialización es el reconocimiento público de una situación, otorgarle su afirmación de publicidad, para que genere consensos y produzca los mayores efectos posibles, como sucede cuando una pareja de hecho decide casarse. Y la institucionalización se produce cuando “el capital simbólico pasa a ser auto reproductivo” (Bourdieu, 2019, p. 141), i.e., se controlan los mecanismos mediante los cuales se perpetúa el capital simbólico, y, por tanto, no está continuamente en juego. Por ejemplo, si una persona se ha hecho un nombre como experta en un campo, ha accedido al capital simbólico por nominación, pero en cualquier momento se puede devaluar su posición de experta. Sin embargo, si se hace doctora, el título no caduca, aunque la persona no mantenga su nivel de ‘expertise’, y, por tanto, mantiene su capacidad de producir efectos legales, cosa que no sucede si solo se ha alcanzado la nominación. Es decir, la institucionalización es la cristalización del capital simbólico en instituciones en las que perdura. El capital político también puede entenderse como una forma de capital simbólico. Se da en dos grandes formas: por delegación, ostentando un cargo en una organización, o por notoriedad personal, gracias al reconocimiento alcanzado en otros campos sociales (Pudal, 2020). Debido a la naturalidad con la que se asume la cultura o las relaciones personales, pues implican reconocimiento, tanto el capital cultural como el social tienden a desenvolverse como capital simbólico (Bourdieu, 2014, pp. 265-266).

Además de las diversas formas del capital, debe considerarse su volumen, estructura y trayectoria (Bourdieu, 1991b, pp. 113-122). Para entender la lógica social debemos considerar tanto el volumen de capital con el que cuenta cada agente como su composición relativa, es decir, de las distintas formas de capital con las que cuenta, cuál es mayoritaria en términos relativos con respecto a las otras. En las sociedades capitalistas debe considerarse especialmente la relación entre capital cultural y económico, estando el cultural en relación de subordinación con respecto al económico. Además, la posición presente en esta estructura de capitales está condicionada por la historia transitada para alcanzar la configuración presente. No es lo mismo ser universitaria de primera generación o de una familia con una larga tradición. En el caso del capital económico, por ejemplo, se usa la expresión “nuevo rico” precisamente para desprestigiar a los recién llegados, cuyos hábitos suelen ser más ostentosos. Como señala Gutiérrez (2018, pp. 26-27): “Tres tipos de recursos (simbólicos, culturales, sociales) constituyen tres fuentes diferentes de poder, que, junto al económico [son los] principios de construcción del espacio social (en términos de volumen y de estructura), como factor clave de las estrategias de reproducción de las diferentes clases y fracciones de clase, y (por ello) de la reproducción de la vida social”.

Martínez García (2003) propone tres dimensiones para poder organizar las diversas formas del capital. Por un lado, tendríamos la dimensión “institucionalización – informalidad”, es decir, en qué medida el Estado u otra institución son garantes de la forma de capital detentada. Esta dimensión está poco explicitada en el debate en torno a Bourdieu, pero a partir de investigaciones empíricas se resalta su importancia (Kikuchi y Coleman, 2012). Por ejemplo, la familia es una forma de capital social con alta institucionalización (el derecho de familia), pero la amistad no está institucionalizada (no existe regulación sobre deberes y obligaciones entre amigos). Por otro lado, está la dimensión entre interés y don (o ascesis): ¿la especie de capital se acumula interesada o desinteresadamente?, ¿la motivación es extrínseca o intrínseca? Por ejemplo, en el mercado, la acumulación se realiza por el nudo interés, pero en la amistad, la acumulación debe ser desinteresada, pues en el momento que una persona perciba que la amistad que otra le profesa se fundamenta en el interés, casi automáticamente dejará de considerarla su amiga. Muchas de las realizaciones culturales, para ser legítimas, deben realizarse según la lógica del don, de la ascesis, de la virtud, no por los beneficios económicos, materiales o simbólicos, que espera que reporten, si no, se devalúan (Sandel, 2013). Cuando se descubre la actitud egoísta, el valor del capital cultural se devalúa. Pero esta tensión entre lógica del interés y lógica del don no debe ser entendida como un dilema moral que afrontan los individuos, sino que se entiende a partir de su posición en el campo social (según el capital que detentan) y según la lógica “de juego” en el campo, su lógica social. En este punto entronca con el materialismo marxista: “porque los comunistas no hacen valer ni el egoísmo en contra del espíritu de sacrificio ni el espíritu de sacrificio en contra del egoísmo, ni envuelven teóricamente esta contraposición en aquella superabundante forma ideológica, sino que ponen de manifiesto, por el contrario, su fuente material, con la que desaparece la contraposición misma. Los comunistas no predicán absolutamente ninguna moral” (Marx y Engels, 1970, p. 287). Este pues, es también el objetivo de Bourdieu, añadiendo la importancia de las lógicas simbólicas, no solo materiales, que están más allá de la voluntad y de la conciencia individual. Teniendo en cuenta esta consideración, la crítica de Dasan (2013) de que Bourdieu da por supuesta la conciencia de los agentes en la esfera de la producción y la circulación no se sostiene. Para Bourdieu, en la esfera económica el intercambio social se juega con la regla del interés, mientras que, en la esfera de lo simbólico, domina el desinterés, el don, el prestigio. En ambos casos, los agentes sociales pueden desarrollar estrategias razonables, pero que obedecen a lógicas diferentes: dinero vs. prestigio o lo material vs. lo simbólico.

Por último, una tercera dimensión: el reconocimiento de la apropiación del capital como legítima. En el capital económico esto se nota, por ejemplo, en el olvido de la palabra capitalista, incluso empresario, por la de emprendedor. De esta forma parece que las grandes ganancias económicas quedarían legitimadas por el talento y la iniciativa, pasando así la apropiación desigual de capital económico a ser vista como legítima. Con estas tres dimensiones es posible situar las diferentes formas de capital que aparecen en los distintos campos sociales, y permiten rastrear su búsqueda cuando nos adentramos en nuevos terrenos de investigación.

Dada esta compleja aproximación al concepto de capital, Bourdieu considera que las clases sociales también se fundamentan en la posición de una persona según su relación con el capital (volumen, estructura y trayectoria), pero, a diferencia de los marxistas, no considera que esta posición por sí misma sea una clase social. La clase social es la agrupación de personas próximas en su capital, pero la agrupación no está en la naturaleza del grupo formado por el capital, como en el caso de Marx o Wright, sino en la nominación, es decir, en la voluntad y la capacidad de enunciar como grupo a un grupo que objetivamente (según el capital) está próximo en el espacio social (Bourdieu, 1973). Para Bourdieu, lo que ha hecho Marx es un “efecto de teoría”, es decir, al nombrar teóricamente las clases sociales y apoyar esta nominación con el trabajo político del movimiento obrero, las clases sociales se constituyen tanto como grupo en sí como para sí. Por eso se puede decir que “esta teoría de las clases es a la vez ‘constructivista’ y ‘estructuralista’” (Lebaron, 2015, p. 53).

La idea de que la teoría de Bourdieu puede entenderse como una generalización de la teoría de Marx no está lo suficientemente explicitada en su propia obra, y ese es el trabajo realizado en este artículo. Pero la opinión de que sí es posible realizar este desarrollo no es de consenso entre quienes analizan a estos autores (Burawoy, 2018; Desan, 2013). Desan confunde el capital con una de sus determinaciones sociales, la mercancía. Peca de positivismo, al no tener en cuenta que el capital no se define por el objeto sobre el que descansa la relación social (mercancía o dinero), sino que es una relación social que puede aparecer bajo diversas formas, como vemos en las diferentes dimensiones del capital en Bourdieu. La mercancía o el dinero no son más que las formas del capital en el campo social de la producción económica. Precisamente el objetivo de Bourdieu es abstraer las características del capital que detectó Marx en el ámbito económica para llevarla a otros campos sociales. Estas características, son, como hemos expuesto, una relación social que se expresa a los sentidos mediante un recurso, y cuya función es facilitar la apropiación de otros recursos y oportunidades de dicho campo o de otros, al tiempo que es un medio para imponer que dicha apropiación desigual es legítima. Cuanto más legítima, más capital simbólico ha logrado la especie de capital de que se trate.

CONCLUSIONES

El capital en Marx es una relación social que estructura el campo de la producción material de la sociedad capitalista. Para Marx, sus formas eran básicamente dos: mercancía o dinero. El marxismo analítico abandonó la teoría del valor trabajo y se centró en reformular la teoría de la explotación, basada en la desigualdad de recursos y no en el plus trabajo. Wright desarrolló su teoría de clases sociales a partir de esta nueva formulación, considerando como bienes de producción la cualificación y la posición en la jerarquía de la empresa, y planteando la explotación desde la teoría de juegos. Esta nueva aproximación permitió a Wright desarrollar un fructífero programa de investigación con vocación empírica en el estudio de las clases sociales.

En cuanto a Bourdieu, su relación con Marx pasa por una generalización de cómo se reproducen y legitiman las desigualdades en el ámbito de la producción al ámbito de la cultura. Aquí hemos propuesto que el concepto marxista de capital es un caso concreto de un concepto más abstracto de capital, es decir, que podemos eliminar algunas de sus determinaciones y generalizarlo. En este nivel de abstracción el capital es una relación social que genera valor, así como permite la apropiación diferencial de recursos y oportunidades sociales, y que lo hace poniendo en juego la legitimidad de esta desigualdad. Los individuos son formalmente libres y en sus acuerdos se producen distribuciones desiguales de recursos, que, desde el punto de vista de la legitimidad, están en cómo negocian. Pero Marx, Wright y Bourdieu critican este modelo debido a que la libertad formal no tienen en cuenta las desigualdades socioeconómicas, a las que Bourdieu añade las culturales, en las que se producen tales acuerdos y que, por tanto, vician su legitimidad. La producción social, ya sea material o cultural, es colectiva, pero esas desigualdades de origen permiten su apropiación diferencial, así como legitimarlas. Bourdieu busca generalizar una teoría de las prácticas sociales, donde el análisis de lo que sucede en la esfera de la producción sea compatible con el marxismo, pero al que se añade un análisis de la cultura. La cultura cuenta con sus propias reglas, que obedecen a una lógica propia, que no es solo económica. Bourdieu, a diferencia de Wright, teoriza sobre el capital, pero sin elaborar una teoría de la explotación. En todo caso, queda implícito que la explotación se fundamenta en el uso del tiempo. Y, a diferencia de las corrientes más fenomenológicas y posmodernas, la voluntad o el discurso no son el único elemento constitutivo de estas diferencias, pues las luchas simbólicas se organizan en torno a las desigualdades en la distribución de las diferentes formas de capital. Estas formas tienen una lógica propia de cada campo que no puede reducirse a la voluntad de los agentes sociales.

En conclusión, Wright y Bourdieu muestran lo fructífero que sigue siendo el concepto de capital de Marx. Wright mantiene su análisis en la esfera de la producción, incluyendo a la cualificación y a la posición en la organización como recursos que permiten la explotación. Así, da cuenta de las contradicciones sociales de las nuevas clases medias. El objetivo de Bourdieu es otro: abstraer lo observado en la esfera de la producción económica capitalista y luego concretarlo en la esfera de la cultura. Marx analiza cómo el capital económico permite el acceso a más recursos y oportunidades del producto colectivo, al tiempo que contribuye a legitimar dicha desigualdad. Bourdieu abstrae esta idea del mundo de la producción económica y luego la despliega sobre el mundo de la cultura.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (1969). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Akal.
- Aum, S., & Shin, Y. (2020). Why Is the Labor Share Declining? *Federal Reserve Bank of St. Louis Review*, 102(4), 413-428.
- Balinky, A. (1971). *La economía política de Marx*. Paidós.
- Baron, J. N., & Hannan, M. T. (1994). The Impact of Economics on Contemporary Sociology. *Journal of Economic Literature*, 32, 1111-1146.
- Beasley-Murray, J. (2000). Value and Capital in Bourdieu and Marx. In N. Brown, & I. Szeman (Eds.), *Pierre Bourdieu. Field work in culture*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Becker, G. S. (1964). *Human capital a theoretical and empirical analysis, with special reference to education* (1st ed.). National Bureau of Economic Research.
- Becker, G. S. (1965). A theory of the allocation of time. *The Economic Journal*, 75(299), 493-517. http://econ.tu.ac.th/class/archan/SUPACHAI/EE471/Chapter%202/Chapter2_A%20Theory%20of%20the%20Allocation%20of%20Time.pdf
- Bhaskar, R., & Callinicos, A. (2003). Marxism and Critical Realism. *Journal of Critical Realism*, 1(2), 89-114. <https://doi.org/10.1558/jocr.v1i2.89>
- Blaug, M. (2001). *Teoría económica en retrospectiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1973). Condición de clase y posición de clase. En F. Barbano (Ed.), *Estructuralismo y sociología* (pp. 71-100). Nueva Visión.
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar?* Akal.
- Bourdieu, P. (1987). Los tres estados del capital cultural. *Sociologica*, (5), 11-17
- Bourdieu, P. (1991a). *El sentido práctico*. Taurus.
- Bourdieu, P. (1991b). *La distinción*. Taurus.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). Las formas del capital. En *Poder, derecho y clases sociales* (pp. 131-164). Desclee de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2001). El capital social. Apuntes provisionales. *Zona Abierta*((94/95)), 83-87.
- Bourdieu, P. (2010). Sobre el relativismo cultural. En *El sentido social del gusto*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado*. Anagrama.

- Bourdieu, P. (2016). *Sociologie générale. Les concepts élémentales de la sociologie*. Volume 2: Capital. Seuil.
- Bourdieu, P. (2018). *Las estrategias de la reproducción social* (2da ed.). Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2019). *Curso de Sociología General*, 1. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.-C. (2001). *La reproducción*. Editorial Popular.
- Burawoy, M. (2018). The Poverty of Philosophy: Marx Meets Bourdieu. En T. Medvetz, & J. J. Sallaz (Eds.), *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199357192.001.0001>.
- Caballero, L. (2005). Érase un matrimonio de conveniencia (Temporada 3, Episodio 3) [Episodio de serie de televisión] En Caballero, L. (Director), *Aquí no hay quién viva*. Antena 3.
- Cohen, G. A. (2000). *Karl Marx's theory of History. A defense* (2da ed.). Oxford University Press.
- Coleman, J. S. (1988). Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology*, 94, S95-S120.
- Collins, R. (1989). *La sociedad credencialista*. Akal.
- Champagne, P. (2020). Capital. En G. Sapiro (Ed.), *Dictionnaire international Bourdieu* (pp. 104-107). CNRS Editions.
- Denord, F. (2020). Capital social. En G. Sapiro (Ed.), *Dictionnaire international Bourdieu* (pp. 112-114). CNRS Editions.
- Desan, M. H. (2013). Bourdieu, Marx, and Capital: A Critique of the Extension Model. *Sociological Theory*, 31(4), 318-342. <https://doi.org/10.1177/0735275113513265>
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo*. Akal.
- Durlauf, S. N. y Fachamps, M. (2005). Social capital. En P. Aghion, & S. N. Durlauf (Eds.), *Handbook of Economic Growth*. Elsevier. [https://doi.org/10.1016/S1574-0684\(05\)01026-9](https://doi.org/10.1016/S1574-0684(05)01026-9).
- Elster, J. (1985). Roemer versus Roemer. *Mientras tanto*, 22, 115-127.
<https://kmarx.wordpress.com/2010/12/11/roemer-versus-roemer/>
- Elster, J. (2020). *Una introducción a Karl Marx*. Siglo XXI.
- Fernández Fernández, J. M. (2013). Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu. *Papers*, 98(1), 33-60.
https://ddd.uab.cat/pub/papers/papers_a2013m1-3v98n1/papers_a2013m1-3v98n1p33.pdf
- Flachsland, C. (2003). *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*. Campo de ideas.
- Francisco, A. d. (1992). Explotación, clase y transición socialista: una década de marxismo analítico. *Política y Sociedad*, 11, 67-83.
- Gillies, V. y Edwards, R. (2006). A Qualitative Analysis of Parenting and Social Capital: Comparing the Work of Coleman and Bourdieu. *Qualitative Sociology Review*, 2(2), 42-60.
http://qualitativesociologyreview.org/ENG/Volume4/QSR_2_2.pdf#page=44
- Guerrero, D. (2008). *Un resumen completo de El capital de Marx*. Maixa Ediciones.
- Guerrero, D. (2011). The dependence of prices on labour-values. *Atlantic Review of Economics: Revista Atlántica de Economía*, 1(1), 1-33.
- Gutiérrez, A. (2003). «Con Marx y contra Marx»: el materialismo en Pierre Bourdieu. *Revista Complutense de Educación*, 14(2), 453-482.

- Gutiérrez, A. (2018). Clase, espacio social y estrategias. En P. Bourdieu (Ed.), *Las estrategias de la reproducción social* (2da ed., pp. 9-27). Siglo XXI.
- Heilbron, J. (2020). Capital culturel. En G. Sapiro (Ed.), *Dictionnaire international Bourdieu*. CNRS Editions.
- Herreros Vázquez, F. (2002). ¿Son las relaciones sociales una fuente de recursos? Una definición del capital social. *Papers*, 67, 129-148.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v67n0.1669>
- Işıkara, G. y Mokre, P. (2022). Price-Value Deviations and the Labour Theory of Value: Evidence from 42 Countries, 2000-2017. *Review of Political Economy*, 34(1), 165-180.
<https://doi.org/10.1080/09538259.2021.1904648>
- Karabarbounis, L. y Neiman, B. (2013). The Global Decline of the Labor Share. *International Political Economy: Globalization eJournal*.
- Kikuchi, M. y Coleman, C.-L. (2012). Explicating and Measuring Social Relationships in Social Capital Research. *Communication Theory*, 22(2), 187-203.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2012.01401.x>
- Klíman, A. (2020). *Reivindicando el capital de Marx*. El Viejo Topo.
- Lebaron, F. (2015). Lucha de clases. En É. Louis (Ed.), *Pierre Bourdieu: la insumisión como herencia* (pp. 51-56). Nueva Visión.
- Lebowitz, M. A. (1988). Is "Analytical Marxism" Marxism? *Science & Society*, 52(2), 191-214.
- Lin, N. y Erickson, B. (2008). *Social Capital: An International Research Program*. Oxford University Press.
- Lordon, F. (2015). La servidumbre voluntaria no existe. En É. Louis (Ed.), *Pierre Bourdieu: la insumisión como herencia* (pp. 51-56). Nueva Visión.
- Marqués, I. (2006). *La génesis de la teoría social de Pierre Bourdieu*. CIS.
- Martín Criado, E. (2008). El concepto de campo como herramienta metodológica. *REIS*, 123, 11-33.
- Martín Criado, E. (2012). El fraude el capital social. *Revista Española de Sociología*, 17, 109-117.
- Martínez García, J. S. (2003). El capital y la clase social: una crítica analítica. En J. Noya (Ed.), *Cultura, desigualdad y reflexividad. La sociología de Pierre Bourdieu* (pp. 87-112). La Catarata.
- Marx, K. (1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Grundrisse 1857-1858]* (2ª ed., Vol. 1). Siglo XXI.
- Marx, K. (1984). *El capital. Tomo I* (4ª ed.). Siglo XXI.
- Marx, K. (1985). *El capital. Libro I, capítulo 6 (inédito)*. Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. Grijalbo.
- Mazzucato, M. (2019). *El valor de las cosas* (Kindle ed.). Taurus / Penguin Random House.
- Moore, R. (2008). Capital. En M. Grenfell (Ed.), *Pierre Bourdieu. Key concepts*. Acumen.
- Neveu, E. (2018). Bourdieu's Capital(s): Sociologizing an Economic Concept. En T. Medvetz & J. J. Sallaz (Eds.), *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199357192.001.0001>.

- Paramio, L. (1992). *El materialismo histórico como programa de investigación* (4). CSIC. <http://digital.csic.es/bitstream/10261/2008/1/dt-9204.pdf>
- Pudal, B. (2020). Capital politique. En G. Sapiro (Ed.), *Dictionnaire international Bourdieu* (pp. 110-112). CNRS Editions.
- Ramas San Miguel, C. (2018). *Fetichismo y mistificación capitalistas*. Siglo XXI.
- Ramírez Plasencia, J. (2005). Tres visiones sobre capital social: Bourdieu, Coleman y Putnam. *Acta Republicana*, 4(4), 21-36. <http://www.tribunaeducacio.cat/wp-content/uploads/2016/02/3-visiones-CS1.pdf>
- Roemer, J. E. (Ed.). (1986). *Analytical marxism*. Cambridge University Press.
- Roemer, J. E. (1989). *Teoría general de la explotación y las clases*. Siglo XXI.
- Rogošić, S. y Baranović, B. (2016). Social Capital and Educational Achievements: Coleman vs. Bourdieu. *Center for Educational Policy Studies Journal*, 6(2), 81-99. <https://cepsj.si/index.php/cepsj/article/view/89/37>
- Rubin, I. I. (1974). *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Siglo XXI Argentina.
- Sandel, M. J. (2013). *Lo que el dinero no puede comprar*. Debate.
- Tarrit, F. (2006). Another Marxism: A delimitation of Analytical Marxism. En G. Meijer, W. J. M. Heijman, J. A. C. v. Ophem, & B. H. J. Verstegen (Eds.), *Heterodox views on economics and the economy of the global society* (pp. 81-91). Wageningen Academic Publishers.
- Tsoufidis, L. y Tsaliki, P. (2019). *Classical Political Economics and Modern Capitalism*. Springer.
- Vrousalis, N. (2018). Exploitation: A primer. *Philosophy Compass*, 13, e12486. <https://doi.org/10.1111/phc3.12486>
- Vrousalis, N. (2019). How exploiters dominate. *Review of Social Economy*, 1-28. <https://doi.org/10.1080/00346764.2019.1618483>
- Wright, E. O. (1981). The Value Controversy and Social Research. En I. Steedman (Ed.), *The Value Controversy* (pp. 36-74). Verso.
- Wright, E. O. (1994). *Clases*. Siglo XXI.
- Wright, E. O. (1997). *Count Classes*. Verso.
- Wright, E. O. (1998). *Clase, crisis y Estado*. Siglo XXI.
- Wright, E. O. (2015). *Understanding Class*. Verso.