

Adieu à Bourdieu? Asimetrías, límites y paradojas en la noción de *habitus*

Ignacio Farías

Centro de Investigación Social de Berlín, Alemania / farias@wzb.eu

Abstract: Pierre Bourdieu's work aims explicitly at overcoming the main dichotomies of social sciences, such as objectivism/subjectivism and individual/society. Nevertheless, the central concept that would enable this rupture, the *habitus*, undergoes certain asymmetries, which end up reproducing such dichotomies. This becomes evident in the difference between *hexis* and *illusio* and in the understanding of *hexis* as the structuring medium of *habitus*. As a consequence of this, the theory of *habitus* exhibit certain limits, such as the incapability to explain the historical change and the transition to modernity. Thus, Bourdieu's sociology demonstrates that attempts at 'solving' the paradoxes deriving from a two-valued logic can't but reproduce its dichotomies and antinomies. An alternative to this *cul-de-sac* can be found in both, social systems theory and actor-network theory, which make evident that social theory is not coterminous with the problem of the relationship between individual and society or between agency and structure.

Key words: Bourdieu, habitus, hexis, asymmetries, paradoxes.

Resumen: La obra de Pierre Bourdieu tiene como pretensión explícita superar las principales dicotomías de las ciencias sociales: objetivismo/subjectivismo e individuo/sociedad. Sin embargo, el concepto central que permitiría ese quiebre, el *habitus*, padece de ciertas asimetrías, que en último término reproducen tales dicotomías. Esto se observa en la diferencia entre *hexis* e *illusio* y en la comprensión de la *hexis* como medio estructurante del *habitus*. Como resultado de lo anterior, la teoría del *habitus* choca con ciertos límites, tales como la incapacidad de explicar el cambio histórico y el tránsito a la modernidad. De esta forma, la sociología bourdieuana demuestra que la búsqueda de 'soluciones' a las paradojas derivadas de una lógica bivalente no hace sino reproducir sus dicotomías y antinomias. Una alternativa a este *cul-de-sac* la ofrecen tanto la teoría de sistemas sociales como la teoría del actor-red, a la luz de las cuales queda en evidencia que la teoría social no se puede acabar en el problema de la relación entre individuo y sociedad o entre acción y estructura.

Palabras clave: Bourdieu, habitus, hexis, asimetrías, paradojas.

Protosociología de Pierre Bourdieu

La propuesta teórica que Pierre Bourdieu realiza en sus obras se encuentra en lo fundamental orientada sobre la pregunta ¿qué es y cómo es posible lo social? Sociológicamente esta pregunta es clave, pues hace referencia al problema de la constitución de lo social, esto es, a las condiciones que hacen posible la emergencia de la sociedad. La respuesta a esta cuestión implica inevitablemente referir a lo que constituiría la unidad última o la unidad primera —depende cómo se mire— de lo social: ¿acción, comunicación, estructuras cognitivas, hecho social, intersubjetividad, etcétera?

Basta revisar la historia de nuestra disciplina —desde Marx, Weber o Durkheim hasta Bourdieu, Habermas o Luhmann— para encontrar una larga lista de soluciones alternativas a esta pregunta. De hecho, en prácticamente todo análisis sociológico es posible deducir una posición al respecto, aun cuando sus autores no traten esta problemática de forma explícita. Tal posición se define casi invariablemente por referencia a la relación entre individuo y sociedad: ¿integración, interpenetración, socialización, dominación, etc.? En ese sentido, y como se argumentará más adelante, no sólo se trata de una cuestión relevante para discusiones protosociológicas, sino también para la investigación social en general.

Las soluciones propuestas por la sociología para comprender la relación entre individuo y sociedad han sido descritas por Bourdieu como oscilando entre *objetivismo* y *subjetivismo*; oscilación que habría caracterizado a las ciencias sociales desde sus orígenes. A juicio de Bourdieu, las ciencias sociales se han visto constantemente en la disyuntiva de atribuir prioridad bien a lógicas estructural, atemporales, sincrónicamente aprehendidas, codificadas formalmente etc., y a partir de las cuales lo social emerge como horizonte infinito de variaciones posibles, o bien a una experiencia histórica, diacrónicamente elaborada, basada en la familiaridad del entorno etc., y a partir de la cual lo social emerge como un proceso de acción intencional e interpretación recursiva. Esta oposición entre objetivismo y subjetivismo llevaría además de la mano una segunda oposición referida a la forma como los hombres y mujeres de ciencias sociales se enfrentan a su objeto de estudio. Por una parte, Bourdieu observa la tendencia hacia un *intelectualismo*, esto es, una aproximación distanciada del punto de vista, experiencia y saber “práctico”; y por otra, un cierto *voluntarismo*, esto es, una aproximación valóricamente orientada que pasa por alto la cuestión de las condiciones de posibilidad de la experiencia subjetiva.

El *leit motiv* de los desarrollos teóricos de Bourdieu es, precisamente, trascender tales oposiciones y reduccionismos. Su propuesta teórica llamada “ciencia general de las prácticas” debe entonces interpretarse y evaluarse a la luz de este desafío. Tal ciencia se funda en un modelo epistemológico de reflexión que opera en dos etapas o momentos. En una primera etapa de investigación sería necesario descartar aproximaciones subjetivistas —como las del voluntarismo sartriano, las del interaccionismo simbólico o las teorías del actor racional— para observar científicamente las regularidades estadísticas, esto es, las *estructuras* en las que se enmarca la práctica social. En una segunda etapa de investigación sería necesario dar el giro opuesto: quebrar con el objetivismo subrayando el carácter tanto generativo como situado de las *prácticas*. En este segundo momento, observa Bourdieu, las prácticas de los agentes deben ser analizadas como orientadas hacia la maximización del beneficio material o simbólico, es decir, como estrategias. Esto no implicaría, sin embargo, asumir un modelo de acción racional, sino simplemente asumir que las prácticas están pautadas hacia el interés de forma tácita y prerreflexiva. En *Le sens Pratique* Bourdieu señala al respecto: “La lógica práctica, que tiene por principio un sistema de esquemas generadores y organizadores objetivamente coherentes [i. e. *habitus*], no tiene ni el ‘rigor’ ni la ‘constancia’ que caracterizan la lógica lógica, capaz de ‘deducir’ la acción racional de principios explícitos [...] Es por esto que ella se revela en una suerte de ‘unidad de estilo’” (1994: 174, traducción IF). Para dar cuenta de esa “unidad de estilo”, la sociología quedaría así doblemente orientada: por una parte, hacia la forma de las estrategias de los agentes, y por otra, hacia la forma de las estructuras sociales que enmarcan esas prácticas.

Las teorías desarrolladas por Pierre Bourdieu a lo largo de su obra, teoría del poder simbólico, teoría de las clases sociales, teoría de los campos, etc., tienen como característica común que intentan relacionar estos dos aspectos —estructuras y estrategias—, pero con la mirada siempre puesta en cómo la sociedad se reproduce a sí misma. De hecho, aun cuando la noción de estrategias sugiere una cierta libertad de invención e indeterminación del juego social en torno a cuestiones como el matrimonio, la sucesión, la inversión económica, el estatus, etc., ellas responden a una lógica práctica basada en principios implícitos, reglas explícitas y combinaciones entre principios y reglas. De esta forma, a pesar de su flexibilidad aparente, las estrategias se orientan a la reproducción de un “lugar propio” (de Certeau 1984), sea éste concebido como tierra y riquezas, o como cuerpo y herederos. Así, tal como reconoce el propio Bourdieu, el término estrategia no debe entenderse en su sentido estricto, pues no implica una elección entre múltiples alternativas ni,

por lo tanto, una intención o cálculo estratégico. Las estrategias se basan más bien en un mundo asumido como repetición del pasado:

El que cada una de las acciones [...] que constituyen estrategias objetivas pueda aparecer como determinada por una anticipación del futuro y, en particular, de sus propias consecuencias (que es lo que justifica el uso del concepto de estrategia), es porque las prácticas, que [...] están gobernadas por las condiciones pasadas de producción de su principio generativo, están en principio adaptadas a las condiciones objetivas (Bourdieu 1990: 62, traducción IF).

La reproducción, aún para el caso de las estrategias, es entonces lo que define el objeto de estudio de la sociología. Tal como señala Bourdieu en “Cultural reproduction and social reproduction”, la sociología consistiría en una “ciencia de la reproducción de las estructuras”, dedicada al “estudio de las leyes a través de las cuales las estructuras tienden a reproducirse a sí mismas por medio de la producción de agentes investidos con aquel sistema de disposiciones capaz de generar prácticas adaptadas a estas estructuras y así contribuir a su reproducción” (citado por Swartz, 1997: 7, traducción IF).

El concepto de *habitus*, objeto de estudio de este artículo, puede ser recién ahora introducido, pues su función en la teoría de Bourdieu es precisamente describir esta “coincidencia de las estructuras objetivas y de las estructuras incorporadas” (Bourdieu, 1994: 44, traducción IF). En ese sentido, su función sería precisamente definir un punto intermedio para las oposiciones hasta aquí analizadas: esto es, entre subjetivismo y objetivismo, entre individuo y sociedad, o dicho con sus propios términos, entre estrategias y estructuras. Bourdieu define el concepto de *habitus* de la siguiente manera: “[...] sistemas de disposiciones duraderas y traspasables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto que principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptados a sí mismos sin suponer la orientación conciente a un fin [...]” (1994: 88, traducción IF). Así, aun cuando la sociología de Bourdieu se orienta empíricamente a la observación y descripción de estrategias, su propuesta analítica gira en torno a la noción de *habitus*, pues ésta permite vincular estrategias con estructuras. Tal como observa de Certeau, “este círculo avanza desde un modelo construido (las estructuras) a una realidad asumida (el *habitus*), y desde la última a una interpretación de los hechos observados (estrategias y coyunturas)” (1984: 59, traducción IF).

En *The genesis of concepts of habitus and field* (1985), Bourdieu explica que la lectura de Erwin Panofsky —quien redescubre el concepto de *habitus* y lo introduce para explicar el efecto del pensamiento escolástico sobre la arquitectura— le habría otorgado la clave para elaborar una teoría socioló-

gica contemporánea capaz de situarse más allá de las grandes dicotomías y antinomias; una teoría capaz de remarcar las capacidades creativas e inventivas de los actores sociales, sin apelar para ello a un espíritu universal ni a una gramática generativa. En ese sentido, la noción de *habitus* le habría permitido distanciarse del paradigma estructuralista sin caer en una filosofía del sujeto o de la conciencia. Bourdieu confiesa: “Buscaba reaccionar ante el estructuralista y su extraña filosofía de la acción [...] buscaba poner por delante las capacidades creativas, activas e inventivas del *habitus* y del actor” (1985: 13, traducción IF).

En definitiva, *habitus* es el concepto clave utilizado por Bourdieu para hacerse cargo de la pregunta ¿qué es y cómo es posible lo social? A través de él, Bourdieu elabora una compleja teoría sobre la forma en que individuo y sociedad se interrelacionan; una teoría sobre las prácticas sociales que alega ser capaz de trascender tanto las limitaciones del objetivismo como las del subjetivismo. Profundizar en las definiciones y descripciones que da Bourdieu sobre este “punto medio” es de vital importancia para primero comprender y luego evaluar su propuesta teórica.

Asimetrías: la prioridad del cuerpo

En *Meditaciones pascalianas*, obra tardía que busca establecer las bases filosóficas y ontológicas de la sociología de las prácticas, Bourdieu busca en la obra de Pascal un nuevo punto de partida para comprender la relación entre individuo y sociedad. De la obra *Pensamientos*, Bourdieu cita la siguiente fórmula: “[...] por el espacio, el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo” (1999: 173). Pascal asocia esta doble relación entre individuo y sociedad a dos *medium* de inclusión distintos: el espacio y el pensamiento. Esta es una distinción central que Bourdieu retoma y reformula ligeramente al señalar que la relación entre individuo y sociedad tiene lugar a través del cuerpo y de la *illusio*:

Lo que está comprendido en el mundo es un cuerpo para el cual hay un mundo, que está incluido en el mundo, pero de acuerdo con un modo de inclusión irreductible a la mera inclusión material y espacial. La *illusio* es una manera de *estar en* el mundo, de estar ocupado por el mundo, que hace que el agente pueda estar afectado por una cosa alejada, o incluso ausente, pero que forma parte del juego en el que está implicado (1999: 179).

La *illusio* refiere entonces a la “comprensión práctica” del mundo, al “sentido práctico”, al hecho de que el mundo aparezca inmediatamente dotado de

sentido. Tal comprensión práctica es caracterizada por Bourdieu como una forma de “adhesión [al mundo social] indiscutida, prerreflexiva, naive, nativa” (1994: 113, traducción IF), que vuelve innecesario un “acto intencional de desciframiento”. Es importante precisar que la *illusio* no es el fundamento de un *Dasein* existencial. El mundo al que refiere Bourdieu es un mundo social, constituido históricamente en una serie de campos. La *illusio* designa una comprensión práctica de este mundo ya constituido, ya diferenciado. La construcción histórica del campo no es, sin embargo, objeto de la *illusio*. Ésta no se orienta a la historia, sino al presente. Posibilita un estar en un campo social mediante la aceptación irreflexiva y adhesión inmediata a su *doxa* particular. En ese sentido, la *illusio* es condición de posibilidad para el juego que tiene lugar en los campos, precisamente porque es anterior al interés y a las estrategias que se despliegan al interior de los campos: “La *illusio* no pertenece al orden de los principios explícitos [...] Todos los que están implicados en el campo, partidarios de la ortodoxia o la heterodoxia, comparten la adhesión tácita a la misma *doxa* que posibilita su competencia y asigna a ésta su límite” (1999: 136).

Si bien en estos pasajes, así como en buena parte de las obras de Bourdieu, no se problematiza la inclusión del individuo a través del cuerpo, ésta es clave, pues, como veremos, constituye el fundamento de la incorporación de las estructuras sociales como estructuras de disposición generadoras de unas prácticas. Contra el prejuicio platónico, Bourdieu comprende el *cuerpo* no como un obstáculo para el conocimiento, sino como aquel que permite la inclusión material del individuo en la sociedad. Y esto constituiría una propiedad biológica del cuerpo a la apertura al mundo, esto es, la susceptibilidad del cuerpo a los condicionamientos derivados de su exposición a las regularidades materiales y culturales del mundo.¹ En *Le sens Pratique*, Bourdieu introduce un concepto clave para dar cuenta de esta inclusión material, el de *hexis*. Distinta de esquemas de percepción, que se interponen entre individuo y sociedad, la *hexis* implica un trabajo directo sobre el cuerpo, basado en esquemas posturales que son solidarios de significaciones y valores sociales.

Ahora bien, la doble relación entre individuo y sociedad, que Bourdieu destaca de la mano de Pascal y resume en el concepto de *habitus*, se basa en una solidaridad entre cuerpo y creencias. El sistema de disposiciones llamado *habitus* se funda, entonces, en dos elementos centrales: la *hexis* y la *illusio* (véase figura 1 al final de este documento).

1 Tal perspectiva encontraría serias resistencias si fuese enfrentada a investigaciones sobre el modo de conocer de los sistemas vivos (Maturana y Varela, 1990), o frente a investigaciones sobre biología evolutiva y sicología cognitiva (Fiske, 1992).

Si bien en la sociología de Bourdieu no encontramos ni adiciones ni interacciones, sino procesos relacionales que operan en el tiempo, la figura 1 permite visualizar la inclusión material del individuo vía cuerpo y la comprensión práctica, vía esquemas mentales que funda el *habitus*. Ahora bien, por medio de esta doble referencia, el concepto de *habitus* reintroduce subrepticamente, sin notarlo ni quererlo, las oposiciones y antinomias que el mismo Bourdieu critica y se propone superar. Se plantea entonces la pregunta si acaso esta solidaridad entre cuerpos y creencias, estos “ajustes”, “coincidencias”, “magia”, de las que habla Bourdieu, responden al “encuentro de dos historias”, o acaso ese encuentro responde a una asimetría en la relación entre cuerpo y creencias, *hexis e illusio*.

En los orígenes filosóficos de la noción de *habitus* pueden encontrarse los fundamentos de la asimetría y prioridad de la *hexis* sobre la *illusio*. Elaborado por Santo Tomás y la filosofía escolástica, el concepto de *habitus* surge como una traducción directa del griego *hexis*. Por ello, cuando François Héran (1987) analiza la propuesta de Bourdieu, se detiene primero a revisar minuciosamente la doble posición que la noción de *hexis* ocupa en el pensamiento de Aristóteles. Por una parte, la *hexis* —de la misma manera que la sustancia o la calidad— constituye una de las diez categorías aristotélicas a partir de las cuales se elaboran las proposiciones de tipo declarativo. El tipo de afirmación definida a partir de la categoría *hexis* se distinguiría de las otras por referir lo predicado al sujeto de una forma ni activa ni pasiva. En este caso, la predicación liga el verbo al sujeto de una forma “seudotransitiva” (“él está calzado”), relacionando así un estado actual a una acción pasada. Por otra parte, señala Héran, la noción de *hexis* constituye para Aristóteles una de las tres modalidades del comportamiento humano, mediando entre potencia y acto. La *hexis* constituye en este sentido aquella operación capaz de transformar la potencia, la aptitud individual, en “una posesión individual susceptible de crecer o degradarse” (Héran, 1987: 399, traducción IF).

Ambos usos del concepto de *hexis* en la obra de Aristóteles resultan perfectamente complementarios si se toma en consideración el hecho de que la lógica aristotélica es ante todo una lógica material, es decir, referida al ser. Esto nos indica dos cosas. Primero, la *hexis* como categoría refiere a la *hexis* como movimiento y, en ese sentido, en los dos usos que le da Aristóteles remite al cuerpo. Decir *hexis* corporal resulta entonces redundante. No puede referir ni a un esquema cognitivo ni lingüístico, pues el papel que juega el lenguaje en el pensamiento aristotélico tiene como función primordial la adecuación a lo real, al ser y al no ser. Esto lleva al segundo punto. En cuanto refieren al ser, las proposiciones categóricas son verdaderas toda vez que establecen re-

laciones de pertenencia reales entre un predicado y lo denotado por el sujeto. Tal como señala Héran, en el caso de la predicación de la *hexis*, el predicado no es referido al sujeto ni de una forma activa ni pasiva, sino por referencia a una acción pasada. Por lo mismo, el ser que es declarado en este tipo de predicaciones no es directamente accesible a la observación. Esto significa que el *habitus*, entendido como *hexis*, “por definición, no puede ser aprehendido más que a través de sus actualizaciones [...] La investigación sociológica [...] del acto, es decir, de las prácticas semejantes que pueden ser registradas por la objetivación estadística, histórica o etnográfica [...] no puede comenzar por la descripción del *habitus*” (Héran, 1987: 401, traducción IF).

Héran apunta con precisión a uno de los puntos ciegos de la teoría del *habitus*, pues el papel central que juega el cuerpo no es descrito ni histórica ni etnográficamente. En *La Distinción*, por ejemplo, donde diferentes *habitus* son con tanta sutileza clasificados y diferenciados, en ningún momento se analiza el proceso de formación de éstos. El cuerpo es tratado en esta investigación como un elemento más respecto al cual se diferencian las prácticas engendradas por distintos *habitus*, y no como el medio que permite la incorporación de éstos (Bourdieu, 2000a: 188-190). Así, la investigación sociológica empírica desarrollada por Bourdieu se orienta a la observación del *habitus* como *opus operatum*, pasando por alto las formas de su incorporación y transformación. Por ello, es posible leer la obra de Bourdieu sin salir del círculo de mutua determinación entre *habitus* y prácticas, y sin preguntarse por las formas de producción social de distintos *habitus*.

Un claro ejemplo de esto es la definición de clase social: “conjunto de agentes que se encuentran situados en unas condiciones de clase homogéneas que imponen unos condicionamientos homogéneos y producen unos sistemas de disposiciones homogéneas, apropiadas para engendrar unas prácticas semejantes, y que poseen un conjunto de propiedades comunes” (Bourdieu, 2000a: 100). El punto ciego de esta definición es precisamente la cuestión de la incorporación de unos determinados *habitus*. Tal como señala Héran (1987), debe tenerse presente que quizá la principal problemática que enfrenta el concepto de *habitus* radica en que —por definición— no es observable empíricamente. Bourdieu refiere vagamente a unas condiciones de clase que imponen unos condicionamientos, pero cómo, dónde y cuándo tiene lugar esa incorporación son las preguntas no formuladas que hacen posible *La Distinción*.

El cuerpo juega entonces un papel central en la noción de *habitus*. A juicio de Bourdieu, la comprensión práctica que los individuos tienen del mundo social, aquello que en *Le sens Pratique* es denominado “creencia”, y

luego *illusio*, tiene como condición de posibilidad la capacidad natural del cuerpo de adquirir capacidades no naturales, esto es, de incorporar las estructuras a las que está expuesto. Al respecto, Bourdieu señala explícitamente que esa inclusión “comprehensiva” de la sociedad por el individuo solo es posible “porque el cuerpo [...] ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades” (1999: 180). Y en ese sentido, añade “la creencia práctica no es un estado del alma [...], sino, si se permite la expresión, un estado de cuerpo” (1994: 115).

A fin de clarificar la mirada de Bourdieu sobre la relación entre cuerpo y sociedad, ella puede ser comparada con otras propuestas también de origen francés. La obra de Michel Foucault ofrece un buen contrapunto para precisar los matices con los cuales se elabora la teoría del *habitus*. Especialmente en la obra tardía de Foucault,² los cuerpos de los individuos juegan un papel central pues son el *medium* a través del cual saber, poder y subjetividad se constituyen mutuamente. La relación entre saber, poder y subjetividad, advierte Foucault, posibilita la dominación. Ésta, sin embargo, no se funda en la constitución de una conciencia invertida de la realidad, como en la concepción marxista de la ideología, sino por medio de una acción sobre el cuerpo: “Este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo esto no ser violento” (Foucault, 1997: 33). Como es bien sabido, Foucault comprende la idea de poder no como la capacidad de reprimir o prohibir, sino como una relación de fuerza. Esto significa pensar en el poder como una red que actúa a lo largo de toda la sociedad, formando conocimiento, produciendo discursos, vigilando y castigando, introyectando placer, etc. Foucault caracteriza la forma en que este poder opera como una microfísica, pues se trataría de una forma racionalizada de aplicación del poder sobre los cuerpos de los individuos: “las relaciones de poder operan sobre él [el cuerpo]: lo cer-

2 Investigaciones como *Las palabras y las cosas* (1968) o *La arqueología del saber* buscan comprender los regímenes de representación moderna desde una perspectiva genealógica, poniendo en evidencia la íntima relación existente entre verdad, poder y subjetividad. Tales regímenes de representaciones serían constitutivos de lo social, en la medida que crean la realidad de las entidades que nombran, definen los marcos en los que se encuadran las prácticas de los agentes y constituyen discursivamente a los sujetos. Hasta aquí su obra puede ser caracterizada, sin demasiados titubeos, como de carácter posestructuralista. Lo que dificulta tal clasificación es, sin embargo, la introducción, especialmente a partir de *Vigilar y castigar*, de una dimensión estrictamente material de lo social, a saber, la de los cuerpos de individuos y poblaciones.

can, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos [...] el cuerpo está imbuido de relaciones de poder y de dominación y prendido en un sistema de sujeción” (1997: 32-33).

Al igual que Bourdieu, Foucault se basa en una visión del cuerpo como un medio en el cual se inscribe lo social. El cuerpo sería una suerte de campo material inevitablemente expuesto al mundo social, y al que, de hecho, le resulta completamente imposible sustraerse o distanciarse de la sociedad. Esta similitud central entre ambas perspectivas valida y hace más interesante la comparación entre ambos autores. De hecho, más allá de esta similitud, pueden establecerse claros contrapuntos en torno a las dos cuestiones centrales que se han venido mencionando a lo largo de esta segunda parte.

El primer contrapunto queda expresado en la oposición resultado/proceso. A juicio de Foucault, el vínculo entre individuo, población y sociedad está cruzado por relaciones de poder y su aplicación sobre los cuerpos. Las formaciones históricas soberanas, disciplinarias y gubernamentales que Foucault estudia difieren en la forma como saberes y técnicas que atraviesan y producen los cuerpos, pero en todas ellas el cuerpo constituye el espacio o medio material fundamental donde se aplica el poder. Y, lo que es más importante, esta intervención material sobre los cuerpos es continua y ubicua. Por ello Foucault reclama para la arqueología del saber, primero, y para la genealogía del poder/saber, después, un cierto positivismo metodológico. Sus investigaciones no buscan dar cuenta de aquello que está detrás de la verdad y el poder, sino de estudiar las interrelaciones entre saberes, técnicas y cuerpos en su actualidad positiva. En la teoría del *habitus*, por el contrario, las estructuras clasificatorias que permiten la comprensión práctica del mundo son “incorporadas” en un momento anterior al de la observación sociológica. Los cuerpos no se encuentran en una relación constante de sometimiento, fuerza y poder, sino que han ya asimilado los esquemas prácticos correspondientes a una determinada posición social. Esa incorporación se sitúa en un momento previo y distinto al de las prácticas, las que aparecen en este marco teórico como consecuencias de esa incorporación. Volvemos entonces a la cuestión ya antes señalada. El *habitus* de los agentes es considerado aquí como un dato, como *opus operatum*, algo ya estructurado y definido. En ese sentido, mientras la dominación se explica en Bourdieu como un encuentro “armónico” entre las prácticas individuales y las estructuras sociales, ésta constituye para Foucault una relación de fuerza momento a momento aplicada a los cuerpos. Así, mientras para Bourdieu la dominación es un resultado, para Foucault es un proceso.

Un ejemplo de lo anterior es la noción de violencia simbólica. La lectura directa de Bourdieu deja poco espacio a la interpretación y demuestra que la incorporación material del *habitus* no es sólo temporalmente anterior, sino que fundamenta relaciones de dominación, cuya naturaleza es “sólo” simbólica, en el sentido de que su eficacia está ya inscrita en la *hexis*:

La fuerza simbólica, como la de un discurso performativo y, en particular, una orden, es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y de un modo que parece mágico, al margen de cualquier coerción física; pero la magia sólo funciona si se apoya en disposiciones previamente constituidas [...] Fruto de la incorporación de una estructura social, en forma de una disposición casi natural, a menudo con todas las apariencias de lo innato, el habitus es la *vis insita*, la energía potencial, la fuerza durmiente y el lugar de donde la violencia simbólica [...] deriva su misterio y eficacia (Bourdieu, 1999: 223).

El segundo contrapunto, ya anticipado, se sitúa en el tipo de investigación social que tales perspectivas permiten. El programa epistemológico foucaultiano está basado en la técnica genealógica. La genealogía no busca la salida del círculo hermenéutico, su intento refiere a develar las estrategias de poder que, para ponerlo en estos términos, articulan el devenir histórico de las interpretaciones. La genealogía es posible en la medida que las huellas del “conflicto hermenéutico” pueden ser reconstituidas, precisamente en cuanto quedan grabadas en los cuerpos. Foucault afirma en este sentido: “Sobre el cuerpo se encuentra el estigma de los sucesos pasados [...] La genealogía [...] debe mostrar el cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo” (citado por Hopenhayn, 1997: 35). Bourdieu, por su parte, piensa en la sociología como una forma de socioanálisis, y sitúa este concepto en continuidad con el de psicoanálisis. En *La Distinción*, por ejemplo, señala que “existen pocos casos en los que la sociología se parezca tanto a un psicoanálisis social como aquél en que se enfrenta a un objeto como el gusto” (2000a: 9). En sus *Meditaciones pascalianas* (1999) añade que el proceso de formación del *habitus* ocurre en un momento similar al descrito por Freud, cuando refiere al paso de una organización narcisista de la libido a otro estado de orientación hacia el mundo y los otros. Así, la formación del *habitus* constituiría un proceso de transformación que tiene lugar en el seno de la familia y que se encontraría basado en la búsqueda de reconocimiento. Se trataría de la instauración en el individuo de una serie de disposiciones muy generales, no asociadas a ningún campo específico, pero que permitirían su socialización.

Continuando este diálogo con el psicoanálisis, Bourdieu distingue entre la formación de la identidad sexual y social del niño. Mientras su identidad sexual se encontraría basada en la relación con el padre y la madre, su identi-

dad social se asociaría a la división sexual del trabajo. La imagen del mundo social se forma entonces en directa continuidad con el espacio doméstico y la oposición que en él se estructura entre masculinidad y feminidad. La relevancia de esta oposición sería tremendamente significativa, pues sería “el principio de división fundamental del mundo social y del mundo simbólico” (1994: 133, traducción IF). La comprensión práctica del mundo (la *illusio*) se origina así a partir del espacio familiar en un proceso que Bourdieu describe como “socialización de lo sexual y sexualización de lo social” (1999: 219).

La reflexión que el socioanálisis ofrece sobre el origen de una determinada configuración disposicional se basa en al análisis teórico de unas determinadas configuraciones simbólicas. Si bien es cierto que tales análisis permiten iluminar configuraciones que en muchas ocasiones resultan inalcanzables para la “empiría sociológica”, de ellos no se deduce tan fácilmente la definición de clases de individuos en virtud de un *habitus* común. Así, en términos estrictamente formales, el socioanálisis no se distancia significativamente de la astrología. Mientras esta última define una disposición vital y una trayectoria biográfica basándose en el ordenamiento planetario del sistema solar en el momento del nacimiento biológico del individuo, el socioanálisis define las disposiciones socioculturales de un individuo a partir del ordenamiento de las estructuras sociales en el momento de su nacimiento social. Volviendo al contrapunto anterior, es posible señalar que el problema de la inobservabilidad del cuerpo es propio de la teoría de Bourdieu, pues en ella el *habitus* es observado como un resultado. En la medida que Foucault enfatiza en la idea de proceso —sometimiento constante del cuerpo— su teoría se salva de esta problemática, permitiéndole incluso tomar la historia del cuerpo como principal testigo de la historia social.

En definitiva, la doble referencia del *habitus* al cuerpo (*hexis*) y a los esquemas mentales (*illusio*) reintroduce en el concepto la oposición entre objetivismo y subjetivismo que busca superar. Una vez reintroducida esa diferencia, la teoría de Bourdieu se ve enfrentada a la misma problemática original: indicar un lado de la diferencia. La asimetría así establecida entre ambos polos se resuelve aquí a favor del cuerpo, pues éste constituiría el medio a través del cual el *habitus* se constituye. En ese sentido, el concepto de *habitus* no sólo reproduce la oposición entre estructuras sociales y prácticas individuales, sino que además le atribuye prioridad a las primeras sobre las segundas; pues las prácticas sociales resultarían variaciones dentro de las posibilidades estructurales del *habitus*, y porque la apertura corporal del individuo a la sociedad implica una inapelable incorporación de las estructuras sociales respecto a las cuales no hay acción simbólica o crítica que pueda revertirlas.

Ahora bien, que se observe una relación asimétrica entre *hexis* e *illusio* no implica que la teoría desarrollada por Bourdieu falle en su intento de superar la oposición entre individuo y sociedad, por suponer una anterioridad lógica y ontológica del individuo. Falla precisamente por lo contrario, por priorizar la sociedad al individuo, la estructura a la acción. El mismo Bourdieu en *Genesis and structure of the religious field* señala que “si uno toma en serio las hipótesis durkheimianas del origen social de los esquemas de pensamiento, percepción, apreciación y acción, y el hecho irrevocable de las divisiones de clase, necesariamente se llega a la hipótesis de que existe una correspondencia entre las estructuras sociales (estrictamente hablando estructuras de poder) y las estructuras mentales” (citado por Swartz, 1997: 48, traducción IF). Bourdieu, por lo que hemos visto, se toma en serio tal hipótesis y la complementa atribuyéndole al cuerpo el rol de garante de la prioridad lógica y ontológica de las estructuras sociales sobre las prácticas.

Límites: creatividad y evolución

Un *habitus* que se incorpora en un momento por definición anterior dificulta la elaboración de una teoría que permita explicar la creatividad de las prácticas individuales y, por extensión, el cambio social y la evolución histórica. De hecho, la asimétrica prioridad atribuida a la incorporación de estructuras lleva al propio Bourdieu a afirmar que las creencias corporales, las pulsiones y pasiones del cuerpo no pueden ser significativamente alteradas por la acción simbólica, sino únicamente por la transformación de las condiciones materiales de determinación del cuerpo (1999: 237). En ese sentido, la creencia práctica, la *illusio*, es reducida al cuerpo, lo que se manifestaría tanto en la génesis como en la historia del *habitus*. En ese sentido, cuando Bourdieu señala “[...] hay que plantear que los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos a través de la experiencia acumulada” (1999: 183), esa “experiencia acumulada” de la que habla, involucra sólo la historia de fuerzas materiales —y no simbólicas!— que operan sobre el cuerpo. Se trata, en ese sentido, de una historia de interiorización de estructuras sociales, no de una historia en la que sean posibles nuevas experiencias o respuestas “no adaptadas” al mundo.

Al respecto Bourdieu señala que “las disposiciones están sometidas a una especie de revisión permanente, pero que nunca es radical, porque se lleva a cabo a partir de las premisas instituidas en el estado anterior” (1999: 211). En ese sentido, en cuanto sistema de disposiciones hacia la práctica, el *ha-*

bitus se caracterizaría por estar determinado estructuralmente. Siguiendo la definición de determinación estructural de Humberto Maturana y Francisco Varela (1990), se puede decir entonces que en la estructura del *habitus* estaría definido todo lo que puede pasar con el individuo, esto es, todas las prácticas posibles. El entorno —los campos, el medio social— sólo gatillaría cambios prefigurados como posibilidades en la estructura. ¿Qué queda entonces, se debe preguntar, de las capacidades creativas de los individuos imbuidos de *habitus*?

El panorama ofrecido por Bourdieu no es muy alentador. El análisis que el propio Bourdieu hace de la obra de Panofsky, el famoso *Postface* de 1967, ratifica lo anterior, aun cuando Bourdieu (1985) refiera a este artículo como el momento que le habría permitido quebrar definitivamente con el estructuralismo para poner el acento en las capacidades inventivas de los agentes. De hecho, la lectura detallada de este artículo provoca una muy distinta impresión. Allí, Bourdieu insiste en la idea de que los agentes sociales estarían dotados “de esquemas inconscientes (o profundamente enterrados) que constituyen su cultura o mejor su *habitus*” (1967: 148, traducción IF). Y define cultura como:

Un conjunto de esquemas fundamentales, *previamente asimilados*, a partir de los cuales se engendran, según un arte de invención análogo a aquel de la escritura musical, una infinidad de esquemas particulares [...] Este *habitus* podría ser definido [...] como sistema de esquemas interiorizados que permite engendrar todos los pensamientos, las percepciones y las acciones características de una cultura (1967: 152, traducción IF).

Parece necesario preguntar entonces cómo, cuándo y dónde tendría lugar esa “previa asimilación” de los esquemas fundamentales de una cultura. Según el análisis aquí presentado, el cuerpo operaría como el medio de esa incorporación (cómo), el espacio doméstico como el lugar de esa incorporación (dónde) y la infancia como el momento de esta incorporación (cuándo). Se trata nuevamente de la observación del *habitus* como *opus operatum* determinado estructuralmente. Con ello, se plantea el problema de la creatividad de las prácticas sociales, esto es, de las capacidades inventivas de los agentes. La metáfora de la escritura musical no resulta del todo afortunada, pues de la misma manera que la creatividad musical no cambia las reglas de la escritura musical, la teoría del *habitus* no contempla la posibilidad de una acción creativa capaz de cambiar las propias estructuras del *habitus*. Precisamente lo valorado por Bourdieu en el trabajo de Panofsky es que haya encontrado “bajo el *habitus* escolástico el principio [...] de una evolución en apariencia errática y en realidad obstinadamente coherente” (1967: 159, traducción IF).

En las últimas páginas del *Postface*, Bourdieu señala que el *habitus* particular del creador sería el principal factor que explicaría el cambio histórico. El *habitus* del creador constituiría una nueva y singular síntesis de su sociedad y época: “De hecho, para tomar razón de esta creación de esquemas creadores, se debe tratar el *habitus* singular del creador como tal, es decir, como principio de unificación y de explicación de este conjunto de conductas, en apariencia dispares, que forman una única existencia” (1967: 164, traducción IF). En ese sentido, el *habitus* del “creador” estaría definido en una relación de continuidad y cambio con las estructuras sociales del presente. Según Bourdieu, esto impone nuevas exigencias para la investigación sociológica, la que debería hacerse cargo de este principio individual del cambio social. Una aproximación sistemática al trabajo biográfico sería necesaria para dar cuenta de las configuraciones singulares del *habitus* del creador. Investigar *habitus*, insiste Bourdieu, permite deslizarse por un terreno intermedio entre individuo y colectividad, de manera tal que la explicación del cambio social no recaiga ni en explicaciones objetivistas ni subjetivistas.

Sin negar la importancia que la investigación biográfica pueda tener para la sociología, es preciso cuestionar la plausibilidad de explicaciones sobre los cambios estructurales y semánticos de la sociedad basados en investigaciones casuísticas enfocadas en los *habitus* singulares de ciertos individuos creadores. Si bien Bourdieu señala la importancia de considerar “otras fuerzas formativas de hábitos”, éstas no son especificadas. Las fuerzas que Bourdieu menciona en este artículo para explicar el surgimiento de la arquitectura gótica no resultan tampoco demasiado inspiradoras: “[...] así, por ejemplo, parece indiscutible que con el movimiento de urbanización [...] la necesidad de iglesias más grandes no habría podido más que reforzarse” (1967: 166, traducción IF).

La pregunta por el devenir histórico de la sociedad debe distinguirse con claridad de la cuestión de la reproducción de la sociedad. El concepto de *habitus* y el socioanálisis tienen como principal función explicar cómo es posible la reproducción intergeneracional de un sistema social jerarquizado por estratos sin resistencia ni reconocimiento del mismo por sus miembros. En ese sentido, no sorprende que una teoría estructurada en torno a esta idea enfrente problemas a la hora de explicar la cuestión del cambio histórico de las formas sociales. La prueba más evidente de esta cuestión es la inexistencia en la obra de Bourdieu de un tratamiento sistemático del proceso de advenimiento de la sociedad moderna.

Como es bien sabido, las investigaciones empíricas desarrolladas por Bourdieu se centraron fundamentalmente en dos sociedades nacionales:

Algeria y Francia. A partir de estos casos, Bourdieu observa que el nivel de alfabetización constituye la principal diferencia entre sociedades modernas y premodernas, pues la habilidad de leer y escribir —y la presencia o ausencia de libros— sería clave a la hora de definir las formas de reproducción social (Reed-Danahay, 1995). La alfabetización permitiría a la sociedad la acumulación objetivada de la cultura a través de la codificación textual; elemento clave que permitiría que el poder resida cada vez más en unos campos e instituciones altamente impersonales. Las sociedades no alfabetizadas se caracterizarían más bien por una primacía de relaciones personales de poder, constituyéndose así en “universos sociales en los cuales las relaciones de dominaciones son hechas y deshechas en y a través de las interacciones entre personas” (citado por Reed-Danahay, 1995: 74, traducción IF). Comparando los casos francés y algerino, Bourdieu propone una descripción de formas modernas y premodernas de la reproducción social y cultural de estructuras sociales —descripción ampliamente criticada por su mirada occidentalista (Herzfeld, 1987; Reed-Danahay, 1995), pero en ningún momento llega a elaborar una teoría del proceso de transición y advenimiento histórico de la modernidad.

La tesis de Bourdieu que más se aproxima a una teoría de la evolución social refiere al proceso de diferenciación y autonomización de los campos sociales. A su juicio, el proceso de modernización encontraría aquí su principal eje. Como se sabe, los campos constituyen espacios sociales donde tienen lugar las prácticas de los agentes y definen así “sedes de la coexistencia de las posiciones sociales”. Se caracterizarían, además, por contar con una “estructura de relaciones objetivas [...] que determina la forma que pueden tomar las interacciones y la representación que de ellas pueden tener aquellos que se encuentran en dicho espacio o estructura” (Bourdieu, 2000b: 46). Con el advenimiento de la modernidad, se observaría un creciente proceso de diferenciación de los campos sociales, que habría dado pie a “[...] una verdadera revolución simbólica mediante la cual las sociedades europeas han conseguido superar poco a poco la negación de lo económico sobre la cual se fundamentaban las sociedades precapitalistas y reconocer explícitamente a las acciones económicas” (Bourdieu, 1999: 33).

Ahora bien, en la medida que cada campo social, como arena de competición autónoma, se estructura en torno a un tipo específico de capital, éstos se constituyen en términos crecientemente autorreferenciales y validan formas singulares de conocimiento del mundo. Tales formas de conocimiento no sólo se expresarían en la emergencia de un *eidōs* acorde con la lógica del campo, sino también en la aceptación “implícita” de un *ethos* particular, esto

es, de un modo de ser acorde con unas creencias prerreflexivas.³ En ese sentido, una característica específica de la modernidad sería la inexistencia de un tipo de racionalidad general a la cual se subordinen las racionalidades de los distintos campos. Sin embargo, la modernidad presentaría una homología estructural entre los distintos campos, los cuales se organizarían siguiendo una misma lógica: “Todos los campos especializados tienden a organizarse según la misma lógica, es decir, según el volumen de capital específico poseído, y las oposiciones que tienden a establecerse en cada caso entre los más ricos y los menos ricos en capital específico [...] son homólogas entre sí [...]” (Bourdieu, 1999: 230).

El problema que enfrenta entonces la teoría de los campos es que no describe históricamente el proceso de su diferenciación. De hecho, el concepto ni siquiera se utiliza cuando se trata de describir la forma de estructuración de las sociedades tradicionales. David Swartz (1997) subraya además las dificultades de extrapolar algunos conceptos de la teoría de Bourdieu —como los de capital en sus distintas variantes— a sociedades no estructuradas en torno al mercado. Esto no sólo implica cuestionar la aplicabilidad de estas nociones a formaciones sociales precapitalistas, sino también su relevancia en otros contextos sociales marcados por sistemas de Estado de bienestar, socialismos reales o nuevas estructuras regionales (Swartz, 1997). En este sentido, la teoría de Bourdieu encuentra sus límites en un tipo muy específico de sociedad: la sociedad nacional estructurada en torno a un estado democrático y a una economía capitalista.

Paradojas: “soluciones” y alternativas

Más allá de las asimetrías y límites del concepto de *habitus* discutidas en este artículo, se configura aquí una problemática que sobrepasa con creces la obra Bourdieu y que se asienta en el centro de gran parte de las teorías sociológicas del siglo XX. Ésta refiere a los principios lógicos binarios a partir de los cuales se ha construido una buena parte de las grandes teorías sociológicas: “sociedad/individuo”, “estructuras/prácticas”, “objetivismo/subjetivismo”.

En ese contexto, lo que el caso de Bourdieu enseña es que la búsqueda de “soluciones” a las paradojas derivadas de una lógica bivalente no hace sino reproducir los principios básicos de la lógica de dos valores. En ese sentido,

3 Bourdieu (1997: 132) señala: “A cada campo le corresponde un punto de vista fundamental sobre el mundo que crea su propio objeto y que haya en su propio seno los principios de comprensión y explicación convenientes a ese objeto”.

la crítica final que hace Héran no es del todo correcta. Héran observa, ciertamente con razón, que el concepto de *habitus* pertenece a una clase de conceptos de larga tradición filosófica que cumplen una función de mediación entre lo subjetivo y lo objetivo. Uno de éstos es el concepto kantiano de “esquema”. El esquema, y particularmente los esquemas derivados de un juicio sintético *a priori*, constituyen una forma de representación intermedia que media entre sujeto y objeto. Ahora bien, en la medida que tales esquemas se constituyen en un momento sintético anterior a la experiencia, privilegian la posición del sujeto en la construcción de un conocimiento objetivo. Así, el riesgo que se deriva de la propuesta kantiana es precisamente suponer un tipo trascendental de sujeto. A juicio de Héran, el peligro que conllevaría el concepto de *habitus* no sería su trascendentalización, pero sí su ontologización, esto es, ser considerado como una “invariante antropológica” anterior al estudio propiamente sociológico. Éste, sin embargo, no parece ser el caso. Como hemos visto, Bourdieu evita la ontologización del concepto de *habitus* introduciendo la oposición original, individuo/sociedad al interior del propio concepto. El *habitus* se salva así de ser ontologizado, pero su capacidad para operar como mediador entre individuo y sociedad queda limitada, pues la idea de un cuerpo completamente abierto a la determinación social implica priorizar en la determinación social del agente, limitando su creatividad práctica. En definitiva, proponer un término medio no parece ser la solución para ir más allá de las paradojas que encierra la lógica de dos valores, pues si bien tales soluciones matizan las oposiciones bivalentes, no cuestionan sus fundamentos.

Aunque éste no es el lugar para desarrollar una alternativa, por lo menos es necesario hacer una breve referencia a ciertos desarrollos teóricos contemporáneos que proponen nuevas formas de lidiar con tales paradojas, o mejor dicho, estrategias para no lidiar con ellas, para esquivarlas, burlarlas, socavarlas. Me refiero, por una parte, a la teoría de la comunicación desarrollada por Niklas Luhmann en el marco de su teoría de sistema social y, por otra, al estudio de las asociaciones propuesto por Bruno Latour, en el marco de la teoría del actor-red desarrollada también por Michel Callon y John Law. A pesar de sus profundas diferencias, estas sociologías contemporáneas comparten al menos dos importantes estrategias teóricas para evitar —sin intentar resolver— las paradojas derivadas de la oposición entre actor y estructura, individuos y sociedad. La primera de estas estrategias radica en el descentramiento radical de la figura del actor humano y el desarrollo de una sociología poshumana. La segunda estrategia, que se sigue de la primera, consiste en comprender lo social como constituido por conexiones entre elementos, los cuales son entendidos como efectos de dichas relaciones. Estas

dos sociologías poshumanas de la conexión, por llamarlas de alguna forma, que se han desarrollado en los últimos 30 años sobre la base de estos dos principios representan, a mi juicio, un paradigma sociológico alternativo a aquel representado por Bourdieu.

En su obra magna *La Sociedad de la Sociedad* (2007), Luhmann propone y desarrolla cinco teorías para la sociología: teoría de sistemas sociales, teoría de la comunicación, teoría de la evolución, teoría de la diferenciación y teoría de la autodescripción. Es por medio de la teoría de la comunicación como Luhmann intenta hacerse cargo de las paradojas y antinomia de la tradición sociológica. El concepto de comunicación, sin embargo, se ubica en un espacio intermedio entre acción y estructura, entre individuo y sociedad, propone poner en el centro de la sociología procesos comunicativos que no se pueden reducir ni a estructura ni a acción. En ese sentido, la estrategia teórica luhmanniana no se orienta a la mediación conceptual, característica de las nociones de *habitus* o esquema, sino a la figura del tercero excluido en la lógica binaria. En ese sentido, la comunicación constituye un otro, pero cuyo papel es constitutivo y constituyente. Los procesos comunicativos pueden ser descritos, por una parte, como procesos consistentes de acciones individuales y, por otra, como guiados por estructuras comunicativas (códigos, programas, esquemas de atribución, etc.). Sin embargo, éstas son sólo autodescripciones societales ciertamente necesarias pero incorrectas como descripciones sociológicas, pues la comunicación como proceso social no depende de acciones individuales ni se organiza estructuralmente. La comunicación constituye más bien un proceso emergente, no lineal, cuyos elementos fundamentales son eventos de enlace comunicativos en los que se sintetizan tres selecciones independientes: la selección de una información, la selección de un medio de expresión y la selección de una comprensión. La síntesis de la tres constituye una comunicación, un evento de enlace singular e irreducible a acciones individuales o estructuras subyacentes.

Las consecuencias teóricas de lo anterior son múltiples, pero es preciso destacar dos de ellas. La primera se deriva del rechazo del modelo emisor-mensaje-receptor y consiste en concebir a los seres humanos como parte del entorno de la sociedad. De la misma manera que objetos, tecnologías y entidades naturales, los seres humanos se encuentran acoplados al flujo de la comunicación, esto es, acoplados a la sociedad, pero no en su interior. A diferencia de otras entidades no-humanas, el acoplamiento entre individuos y sociedad se fundamenta en la capacidad de ambos para procesar sentido. Las formas con que humanos y sociedad procesan sentido son, sin embargo, mutuamente irreductibles; pues mientras humanos operan en el medio del

pensamiento, la sociedad lo hace en el medio de la comunicación. En estricto rigor, no son los seres humanos los que comunican, sino es la comunicación como proceso emergente y autorreferente la que lo hace. Ahora bien, este descentramiento radical de la figura del individuo y del sujeto no implica restarle importancia. Por el contrario, al sacar a los seres humanos de la sociedad, Luhmann no hace sino donarles grados de libertad insospechados. Y aun cuando existan buenas razones para poner en cuestión el carácter protegido de tales espacios subjetivos que Luhmann supone, tales razones no hipotecan el giro radical que caracteriza a la sociología de Luhmann: proponer un punto de partida poshumano para la descripción de la sociedad. Con ello, y ésta es la segunda consecuencia por destacar, Luhmann descubre procesos de diferenciación que no involucran directamente a seres humanos, sino formas abstractas de procesar la complejidad de lo social (Farías y Ossandón, en prensa). Sin negar la presencia de otras formas de diferenciación social asociadas eventualmente a algo así como un *habitus*, la teoría de la diferenciación funcional pone en evidencia que los procesos que dan forma a la sociedad contemporánea no pueden reducirse al tipo de problemáticas tratadas en la sociología de Bourdieu.

Un segundo tipo de sociología poshumana de la conexión es la llamada teoría del actor-red (ANT), la que emergió con fuerza en el campo de los estudios de ciencia y tecnología durante los años ochenta de la mano de Bruno Latour, Michel Callon y John Law. La noción de “actor-red” no debe confundirse con una variante de la oposición individuo/sociedad o acción/estructura. Esta noción busca más bien capturar una definición alternativa de los objetos de estudio de la sociología como unidades ontológicamente múltiples. Tal definición sugiere que todo “actor-red” está compuesto por una multiplicidad de entidades heterogéneas, tanto humanas como no-humanas, que se encuentran asociadas de manera tal que éstas actúan colectivamente. La noción de “actor-red” hace entonces una doble afirmación: todo actor es múltiple, se encuentra constituido por una red de elementos heterogéneos, y toda red de elementos heterogéneos produce formas colectivas de acción. En la medida que la noción de actor-red designa una unidad múltiple, ésta contribuye a un descentramiento radical de la figura de los seres humanos en la constitución de lo social. Los seres humanos forman parte de actor-redes heterogéneas compuestas también entidades no-humanas, que se encuentran simétricamente involucradas en la determinación de las capacidades de acción colectiva. Con ello, no sólo se esquiva la oposición acción/estructura, sino también se socava la habitual vinculación de la acción a una escala micro y de la estructura a una escala macro. Desde la perspectiva de la teoría del

actor-red no es posible distinguir niveles escalares de lo social, pues el carácter micro o macro de procesos y fenómenos depende de la extensión de los “actor-redes” involucradas. Es en este sentido que la teoría del actor-red propone mantener lo social plano.

Lo social queda definido como los procesos de asociación (Latour, 2008), también llamados de traducción (Callon, 1986) o de apego (Hen-nion, 2007), que constituyen a tales actor-redes. Más allá de las sutiles diferencias teóricas inscritas en estos conceptos, lo importante es que lo social es el proceso de conexión entre entidades heterogéneas, tanto humanas como no-humanas, pero en ningún caso sociales en sí mismas. “Lo social no es un tipo de cosa visible o que deba ser postulada. Es visible solo por los *trazos* que deja [...] cuando se está produciendo una *nueva* asociación entre elementos que en sí mismos no son ‘sociales’ en ningún sentido”, escribe Latour (2008: 23) en un lenguaje que nos puede recordar al luhmanniano, aunque con ello siente las bases para una sociología radicalmente distinta. ANT no es una sociología del enlace entre comunicaciones, sino de la asociación entre distintos tipos de entidades (objetos, textos, intenciones, comunicaciones, humanos, no-humanos, etc.) que investiga cómo estos elementos se asocian e interactúan formando una actor-red. En ese sentido, ANT investiga un tipo de conexiones distinto, que no producen derivas o procesos comunicativos, sino ecologías de entidades humanas y no-humanas. Evidentemente, esta sociología no niega la existencia de algo así como un *habitus*, pero al igual que la sociología de Luhmann, la teoría del actor-red deja en evidencia que la sociología de Bourdieu está lejos de sentar las bases para una teoría general capaz de dar cuenta de la heterogeneidad sociomaterial y sociotécnica de lo social.

El objetivo de este artículo ha sido poner en evidencia las asimetrías, límites y paradojas subyacentes a la noción de *habitus* propuesta por Bourdieu, con el objetivo de resolver las grandes antinomias subyacentes a la teoría sociológica. En estas páginas se ha intentado demostrar tres puntos críticos. Primero, que la noción de *habitus* no sólo reproduce la oposición acción/estructura, sino que también atribuye prioridad a los procesos de incorporación de estructuras sociales por sobre la capacidades creativas de los agentes. Segundo, que como consecuencia de lo anterior la sociología desarrollada por Bourdieu carece de las herramientas teóricas y analíticas para explicar el cambio social y el devenir histórico, y queda limitada a una sociología de la reproducción social. Tercero, que esta sociología carece de herramientas para pensar lo social y la sociedad contemporánea más allá de la oposición acción/estructura, y queda por lo tanto incapacitada de siquiera vislumbrar los tipos de objetos y procesos que las nuevas sociologías poshumanas de la conexión

describen y analizan. De lo que se trata es de comprender que las fortalezas de la sociología de Bourdieu no están en sus aportes a la teoría social en general, sino más bien en sus análisis empíricos y propuestas conceptuales para comprender cuestiones de estatus, distinción social y clases. Tales cuestiones, importantes ciertamente, constituyen, sin embargo, una temática puntual y altamente específica, cuyos límites distan de coincidir tanto con el espacio de la sociología como con el espacio de la sociedad. En consecuencia, uno de los mayores desafíos de la teoría sociológica contemporánea radica en la articulación de estas nuevas teorías poshumanas de la conexión, las que también en América Latina ganan cada vez más atención y adeptos, con la sociología de Bourdieu (Ramos, 2008, en prensa). Sin embargo, antes de embarcarnos en tal tarea, se hace más necesaria y urgente la revisión crítica de la sociología de Bourdieu, a fin de comprender con precisión los límites y obstáculos epistemológicos que esta sociología trae consigo. Ese ha sido el objetivo central de este artículo, crítico, pero necesario.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1967), "Postface à E. Panofsky", en Panofsky, Edward, *Architecture gothique et pensée scolastique*, París: Les Editions de la Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1985), "The genesis of the concepts of Habitus and of Field", en *Sociocriticism*, vol. 2.
- Bourdieu, Pierre (1990), *The Logic of Practice*, Standford: Standford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1994), *Le sens Pratique*, París: Les Editions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1999), *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2000a), *La Distinción*, Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (2000b), "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", en Bourdieu, Pierre, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires: Eudeba.
- Callon, Michel (1986), "Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St-Brieuc Bay", en Law, John, *Power, Action, and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, London: Routledge and Kegan Paul.
- De Certeau, Michel (1984), *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, London: University of California Press.
- Fariás, Ignacio y José Ossandón (en prensa), "¿Luhmann para qué?", en Fariás, Ignacio y José Ossandón, *Comunicaciones, semánticas y redes: Usos y desviaciones de la sociología de Niklas Luhmann*, México, DF: Universidad Iberoamericana.
- Fiske, Alan (1992), "The Four Elementary Forms of Sociality: Framework for a Unified Theory of Social Relations", en *Psychological Review*, vol. 99.
- Foucault, Michel (1968), *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, México, DF: Siglo XXI.

- Foucault, Michel (1970), *La arqueología del saber*, Buenos Aires, México, DF: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1997), *Vigilar y Castigar*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hennion, Antoine (2007), “Those Things That Hold Us Together: Taste and Sociology”, en *Cultural Sociology*, vol. 1.
- Héran, François (1987), “La seconde nature de l’habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique”, en *Revue française de sociologie*, vol. XXVIII.
- Herzfeld, Michael (1987), *Anthropology through the looking-glass. Critical Ethnography in the margins of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hopenhayn, Martín (1997), *Después del nihilismo*, Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Latour, Bruno (2008), *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires: Manantial.
- Luhmann, Niklas (2007), *La Sociedad de la Sociedad*, México, DF: Herder.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela (1990), *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Santiago de Chile: Debate.
- Reed-Danahay, Deborah (1995), “The Kabyle and the french: Occidentalism in Bourdieu’s Theory of Practice”, en Carrier, James [comp.], *Occidentalism. Images of the West*, Oxford: Oxford University Press.
- Ramos, Claudio (2008), “¿Sistema, campo de lucha o red de traducciones y asociaciones? Tres modelos para investigar la ciencia social y un intento de integración”, en *Persona y Sociedad*, vol. XXIII, núm. 2.
- Ramos, Claudio (en prensa), “Abriendo la caja negra del entorno acoplado del sistema de la ciencia”, en Farías, Ignacio y José Ossandón, *Comunicaciones, semánticas y redes: Usos y desviaciones de la sociología de Niklas Luhmann*, México, DF: Universidad Iberoamericana.
- Swartz, David (1997), *Culture and Power. The sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press.

Anexo

<i>hexis</i>	+	<i>illusio</i>	=	<i>habitus</i>
(inclusión del individuo en la sociedad)		(inclusión de la sociedad por el individuo)		(sistema de disposiciones estables y duraderas)
⏟		⏟		⏟
Incorporación de estructuras		Comprensión práctica, creencia		Coincidencia, ajuste prerreflexivo

Ignacio Farías. Sociólogo y Dr. en Antropología Europea de la Universidad Humboldt de Berlín. Investigador del Centro de Investigación Social de Berlín (WZB) e investigador asociado del Instituto de Ciencias Sociales (ICSO) de la Universidad Diego Portales en Chile. **Publicaciones recientes:** como compilador junto con Thomas Bender, *Urban Assemblages. How Actor-Network Theory Changes Urban Studies*, London, New York [autor de introducción, capítulo de libros y tres entrevistas] (2009); “Intimidad cultural en espacios de consumo: el Mall Plaza Vespucio y la imposibilidad de una cultura pública”, en *SCL. Espacios, Prácticas y Cultura Urbana*, Santiago de Chile (2009); en coautoría con Mirja Busch y José Ossandón, “Buses turísticos en Santiago: sociología, representación y ciudad”, en *Revista 180*, vol. 23 (2009).

Recepción: 14 de diciembre de 2009.

Aprobación: 26 de abril de 2010.