

La teoría del habitus y la crítica realista al conflacionismo central

*Omar Aguilar**

RESUMEN

El presente artículo contiene un análisis de la teoría del habitus de Pierre Bourdieu desde la crítica que Margaret Archer ha formulado al conflacionismo central. Se compara la crítica de Archer al conflacionismo descendente y al conflacionismo ascendente con la de Bourdieu al objetivismo y al subjetivismo, respectivamente. Se sostiene que si bien la crítica de ambos sociólogos es coincidente en varios aspectos, existen diferencias de fondo en relación con el fundamento humanista que subyace a la crítica de Archer. Finalmente, se explora la crítica de Archer al conflacionismo central, comparándola con la forma en que Bourdieu pretende resolver el dualismo entre sujeto y estructura. Al respecto se sostiene que en la teoría del habitus no hay una explicación satisfactoria del fenómeno de la transformación social y que la crítica de Archer permite identificar cuáles serían los aspectos a revisar en dicha teoría para avanzar hacia una teoría del cambio social.

Palabras clave

Sociología • conflacionismo • sujeto • estructura • morfogénesis

Habitus theory and the realist critique of central conflationism

ABSTRACT

This article contains an analysis of Pierre Bourdieu's theory of habitus from the point of view of Margaret Archer's criticism of central conflation. It first compares Archer's criticism of downward and upward conflation with Bourdieu's criticism of objectivism and subjectivism in sociological theory. It argues that while the criticisms from both sociologists are similar in several respects, there are substantive differences in relation to humanist foundation that underpins Archer's critique. Finally, it explores Archer's criticism of central

* Sociólogo Universidad de Chile y magíster en Sociología Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesor Departamento de Sociología Universidad Alberto Hurtado y Universidad de Chile. E-mail: oaguilar@uahurtado.cl. Agradezco los valiosos comentarios de Daniel Chernilo a una primera versión de este artículo.

conflation by comparing it with the way in which Bourdieu aims to solve the dichotomy between subject and structure. Here it is argued that the French sociologist does not advance a satisfactory explanation of the phenomenon of social transformation and that Archer's criticism allows the identification of those aspects that are in need of revision to develop a theory of social change.

Keywords

Sociology • conflationism • subject • structure • morphogenesis

Introducción

No han sido pocos los intentos de poder establecer rigurosamente el ámbito objetual de la sociología; intentos por establecer su naturaleza, alcances y posibilidades de aprehensión cognoscitiva. Pareciera que dicha empresa no debiera concitar tanto gasto de energía en una disciplina científica que cuenta ya con cerca de cientocincuenta años de desarrollo histórico. Pero lo que parece razonable para otras disciplinas, esto es, dar por sentada una definición del objeto de estudio a la que la mayoría de los científicos adscriben, sin tener que volver cada cierto tiempo a interrogarse sobre sus propios fundamentos disciplinarios en este nivel, constituye una situación un tanto ajena a la sociología. La reflexión sobre su ámbito objetual, la problematización de su objeto de estudio, ha marcado no sólo el desarrollo de un subcampo disciplinario, sino que forma parte de la manera en que los propios sociólogos encaran su quehacer científico.

En otros términos, buena parte del trabajo realizado por los sociólogos se ha volcado a definir qué es exactamente lo que ellos estudian y de qué manera resulta más adecuado hacerlo. Podría uno preguntarse si acaso ello no ha significado en cierto modo el que la sociología se haya establecido como disciplina científica más bien en torno a la indagación sobre sus propias operaciones como disciplina que sobre la indagación de aquello que constituye su objeto de estudio. Bien podría afirmarse entonces que precisamente la indagación sobre la propia disciplina es una forma de indagar también sobre el objeto al que esta se vuelca y que ello ocurre porque, a diferencia de otras ciencias, la sociología está autocontenida en su propio objeto.

Por cierto, esta forma de exponer el problema puede parecer una exageración. Los sociólogos clásicos establecieron tempranamente, cada cual a su modo, lo que constituía el objeto de la nascente disciplina y los procedimientos apropiados para su estudio conforme a los cánones del método científico habituales en ese entonces. Sin embargo, pareciera que hoy la preocupación por lo que denotan y connotan los términos utilizados para hablar de aquello que la sociología estudia, se ha vuelto una práctica más recurrente entre los científicos y, en ese plano, la historia de la disciplina parece otorgar antecedentes fundamentales para alimentar la discusión en torno a dicho problema.

Sin embargo, no es una reflexión histórica la que quisiera proponer aquí sino más bien someter a interrogación la teoría de Pierre Bourdieu a partir de la crítica que el enfoque morfogenético de Margaret Archer (1995) ha realizado al denominado confluencia central. Ello, porque me parece indudable que en la sociología de Bourdieu (1991, 2000) hay una propuesta teórica que busca resolver el problema no sólo del estatuto teórico de la sociología a partir de su definición del ámbito objetual, sino fundamentalmente hay una pretensión de superación de las limitaciones endógenas de la sociología como disciplina científica mediante la superación del dualismo entre acción y estructura, y la adopción de un enfoque teórico que asume el carácter social de la propia disciplina. Reconociéndole a Bourdieu el gran mérito de haber ‘sociologizado’ la discusión sobre la sociología, creo que hay algunos problemas teóricos no bien resueltos que un enfoque como el de Archer permiten identificar.

La sociología y su objeto

En uno de los más conocidos libros que escribió Bourdieu en conjunto con algunos de sus colaboradores (Bourdieu et al. 2001), en el que buscaba una respuesta a la pregunta acerca de la sociología mediante un análisis epistemológico, llegó al establecimiento de dos cuestiones de primera importancia: primero, que la sociología surge a partir de una ruptura con el sentido común o saber inmediato sobre el mundo social, y segundo, que el objeto de estudio de esta disciplina es un objeto construido.

Pareciera que, a estas alturas, ambas afirmaciones son perogrulladas, pero Bourdieu extrae de ellas importantes consecuencias para la forma en que concebirá la sociología. En primer lugar, la separación tajante entre el saber inmediato y el saber científico conlleva un evidente cientificismo que ha molestado a muchos de sus críticos. En segundo lugar, la idea de objetos construidos se complementa con la anterior toda vez que dicha construcción se hace precisamente contra la ilusión del saber inmediato. En otros términos, la realidad social como objeto de estudio es construida a partir de una determinada problemática teórica. La sociología no estudia objetos preconstruidos en tanto no son objetos empíricos como lo son, por ejemplo, los grupos, las familias, los individuos, sino que se trata de objetos construidos con fines analíticos y por tanto más abstractos que aquellos objetos concretos con los que nos topamos en nuestra vida cotidiana. Dicha construcción se hace a partir de un punto de vista, una perspectiva, una problematización de la realidad. Ahora bien, ¿cómo entiende entonces Bourdieu el objeto de la sociología? O, puesto en términos más apropiados al tipo de preguntas que quiero formular en este artículo: ¿cómo entiende Bourdieu que se constituye la sociedad?

Bourdieu y el conflacionismo descendente

Tal como lo ha señalado Margaret Archer (1995), uno de los polos entre los que ha oscilado la teoría social corresponde al que coloca la estructura como ontológica y epistemológicamente dominante. Esto significa que la realidad social está constituida fundamentalmente por estructuras objetivas y es mediante su aprehensión cognoscitiva que se puede aspirar a alcanzar un conocimiento verdaderamente científico de la sociedad. A este respecto habría que empezar recordando que Bourdieu estuvo vinculado a la tradición estructuralista, enfoque conflacionista descendente por antonomasia, y que su principal innovación teórica fue precisamente la que lo llevó a romper con esa escuela de pensamiento. Sabemos bien que para el estructuralismo lo central era identificar las relaciones invariantes que, más allá de las modificaciones y cambios que pudiera experimentar un fenómeno, hacían de aquel un fenómeno de una cierta clase.

Pero si bien Bourdieu estuvo bajo la influencia de Lévi-Strauss en sus primeros años como investigador, su distanciamiento del estructuralismo obedeció a los problemas que todo conflacionismo descendente parece generar. Esto es, a una tendencia a *reificar* la realidad y a considerar a los sujetos como meros epifenómenos de las estructuras. Cabe agregar que en el caso del estructuralismo significó además un rechazo abierto a cualquier forma de historicismo. Vale decir, que la explicación de los fenómenos sociales recurre al mecanismo de la obediencia a reglas como fundamento explicativo y a la convicción de que las estructuras nunca son el resultado de la acción de los sujetos y por lo tanto la historia es simplemente un proceso sin sujeto, tal como lo sostuvo Althusser (1974). En este sentido, Bourdieu comparte la crítica al conflacionismo descendente más o menos por las mismas razones que ha esgrimido Archer desde el punto de vista de las consecuencias que se derivan del mismo. Sin embargo, hay una diferencia no menor en ambos autores en su crítica al conflacionismo descendente y que se refiere a la antropología filosófica en que se sustentan ambas. Si bien Bourdieu afirma el carácter reduccionista del estructuralismo que le impide reconocer que los individuos no son meros engranajes de una máquina cuyo funcionamiento obedece a principios o reglas que no sólo desconocen, sino además sobre los que no tienen posibilidad alguna de influir, está lejos de afirmar su crítica en una concepción que reivindique al hombre como sujeto. En otros términos, la crítica de Bourdieu al estructuralismo no recurre al humanismo como argumento ni tampoco a una concepción de la agencia humana como algo trascendente en relación a la estructura. Así, por ejemplo, refiriéndose a su propio proyecto teórico sostiene que se trata de “un proyecto teórico que tiende en realidad a reintroducir al agente socializado (y no el sujeto) y las estrategias más o menos ‘automáticas’ del sentido práctico (y no los proyectos o cálculos de una conciencia)” (Bourdieu 1988:70). En cambio, queda la impresión de que en la crítica de Archer al estructuralismo nos encontramos con un fundamento antropológico que es muy determinante para sustentarla. En efecto, la socióloga británica sostiene que “la teoría social necesita en primer lugar un concepto de hombre cuya socialidad haga una

contribución vital a la realización de su potencial *qua* ser humano. En segundo lugar, sin embargo, requiere un concepto de hombre que posea propiedades y poderes lo suficientemente autónomos como para que pueda reflexionar y actuar en su contexto social, junto a otros como él, en orden a transformarlo” (Archer 2002:11). De igual manera, sostiene que “al enfrentar el problema de la estructura y la agencia los teóricos sociales no se están refiriendo solamente a problemas técnicos cruciales en el estudio de la sociedad, sino que están también confrontando *el problema social más urgente de la condición humana*” (Archer 1995:65; las cursivas son mías). Por ello es que en el trabajo de Archer la disputa entre estructura y agencia, como asimismo su propio trabajo de construcción teórica, no tiene sólo una dimensión académica, pues está en juego la concepción de hombre que cada una de las posiciones del dualismo representa.

Bourdieu y el conflacionismo ascendente

Esta consideración a la condición humana en Bourdieu no está presente, o al menos no lo está del mismo modo y por ello es que no cae en el otro polo del conflacionismo toda vez que para él tampoco hay solución teórica al problema de cómo está constituido el objeto de la sociología, recurriendo simplemente a la estrategia inversa, que es la que ha seguido lo que él mismo denomina como tradición subjetivista, que consiste en anteponer el sujeto a la estructura y de ese modo reducir toda explicación del mundo social a la capacidad que el sujeto tiene de poder construir el mundo, de fundar reflexivamente el mundo. En ese sentido, evita caer en la trampa de tener que aceptar uno de los polos del dualismo como resultado de la crítica a cualquiera de ellos. Así, para Bourdieu el problema se encuentra en el propio dualismo y por eso es que:

del mismo modo que el objetivismo universaliza la relación teórica [*savant*] con el objeto de la ciencia, el subjetivismo universaliza la experiencia que el sujeto del discurso teórico [*savant*] forma de sí mismo en tanto sujeto (y) dota a todos los sujetos con los que acepta identificarse [...] de su propia experiencia vivida de sujeto puro, sin ataduras ni raíces. (Bourdieu 1991:80-81)

En el caso de Bourdieu parece más o menos claro entonces que su crítica a este conflacionismo ascendente se funda en su rechazo al humanismo. Vale decir, comparte la crítica estructuralista a la fenomenología y al existencialismo, por ejemplo, en el sentido de que representan una visión ingenua, bien intencionada sin duda, pero profundamente equivocada acerca de la real capacidad que los sujetos tienen de poder actuar en los términos en que lo plantea el subjetivismo.¹ La célebre defensa del carácter humanista

¹ No por nada el capítulo en el que Bourdieu acomete la crítica al subjetivismo lleva por título “La antropología imaginaria del subjetivismo” (Bourdieu 1991).

que hiciera Sartre (1989) de su existencialismo ateo, permite apreciar lo que constituye el rasgo fundamental de este tipo de reduccionismo conflacionista. “Las estructuras no bajan a la calle”, se cuenta que dijo un entusiasmado académico francés ante sus contrincantes estructuralistas cuando estalló el denominado ‘mayo francés’ y París se llenó de barricadas (Eribon 2004). Por lo mismo es que se suele encontrar tras las críticas al estructuralismo reminiscencias del humanismo en sus diversas variantes (cristianas y ateas). Lo que mueve a este humanismo en su crítica al conflacionismo descendente es que el estructuralismo representa una amenaza bajo la forma de una concepción de la realidad social en la que el hombre queda reducido a marioneta o queda sometido a los influjos causales de redes de relaciones sobre las que tiene escasa capacidad de influencia y menos aun de acción.

De ahí entonces que a Bourdieu le resulte posible afirmar que la sociología subjetivista comete también un error al pretender concebir el mundo en términos subjetivos y la sociología, como una suerte de fenomenología social. Sin embargo, me da la impresión de que en este caso la crítica de Bourdieu al subjetivismo o conflacionismo ascendente también difiere de la crítica que Archer le formula a este. Ello, no obstante ambos coincidan en ver el individualismo metodológico y la teoría de la acción racional como la mejor expresión de este conflacionismo ascendente. Sin embargo, para Archer el problema que presenta esta posición teórica es que construye un modelo de individuo movido exclusivamente por intereses y que no permite explicar fenómenos como la solidaridad y la voluntad de compartir con otros. En suma, pareciera que el problema es que desde un modelo de acción como el que propone el economicismo de la teoría de la acción racional no es posible fundar el principio de la fraternidad, lo que creo que vuelve a poner de fondo la preocupación de Archer por la condición humana desde una perspectiva que no es otra que la del humanismo cristiano. No se trata de un prejuicio humanista, por ponerlo en esos términos, pero al menos creo que su crítica parece estar motivada fundamentalmente por la visión degradada del hombre que se derivaría de las teorías conflacionistas.

La crítica de Bourdieu al conflacionismo ascendente, en cambio, no apunta tanto a este vaciamiento moral que supone de algún modo dicha teoría, sino más bien al excesivo intelectualismo y voluntarismo que comporta. Es la ilusión de la libertad la que Bourdieu denuncia en el caso del subjetivismo. Aquella que nos hace creer, como de algún modo lo supone Archer, que basta con que cada uno tenga su proyecto individual y colectivo para poder producir como fenómeno lo que llamamos sociedad. De ahí la crítica al existencialismo de Sartre, pues este, al afirmar la preeminencia de la existencia por sobre la esencia, supone que cada uno de nosotros es capaz de proyectar su propio futuro individual y colectivamente en el ejercicio de una libertad a la que no es posible renunciar en tanto seres humanos. Esa antropología sobre la que se sustenta el conflacionismo ascendente es lo que incomoda al sociólogo francés. Es decir, la confianza en la capacidad de los sujetos de actuar libre y conscientemente. Entonces, si finalmente no

se trata de epifenómenos ni tampoco de fuerzas capaces de construir proyectivamente el futuro conforme a la voluntad, ¿dónde se encuentra la salida teórica?

Las respuestas de Archer y Bourdieu son aquí ciertamente diferentes. Para la socióloga británica la salida está en afirmar lo que Bourdieu intenta superar: el dualismo entre sujeto y estructura. Veamos en qué consiste dicha solución y las implicancias teóricas que tiene.

El problema del dualismo analítico

He dicho que tanto Bourdieu como Archer comparten en buena medida las críticas al estructuralismo y que en menor medida lo hacen con respecto al subjetivismo. Sin embargo, el diagnóstico de los dos sociólogos es el mismo en el sentido de que la teoría social parece oscilar entre dos posturas que resultan insuficientes. Es decir, Bourdieu entiende el dualismo justamente como esta oposición teórica entre objetivismo y subjetivismo, estructura y sujeto, o cualquiera de las diversas expresiones que dicho dualismo toma al interior del campo sociológico.

Para Archer, en cambio, lo que expresan esas diversas posiciones teóricas es precisamente la ausencia de un dualismo. Vale decir, no hay dualismo alguno en el conflagacionismo toda vez que no se afirma la dualidad del mundo en términos de sujeto y estructura sino que, por el contrario, se afirma su unidad a partir de uno de los polos del mismo. Como lo diría Bourdieu, el dualismo no está presente en el objeto mismo sino en la forma en que se estructura la sociología frente a su objeto. Si esto es así, significaría que al igual que las dos conocidas formas de conflagacionismo, Bourdieu también desconocería el carácter estratificado de la realidad social eliminando el dualismo a través de su propia teoría. ¿Por qué el dualismo sería algo que habría que superar según Bourdieu? ¿Dónde se encuentra el inconveniente de asumir la dualidad del mundo en términos de sujeto y estructura? O, visto desde la otra perspectiva, ¿por qué habría que otorgarle al dualismo el estatuto teórico que le otorga Archer? Una cosa es que cada una de las teorías que desde el sujeto (o la agencia) y desde la estructura buscan explicar los fenómenos sociales sea incapaz de dar cuenta adecuadamente de la otra dimensión, y otra muy distinta es suponer que por ello habría que renunciar al intento de poder construir una teoría sociológica que permitiera explicar el papel que tanto el sujeto como la estructura tienen en la constitución del mundo social.

La respuesta de Archer es que sólo con el dualismo analítico se pueden explicar satisfactoriamente los fenómenos sociales debido a que agencia y estructura constituyen dos niveles fenoménicos emergentes, no reductibles el uno al otro, y de cuyo juego mutuo surge la dinámica social. Planteado en estos términos, uno podría pensar que es justamente lo que Giddens (1995) intentó hacer y que en cierto modo anticipó Bourdieu (2000). Sin embargo, el problema de una teoría como la de Giddens —y habría

que ver en qué medida la propia teoría de Bourdieu— es que elude en realidad el fondo del problema, cual es el de indagar exactamente en cómo cada uno de estos polos actúa sobre el otro y cómo de esa mutua interrelación surgen los fenómenos que la sociología cree poder explicar. En esto consiste precisamente la salida propuesta por Archer al conflacionismo en sus diversas variantes. Para la socióloga británica, la solución que propone Bourdieu —como la que también ha propuesto Giddens— es la de romper con el dualismo, superarlo o simplemente abandonarlo mediante el recurso a una teoría de la práctica social. Este tipo de salida representaría también un conflacionismo toda vez que en lugar de fusionar uno de los polos en el otro, se terminan fusionando ambos en un nivel central. A esto es a lo que Archer ha llamado conflacionismo central.

Parece simple de entender que la sociedad no está en la estructura, por decirlo en esos términos; como tampoco parece estarlo en el agente o en los sujetos. Si efectivamente la sociedad es el resultado del juego recíproco entre agentes y estructuras, entonces una propuesta teórica como la de Archer presentaría una ventaja frente a teorías como las de Giddens y Bourdieu, que buscan dar cuenta del carácter simultáneamente objetivo y subjetivo del mundo social. Creo que la principal debilidad que tienen propuestas como las de estos últimos autores en relación con la de Archer es que quedan un tanto en la nebulosa los mecanismos mediante los cuales tienen lugar esos procesos de constitución y, más importante aun, los procesos de transformación social.

Como el objetivo de este ensayo no es discutir la teoría de Giddens sino sólo servirnos de los alcances que Archer hace al conflacionismo central para poder reflexionar sobre la teoría de Bourdieu, quisiera señalar lo que a mi juicio le otorga sentido al tipo de crítica que Archer formula.

Los problemas no resueltos del conflacionismo central en Bourdieu

En primer lugar, la teoría de Bourdieu ha oscilado ella misma en una cierta ambigüedad en torno al exacto papel atribuido a la estructura y a los agentes. Sabido es que Bourdieu lo ha presentado como la solución al problema del dualismo y que significa que reconoce la capacidad de los sujetos de estructurar el mundo social, pero donde dicha estructuración no obedece a una acción deliberada y consciente por parte de estos. A partir del ejemplo de las reglas de intercambio matrimonial, la idea de Bourdieu respecto a la relación entre estructura y agentes es que estos últimos no obedecen a reglas, no siguen ciegamente aquellas reglas que articulan un sistema de parentesco.² El matrimonio entre primos paralelos constituye una suerte de cuasi incesto en algunas sociedades y sin embargo se observan situaciones en las que se produce dicho tipo de matrimonio.

² Véase al respecto “La tierra y las estrategias matrimoniales” y “Los usos sociales del parentesco”, en Bourdieu (1991).

En este sentido, Bourdieu se da cuenta de que la regla que prohíbe el matrimonio entre primos paralelos, debido a que estos se encuentran incluidos por sus líneas de ascendencia en una misma unidad de parentesco, es burlada cuando hay de por medio intereses materiales o simbólicos asociados a la conveniencia o inconveniencia de establecer una determinada alianza matrimonial con el fin de preservar un patrimonio o integrar un determinado linaje. De este modo, el lenguaje de las reglas no permite explicar situaciones en las que los agentes parecen comportarse al margen de las mismas y que para Bourdieu son el resultado de una lógica que se encuentra no en el sistema de parentesco mismo, sino en los propios agentes y sus prácticas (Bourdieu 2000).³ Esa lógica es lo que él llama 'lógica práctica' y no es sino aquella lógica inscrita en sus prácticas sociales como resultado de disposiciones adquiridas en la propia experiencia social. En otros términos, más que un estudio de las reglas del parentesco, como lo habría hecho Lévi-Strauss (1969), lo que Bourdieu hace es un estudio de los usos que los agentes hacen de las reglas del parentesco. En este sentido, Bourdieu le atribuye a los agentes la capacidad de actuar estratégicamente conforme a una lógica tendiente a obtener un beneficio material o simbólico. Visto así, las prácticas no son la ejecución de lo que está prescrito en el sistema de reglas. Vale decir, los agentes no son un epifenómeno de las estructuras del parentesco, sino que ellos hacen uso más bien de este para sus propios fines. Hasta ahí pareciera que Bourdieu rompe con el estructuralismo y se encamina a una teoría de la acción. Sin embargo, el sociólogo francés recurre a los conceptos de estrategia y juego, que bien sabemos son conceptos clave en la teoría de la acción racional y su expresión en términos de teoría de los juegos. Lo hace como forma de romper con el objetivismo estructuralista, pero intentando no caer en el subjetivismo de una teoría de la acción. Para Bourdieu, el que los agentes actúen estratégicamente en la forma en que hacen uso de las reglas, no quiere decir que lo hagan como individuos racionalmente orientados al modo como lo entiende la teoría de la acción racional. En efecto, ese margen de libertad que poseen los agentes frente a las estructuras sociales no lo ejercen en tanto individuos o sujetos sino en tanto agentes socializados.⁴ Esto quiere decir para Bourdieu que las prácticas presentan la paradoja de ser

objetivamente 'regladas' y 'regulares' sin ser para nada el producto de la obediencia a reglas, objetivamente adaptadas a un fin sin suponer que apuntan conscientemente a fines ni al dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, estando todo ello colectivamente orquestado sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (Bourdieu 2000:256)

³ Véase especialmente el capítulo "La parenté comme représentation et comme volonté".

⁴ A este respecto, "De las reglas a las estrategias", en Bourdieu (1988).

El orden que es posible observar en el mundo social descansa en los propios efectos que la socialización genera en los agentes. El agente de Bourdieu es un agente socializado. Por tanto, no se trata de un sujeto, pues la categoría de sujeto connota algunas propiedades que Bourdieu no cree ver en la forma en que se comportan los individuos en el mundo social. Vale decir, los individuos en tanto agentes socializados actúan movidos por un sentido práctico para el que el sociólogo francés rescató el concepto aristotélico-tomista de habitus. No son nuestros actos los que gobiernan nuestras disposiciones, sino que es precisamente a la inversa. Son nuestros actos los que son gobernados por nuestras disposiciones y estas son el resultado de la propia experiencia socializadora. ¿Cuál es el error del subjetivismo? No reconocer la importancia que tiene en la explicación del mundo social ese sistema de disposiciones incorporado en los agentes. ¿Cuál es el error del objetivismo? Sobreestimar la importancia de reglas y estructuras frente a la capacidad de los agentes de utilizarlas estratégicamente. ¿Por qué una teoría como la del habitus podría ser rechazada por el realismo social de Margaret Archer? Porque no utiliza el dualismo analítico con la finalidad de explicar los fenómenos sociales y su particular dinámica. ¿Significa esto que no es posible explicar desde la teoría del habitus el fenómeno de la morfogénesis y la morfoestasis? En mi opinión, el rechazo de Bourdieu al dualismo no es entendido de la manera en que entiende Archer que este es rechazado en Giddens y otros. Sin embargo, pienso que hay cuestiones no bien resueltas en la teoría del habitus que la crítica de Archer permite identificar.

Según Archer, una salida como la de Bourdieu correspondería a un conflagacionismo central toda vez que diluye la diferencia existente entre agente y estructura. Pienso, sin embargo, que a diferencia de la teoría de Giddens aquí no se trata de colocar a agente y estructura como dos caras de una misma moneda, sino de situar el habitus como forma de mediación entre agente y estructura, lo que me parece distinto de lo que Giddens pudiera estar entendiendo por transformar el dualismo en dualidad. El habitus vendría a ser aquel mecanismo que permite explicar el mundo social, al menos aquello que interesa a la sociología tal como Bourdieu la concibe: las prácticas mediante las cuales los agentes producen y reproducen el mundo social, porque vuelve inteligibles las formas sociales que observamos en él y permite entender por qué presenta el orden que presenta.

Justamente, en una de las críticas que la propia Archer formulaba al conflagacionismo central de Giddens, en particular al elisionismo presente en su teoría, sostiene que con una teoría como la de la estructuración no resulta posible explicar por qué sólo algunos grupos entran en los ciclos de pobreza (deprivación materna-baja escolaridad-trabajo mal remunerado-deprivación materna). “Saber que las escuelas privadas entregan ventajas educativas que los liceos de barrios pobres no entregan sólo es útil para aquellos con los medios para transformar su conocimiento en prácticas” (Archer 1995:116). Precisamente, esa explicación que Archer echa de menos en la teoría de la estructuración me parece que logra ser explicada por la teoría del habitus. Vale decir, lo que permitiría que los agentes actuaran ante determinadas condiciones de forma tal que pudiera ser descrita

como una acción y no sólo como una actividad, son las disposiciones que los lleva a reconocer determinados elementos de su situación como recursos posibles de movilizar. De este modo, ¿por qué no a todos los padres de estudiantes talentosos pero pobres se les ocurre siquiera el intentar postular a sus hijos en un colegio público de alto nivel? Si la educación de calidad en Chile constituye un mecanismo de movilidad social, o al menos otorga mayores oportunidades para ello, y si quienes no están en condiciones de poder financiar ellos mismos esa educación sólo encuentran en parte de la oferta pública niveles semejantes a los que ofrecen los colegios privados de mayor prestigio y calidad, ¿por qué entonces no hay cada año en las puertas de esos establecimientos educacionales filas interminables de padres deseosos de que sus hijos puedan acceder a una educación como la que ofrece un colegio público de alto nivel y otros pocos colegios y liceos en el país? Es verdad que los agentes disfrutan de sus propios poderes de deliberación reflexiva, como dice Archer, tienen libertad en la determinación de sus propios cursos de acción, pueden actuar estratégicamente y conciben y persiguen proyectos en los que ellos *make the difference*. ¿Pero por qué entonces sólo algunos padres, y por lo general no los de los estudiantes más pobres, solicitan cada año el que sus hijos sean admitidos en un prestigioso colegio? No hay quién lo prohíba. No hay una regla que sancione el que un padre pueda aspirar a que su hijo reciba una educación elitista sin tener las condiciones económicas para conseguir una en el sistema privado. Parafraseando a Archer en su crítica a Giddens, podríamos señalar que a esos padres “les podríamos entregar todos los hallazgos de la sociología de la educación sin que ello cambie el hecho de que su situación coloca limitaciones objetivas sobre los recursos a su disposición y las reglas que son *capaces de seguir*” (Archer 1995:116).

En la teoría de Bourdieu, aquello que permite entender por qué los padres de esos niños simplemente no son capaces siquiera de ver lo que parece tan obvio, es el habitus. En otros términos, lo que permite que esos padres actúen como agentes y sus acciones sean descritas y entendidas como proyectos que se enmarcan en la razonable aspiración de querer un mejor futuro para sus hijos, son las disposiciones adquiridas que llevan a observar aquello que hace la diferencia entre matricular al niño en un colegio público de alto nivel o dejarlo en el colegio o liceo local. Pero esas disposiciones no están distribuidas aleatoriamente ni menos lo están equitativamente. De ahí que el habitus en Bourdieu pudiera llenar ese vacío que Archer observa en la teoría de la práctica de Giddens.

Sin embargo, el principal problema de la teoría del habitus, y que puede ser vislumbrado a partir de una crítica al conflationismo central, es que no logra resolver el problema de cómo conciliar adecuadamente lo que parece ser una expresión más del dualismo que el propio Bourdieu se encarga de criticar. Esto es, cómo conciliar la idea de cambio social con la de reproducción social dentro de una misma teoría. Es sabido que Bourdieu ofrece una teoría en la que el habitus aparece como el principal mecanismo que tiende a la reproducción del mundo social. De hecho, el análisis de los procesos de

reproducción social no es sólo un tema que Bourdieu haya limitado a su estudio sobre la educación y el papel que esta tiene en la reproducción de las desigualdades sociales (Bourdieu y Passeron 1996, 2003), sino que en general la teoría de Bourdieu bien podría ser considerada una teoría de la morfoestasis, pues las diversas prácticas sociales, en la medida en que vienen gobernadas⁵ por el habitus, contribuyen a la reproducción de las condiciones sociales objetivas en que este ha sido producido. De alguna manera es como si el habitus tendiera a su propia reproducción a través de las prácticas de los agentes. Por cierto, no se trata de convertir el habitus en una suerte de sujeto trascendental o algo parecido, sino de entender que las disposiciones adquiridas, en la medida en que rigen nuestras acciones, tienden a su propia reproducción. Y ello, porque el habitus lo que permite es que las expectativas subjetivas de los agentes se adecuen a sus posibilidades objetivas en el mundo social.

Morfoestasis y morfogénesis en la teoría del habitus

No pocos comentaristas de la obra de Bourdieu estarían de acuerdo en ver en esta teoría una teoría de la morfoestasis. El propio Bourdieu también suele plantearlo en esos términos, especialmente cuando se ve forzado a explicarse ante periodistas y público en general en qué consiste la particularidad de su propuesta teórica.⁶ Él enfatiza justamente la idea de cómo el mundo social se reproduce mediante un conjunto de principios que hace que las cosas ocurran de la forma en que deben ocurrir; que el mundo tenga sentido para los agentes conforme a cómo ha estado estructurada nuestra experiencia precedente.

Sin embargo, lo problemático es que el propio Bourdieu ha sostenido también que su teoría se diferencia de otras teorías conflacionistas descendentes en que considera el cambio social como resultado de la propia acción de los agentes que en el mundo social se enfrentan. En otros términos, Bourdieu sostiene que pese a que el habitus actúa como un mecanismo morfoestático fundamental, existen posibilidades que se abren para la morfogénesis y que ellas se encuentran en la propia dinámica del mundo social. De lo contrario, no se entendería cómo Bourdieu mismo se involucró personalmente en iniciativas de agitación política que buscaban contribuir a un cambio en la sociedad francesa. Dan cuenta de esto la existencia de colectivos como *Raisons d'agir* y el debate generado en Francia por el apoyo de Bourdieu a lo que la prensa denominó como *agir pro*, vale decir, agitadores profesionales. A la vez, fue el propio Bourdieu una de las principales figuras que encabezaron las protestas populares contra la implantación del modelo neoliberal de Alain Juppé a mediados de los años noventa en Francia.

⁵ El término lo utiliza el propio Bourdieu.

⁶ Se puede apreciar esto en el documental de Pierre Carles *La sociologie est un sport de combat* (Francia, 2001).

En suma, si como sostiene Bourdieu la teoría de la acción peca de intelectualismo, voluntarismo y por tanto no entiende que las leyes que rigen el mundo social son leyes en el sentido en que lo entiende la ciencia, ¿cómo entender su apoyo a causas sociales y políticas que parecen responder más bien a una teoría del sujeto que a una teoría de la estructura? En lo personal creo que el problema es un problema importante en el diseño teórico de Bourdieu. En parte, debido a su conocido rechazo a las teorías de orientación positivista y a que siempre defendió la idea de trabajar con conceptos abiertos, cuyas definiciones y sentido no puede estar fijado de antemano, y de una vez y para siempre. Pienso, sin embargo, que una cosa es el positivismo y sus postulados epistemológicos con sus conocidas consecuencias teórico-prácticas y otra muy distinta es el procedimiento esperado en materia de construcción teórica hoy en día. En este sentido, mi impresión es que Bourdieu más bien deja un tanto en la nebulosa el tipo de problemas que para un enfoque como el de Archer es central: especificar la forma en que concretamente se relacionan los dos aspectos involucrados en la dinámica social, como lo son la acción y la estructura. Pienso que, en este sentido, la teoría del habitus no logra satisfacer los requerimientos de quienes han de hacer uso de ella con fines analíticos, especialmente cuando se trata de entender los procesos de cambio y la dinámica sociohistórica. Sé que lo que digo puede ser considerado una afrenta contra una sociología que reivindica precisamente la historia como dimensión explicativa y que está bastante alejada de ofrecer oscuras elucubraciones acerca de cómo y por qué las cosas en el mundo social son como son, pero afirmar que el cambio se explica a partir de las luchas de los agentes por el control del capital o los capitales en el mundo social, parece ser más bien una respuesta de tipo descriptivo que analítico.

Quiero decir que la debilidad de la teoría del habitus se observa, en general, en la forma en que aborda Bourdieu el análisis sobre la dinámica social. Para dar cuenta de esta última, Bourdieu acuñó el concepto de campo, tomado de la física, y que se refiere a cómo el mundo social puede ser descrito como un espacio de relaciones objetivas constituido por relaciones de fuerza entre todos aquellos agentes que en él intervienen. Sin exponer la historia de dicho concepto, es necesario señalar que Bourdieu lo incorpora desde sus tiempos de 'estructuralista feliz', como se describió a sí mismo en relación a sus trabajos de los años sesenta.⁷ En este sentido, el concepto de campo es un concepto que le permite describir el mundo social en términos de relaciones. Se trata, por tanto, de un concepto que da cuenta del carácter relacional de la realidad social, en clara oposición a la visión sustancialista del mundo social que se encuentra en muchas teorías influidas por la tradición filosófica aristotélico-tomista. De ahí que Bourdieu se permite parafrasear a Hegel cuando sostiene que "lo real es relacional" (Bourdieu 1997:13).

Ahora bien, esta referencia a la forma en que se estructura el mundo social le permite, sostiene él, asumir la posibilidad del cambio social en la medida en que justamente el

⁷ Ver su conocido trabajo "Campo intelectual y proyecto creador", en Bourdieu (2002).

campo está atravesado por luchas y conflictos cuya dinámica modifica su estructura y con ello modifica las condiciones objetivas que actúan como mecanismos productores del habitus. Vale decir, el habitus es el resultado de la incorporación en los agentes de un conjunto de disposiciones de diverso orden (cognitivas, corporales, estéticas, etc.) que han sido determinadas por la posición relativa de los agentes en el espacio social. En la medida en que tales posiciones se modifiquen como resultado de la propia dinámica del campo, las disposiciones de los agentes también lo harán. Pero si el habitus actúa como un mecanismo de reproducción social, ¿cómo es posible entonces que tenga lugar la morfogénesis del campo social?

En mi opinión, este es un punto que no está del todo fundamentado en Bourdieu. Y creo que ello ocurre porque la teoría del habitus adolece de algunos de los problemas que Archer señala en su crítica al conflationismo. En particular, creo que Bourdieu no ofrece una explicación del todo satisfactoria acerca de lo que Archer entiende como la relación entre agente y estructura. Sin duda, en la medida en que Bourdieu renuncia a una teoría del sujeto y a una de la estructura, puede pasar por alto una demanda como la de la socióloga británica. Sin embargo, no se puede desconocer que la teoría del habitus también debería ser capaz de explicar cómo ocurren los procesos de transformación social cuando se supone que el habitus actúa como una suerte de trascendental histórico en la reproducción del mundo social. A este respecto Bourdieu solamente ha sugerido algunas pistas. La principal de ellas se refiere al hecho de que las condiciones de producción y las condiciones de realización del habitus no siempre coinciden y que cuando ello sucede asistimos a un fenómeno de transformación social. Ejemplo de esto, señala él, es lo que ocurre con los conflictos entre individuos pertenecientes a distintas generaciones. Así, en una nota a pie de página, Bourdieu sostiene que

los conflictos generacionales no oponen tanto clases de edad separadas por propiedades naturales como habitus producidos según *modos de generación* diferentes, es decir, separadas por condiciones de existencia que, imponiendo distintas definiciones de lo imposible, lo posible y lo probable, invitan a unos, como si fueran naturales o razonables, a prácticas que los otros consideran impensables o escandalosas, y viceversa. (Bourdieu 1991:107; cursivas en el original)

A la vez, Bourdieu afirma en el mismo libro que el habitus permite explicar tanto la inadaptación como la adaptación, la rebelión como la resignación, y ello porque sus disposiciones son duraderas y sobreviven a las condiciones económicas y sociales de su propia producción, de modo que justamente cuando tales disposiciones funcionan a contratiempo, se producen fenómenos que podrían desembocar en cambios estructurales.

Esto que acabo de mencionar es clave para adentrarse en aquellos aspectos más débiles que creo observar en la teoría del habitus y que me parece que quedan a merced

de las críticas de Archer contra el conflationismo. Estimo en especial relevante la consideración de la dimensión temporal en esta forma de abordar el análisis de las relaciones entre permanencia y cambio.

Para el enfoque morfogenético de Archer, la solución a los problemas teóricos del conflationismo se encuentra en la adopción del dualismo analítico en lo que se refiere al postulado de la emergencia de las dos dimensiones irreductibles del mundo social (agente y estructura) y a la consideración de la dimensión temporal en la manera como se vinculan ambas dimensiones. La idea fundamental de Archer a este respecto es que agencia y estructura no son sólo analíticamente distinguibles, sino que además tampoco son covariantes en el tiempo, pues justamente sus propiedades constitutivas y específicas las hace variar en forma independiente a la una de la otra, produciendo así un desfase temporal que constituye la clave para una explicación del cambio social. Esta idea está de alguna manera en forma intuitiva en la teoría del habitus, o quizás habría que decir que en una forma no del todo consciente. Archer ha sostenido que no basta con afirmar que los fenómenos sociales tienen lugar en una dimensión temporal pues, mal que mal, eso no constituye gran novedad para la ciencia. Lo realmente importante es entender cómo la variable temporal actúa en la génesis y desarrollo de la dinámica de cambio. A este respecto, la crítica al conflationismo de Giddens sostiene la simplicidad de la consideración de la dimensión temporal en la explicación acerca de la constitución de la sociedad, pues solamente se limitaría a un período de tiempo muy corto, correspondiente al momento en que los agentes mediante sus interacciones actúan y reproducen estructuras. En este sentido, el conflationismo central parece compartir los errores de las dos versiones del conflationismo que este pretendía superar. Esto es, no se consideran los efectos acumulados en el tiempo que actúan sobre el condicionamiento de los agentes ni tampoco se consideran los efectos de estructuración de esos agentes en el largo plazo, proyectados al futuro.

En el caso de la teoría del habitus, lo que tenemos es una intuición que requiere un desarrollo teórico capaz de ofrecer una explicación satisfactoria sobre la forma en que el sistema de disposiciones, en conjunción con la estructuración del espacio social (campo), da origen a la dinámica social sin que haya que suponer que esta es el resultado de sujetos que actúan con voluntad y conciencia, pero que tampoco es el resultado de procesos en los que estos no tienen participación alguna. Pienso que la teoría del habitus bien podría ofrecer una explicación de la morfogénesis si se avanza en la dirección de especificar las condiciones en que operan los desajustes entre condiciones de producción y condiciones de realización del habitus. En la forma en que Bourdieu lo ha planteado hasta hoy, no resulta satisfactoria porque la morfogénesis parece no necesitar de la teoría del habitus. En las referencias que he hecho de la teoría de Bourdieu sobre este punto, se puede apreciar que lo que él observa como fenómeno es el desajuste entre esas condiciones de producción y de realización, pero no ofrece ninguna explicación acerca de cómo y por qué se producirían tales cambios en las condiciones que

conducen a desajustes. Más bien pareciera que, en virtud de la morfogénesis, el habitus lleva a los agentes a actuar de modo que parece inapropiado o extemporáneo, pero la morfogénesis misma queda sin explicar desde la propia teoría del habitus. Por supuesto que un seguidor de Bourdieu diría que esa morfogénesis se explica por la dinámica del campo y las luchas y conflictos que la definen, pero ya he dicho que esa me parece una respuesta más bien descriptiva que analítica y, por lo demás, nuevamente estaríamos en presencia de una teoría que volvería en cierto modo a aquel dualismo que Bourdieu critica. Es decir, la teoría del campo y la teoría del habitus explicarían fenómenos distintos sin lograr poder articularlos adecuadamente en una única teoría explicativa. Mi impresión es que en cierta medida esto es así, pero que lo que podría resolver ese problema es precisamente lo que Archer echa de menos en las teorías conflacionistas: el análisis del juego mutuo entre agencia y estructura. Creo que en una teoría como la de Bourdieu esto implicaría analizar dicha interrelación tanto al interior de la teoría del campo como al interior de la teoría del habitus. O, mejor dicho, no creo que habitus y campo sean simplemente homologables a agente y estructura en el sentido en que los entiende Archer. Más bien me inclino a pensar que tanto con el concepto de campo como con el concepto de habitus Bourdieu está tematizando algo que resulta de ese vínculo entre agencia y estructura. La idea de espacio de luchas en la teoría del campo permite reconocer que el campo es un espacio constituido también a partir de las capacidades agenciales de los individuos. A la vez, el habitus, si bien está incorporado en los agentes, sin duda tiene propiedades estructurales que nos obligan a considerar también cómo se relacionan aquí agencia y estructura.

En cualquiera de los dos casos, ya sea que se asuma que campo y habitus constituyen las dos dimensiones cuyas propiedades emergentes obligan a considerarlas separables analíticamente, o bien si se avanzara en el análisis de la forma en que las propiedades agenciales y estructurales tienen lugar dentro del campo y dentro del habitus como fenómenos distintos, sigue siendo la dimensión temporal la clave para el desarrollo de una respuesta más satisfactoria acerca de cómo es que las formas sociales cambian a lo largo del tiempo, pese a la tendencia a la reproducción social que el habitus parece asegurar. Hasta ahora, Bourdieu ha analizado la dimensión temporal en un sentido más restrictivo que aquel propuesto por Archer y, aunque no se trata de convertir a Bourdieu en un realista social o algo semejante, creo que bien podría rendir frutos un análisis de los desfases temporales en las condiciones de producción y de realización del habitus. Como simultáneamente experimentamos distintas temporalidades, por decirlo así, es probable que el condicionamiento estructural, la interacción y la elaboración estructural haya sido difícil de observar separadas en el tiempo. De ahí que el conflacionismo central tal vez haya pensado en la necesidad de fusionar agencia y estructura toda vez que se daba esta simultaneidad pese a la distinción analítica entre momentos que responden a configuraciones sociohistóricas diferentes, por decirlo así.

Por último, pienso que existen mayores posibilidades de desarrollo para la teoría del habitus que para la teoría de la estructuración social, en un diálogo abierto con el denominado realismo social. Me parece que hay ciertos puntos de acuerdo que permitirían avanzar en la dirección de dotar a la teoría del habitus de una satisfactoria teoría de la morfogénesis. Ello, no sólo por la idea compartida en el sentido de cómo la elaboración estructural no es algo consciente ni deliberado, sino más bien resultado de consecuencias no buscadas de la acción, sino porque también para los realistas sociales la estructura es antes que nada un sistema de relaciones entre posiciones sociales; visión relacional de la estructura que es rechazada en una teoría elisionista como la de Giddens, pero que sí es aceptada por una teoría como la de Bourdieu. Faltaría, sin embargo, reconocer que la estratificación de la realidad social no sólo da origen a agencia y estructura o, en lenguaje de Bourdieu, no sólo hay campo y habitus, sino que también existe una estratificación en el polo del habitus y en el del campo que debería ser considerada en una exploración teórica acerca de las formas de vinculación de agencia y estructura. Me refero particularmente a la manera en que se vinculan individuos, agentes y actores sociales. O, más concretamente por ejemplo, a en qué medida el habitus actúa a nivel individual y colectivo. Encaminarse en esa dirección permitiría resolver aquellos problemas teóricos que creo observar en la teoría del sociólogo francés.

Recibido diciembre 2007
Aceptado marzo 2008

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis, 1974. *Para una crítica de la práctica teórica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Archer, Margaret, 1995. *Realist Social Theory: the Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2002. "Realism and the Problem of Agency". *Journal of Critical Realism*, Vol. 5, N.º 1, 11-20.
- Bourdieu, Pierre, 1988. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- , 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- , 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- , 2000. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Éditions du Seuil.
- , 2002. *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Monttessor.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron, 1996. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México D.F.: Distribuciones Fontamara.
- , 2003. *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron, Jean-Claude Chamboredon, 2001. *El oficio de sociólogo*. México D.F.: Siglo XXI.

Eribon, Didier, 2004. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.

Giddens, Anthony, 1995. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lévi-Strauss, Claude, 1969. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.

Sartre, Jean-Paul, 1989. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.