

El individuo social frente a la modernidad: *habitus* como forma de acción

Alfredo Sánchez Carballo¹ y Eder Jesús Noda Ramírez²

Resumen

El objetivo de este trabajo está enfocado en una discusión del concepto y la noción de *habitus*, un mecanismo de acción dinámico frente a la condición de modernidad. El *habitus* parece algo innato, aunque se forma de esquemas de percepción y valoración de una estructura social. Hace referencia a un proceso de sociabilidad adquirido e incorporado en el cuerpo de forma duradera. Si el *habitus* tiene capacidad de injerencia y adaptación sobre el individuo además de construir una praxiología social -y la sustancialidad de lo relacional como piedra angular de la construcción de la realidad-, someterlo a prueba frente a los procesos de la modernidad es parte del ejercicio teórico de este trabajo.

Palabras clave: *habitus*, modernidad, acción, teoría social, individuo, esquemas sociales.

Abstract

The aim of this work is focused on a discussion of the concept and notion of *habitus*, a mechanism of dynamic action against the condition of modernity. The *habitus* seems innate, but is shaped patterns of perception and evaluation of a social structure. Refers to a process of sociability acquired and incorporated in the body permanently. If the *habitus* is capable of interference and adaptation to the

¹ Candidato a Doctor por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México. Ha escrito y se interesa por diversos temas: pobreza, representaciones sociales, bienestar subjetivo, adultos mayores y migración.

² Maestro en Ciencias Sociales por la Universidad Veracruzana. Ha escrito en varias revistas nacionales e internacionales. Sus temas de interés son: marginación, ciudadanía y análisis de políticas sociales. Además, discute temas de investigación teórica en sociología.

individual and to build a social praxiology; substantiality of the relational as a cornerstone of the construction of reality submit proof against processes of modernity, is part of the theoretical exercise of this work.

Keywords: *habitus*, modernity, action, social theory, individual, social schemes.

I. Introducción

El hombre frente a la modernidad es una pieza casi nimia, ya que afronta las amenazas y los riesgos que representa el entorno social. Junto a un escenario que está en cambio constante, ese mismo individuo requiere una estructura que le dé oportunidades de adaptación y ajustes. Si esto es así, un análisis sociológico puede tener lugar, a manera de propuesta, respecto a cómo el individuo se adapta a partir de los avatares generados por la estructura social.

Modernidad tiene varias acepciones: es una “cultura de riesgo” (Giddens, 1997a); es también la cristalización resultante de una sociedad contemporánea, porque da cuenta de las incertidumbres que se generan a través de la dinámica de lo vivencial y el constante cuestionamiento de las formas establecidas; y está construida a partir del doble juego entre las representaciones globales y la conciencia inmediata y su distancia con la realidad (Martuccelli, 2014).

Si la modernidad es una época determinada en la que la sociedad se constituye a partir de la dinámica del “desgarre”, de una constante fragmentación y lucha entre los individuos y el sistema, es posible que pueda existir, como contrapeso o a manera de defensa, un proceso en el interior del individuo que le facilite su actuación diaria frente a los movimientos –también constantes- que representa la modernidad.

Además, puede leerse la modernidad como una emergencia relacionada con el proceso civilizatorio del ser humano y, específicamente, con la ruptura de las estructuras medievales y el proyecto de mundialización (la extensión occidental de la economía, política y cultura al orbe).

El concepto de *habitus* emerge en este punto. En un primer plano se conceptualiza como un instrumento que permite superar las concepciones centradas sólo en la estructura o sólo en la subjetividad, puesto que conecta lo externo y lo interno como aspectos de una misma materia, lo social, que se encuentra por igual “en las cosas y en los cuerpos” (Bourdieu, 1991: 124); es decir, como una forma producida de creatividad frente al mundo.

A partir de lo expuesto, este trabajo recoge su lógica y objetivo: discutir el concepto de *habitus* como una noción sociológica en el individuo que le permita hacer frente, de forma creativa, a las dinámicas de la modernidad. En la primera parte se analiza el concepto de modernidad, especialmente desde la perspectiva que propone Anthony Giddens. En la segunda se describe el concepto de *habitus*. Posteriormente, en un tercer espacio, se examina la visión directa de la construcción de la noción de *habitus* en Pierre Bourdieu frente a los procesos de la modernidad como una época señalada y específica.

Modernidad: época de contrastes

Toda acción que emprende el ser humano, como unidad de la sociedad, tiene un punto de partida, una razón de ser que se convierte en acción social. Hay que distinguir, con base en una mirada sociológica, qué tipo de acción emprende este individuo cuando está frente a la modernidad. No se analizará aquí si estas acciones son correctas o incorrectas, la discusión se hará en torno a la noción de *habitus* como un punto nodal para la acción en contrapeso a la modernidad.

El individuo posee capacidad de diálogo respecto a los fenómenos que están yuxtapuestos fuera de él. Pese a esta afirmación, pareciera que la modernidad, como uno de tantos aspectos exteriores a la propia persona, no tiene la suficiente recepción en cuanto a dialéctica; es aquí donde hay un punto de inflexión: el individuo frente a la modernidad.

Los procesos de reorganización del tiempo y el espacio son dos motores que dan movimiento y dinamismo al fenómeno de la modernidad. Pero, ¿qué es en sí la modernidad? Hay varios conceptos respecto a esta noción:

La modernidad es un orden postradicional en lo que, no obstante, la seguridad de tradiciones y costumbres no ha sido sustituida por la certidumbre del conocimiento racional. La modernidad institucionaliza el principio de la duda radical y recalca que todo conocimiento adopta la forma de hipótesis, de afirmaciones que pueden muy bien ser ciertas, pero que en principio son siempre susceptibles de revisión y pueden ser abandonadas en algún momento (Giddens, 1997a: 11).

La duda, vista como un efecto de la modernidad, invade con angustia al sujeto. Si no tiene frente a sí nada concreto, nada estable, nada que le represente un resquicio de seguridad, puede que se encuentre solo frente a todo, en contra de todos. La modernidad, vista desde el tiempo, prescinde de incorporar tres elementos distintivos: Estado, Sociedad y Conocimiento, en un amplio terreno de la revolución tecnológica y el capitalismo tardío, como explica Beck (1998) en su trabajo analítico sobre la sociedad del riesgo.

Por otro lado, el ejemplo que ofrece Giddens (1997a) sobre la modernidad es amenazante:

En el nivel global, por consiguiente, la modernidad se ha hecho experimental. Todos nosotros, lo queramos o no, estamos atrapados en un grandioso experimento, que es obra nuestra —en tanto que agentes humanos— y al mismo tiempo, en un grado imponderable, escapa a nuestro control. No es un experimento en el sentido del laboratorio, porque no gobernamos los resultados dentro de parámetros fijos; es más bien como una aventura peligrosa, en la que todos nosotros tenemos que participar, lo queramos o no (1997: 79)

Y más allá de eso, al autor alude a que la incertidumbre en el ser humano ha imperado. La modernidad es una cultura de riesgo, una amenaza para el Yo estructurado. Aunque la modernidad reduce el riesgo de conjunto de ciertas áreas y modos de vida, introduce al mismo tiempo nuevos parámetros de riesgo desconocidos. Entre estos parámetros se cuentan los riesgos de consecuencias graves: los derivados del carácter universalizante del sistema social de la modernidad (Giddens, 1997a).

La modernidad, entonces, se sintetiza, según aspectos de las sociologías de la modernidad, en tres incisos:

- a) La modernidad es la cristalización que da cuenta de una sociedad contemporánea; es decir, de una sociedad que vive (o intenta vivir) en el tiempo presente y que se proyecta al futuro; por lo tanto, se refiere a un cuestionamiento en relación con su pasado, con su devenir y con su propia historia.
- b) La modernidad da cuenta de las incertidumbres que se generan a través de la dinámica de lo vivencial y el constante cuestionamiento a formas establecidas, de manera que la sociología se ve forzada a crear un sentido a las prácticas sociales, que se ven atravesadas por esa tradición de lo nuevo inscrito en la lógica de la modernidad.
- c) La modernidad está construida a partir del doble juego entre las representaciones globales y la conciencia inmediata y su distancia con la realidad (Martuccelli, 2014).

Por lo tanto, la modernidad es la época en la que la sociedad (como aglomeración de entes individuales, acciones y experiencias) se determina y construye a partir de la dinámica del desgarre, de la fragmentación y de la constante lucha entre los actores y el sistema. Modernidad como lucha, como disputa, como momento que divide pero que, al mismo tiempo, define al individuo.

La importancia de la discusión, hasta aquí, reside en describir la modernidad a partir del cúmulo disímil de experiencias que se erigen frente a la humanidad. Esta característica de nuestro tiempo -la modernidad- nace con la ciudad, la metrópolis, el aislamiento, la soledad, la interacción con los extranjeros, la circulación del dinero, la aceleración de la vida, y en sí, emerge a partir del proceso de industrialización. Lo cierto, sin embargo, es que podemos situarnos en una sociología en la que la modernidad se traduce como una producción estructural de experiencias diferentes y mecanizadas.

Todo lo anterior se sustenta en la medida en que, por una parte, la noción de modernidad denota un “espíritu del tiempo” cuya base y fundamento es la constante contradicción y renovación con su propio presente. Y por la otra, el proyecto de la modernidad ha engendrado los fenómenos de la implosión, de la

autodestrucción y de la autocrítica, que son fácilmente visibles con la llamada *racionalización*, una de las características innegables del pensamiento de la modernidad (Martuccelli, 2014: 569).

A riesgo de simplificar demasiado, no se establece en este trabajo un concepto único de modernidad debido a lo que apunta Martuccelli (2014: 19): “Si la modernidad es reacia a toda definición exhaustiva, ello se debe a que su utilidad analítica proviene justamente de su indecisión conceptual, de su capacidad para dar cuenta de una cantidad muy difusa de fenómenos de muchas disciplinas, así como una cantidad no menos importante de polémicas”. Como se vio, las diversas conceptualizaciones, visiones y formas de exponer la modernidad están apoyadas en sus distintas aplicaciones analíticas, una de ellas -que es la que aquí se analiza-- hace referencia a que la modernidad sólo puede ser definida por el tiempo presente.

Si lo que afirma Giddens (1997b), la modernidad crea diferencia, exclusión y marginalización, ¿qué acciones puede realizar el ser humano frente a este escenario? El concepto de *habitus*, como noción sociológica, por medio de su producción, ofrece algunas claves que a continuación se examinan. Dejamos hasta aquí las primeras nociones de modernidad para retomarlas más adelante en combinación con el análisis de la noción de *habitus*.

***Habitus*: sus orígenes**

En la teoría de Bourdieu, dice Guerra (2010: 397) el concepto de *habitus* es inseparable del de campo (y del de capital). La historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa. El *habitus* es el resultado de la interiorización de la exterioridad, y el campo lo es de la exteriorización de la interioridad. Aclarada esta primera condición del *habitus*, el paso siguiente es definir la noción de *habitus* y sus diversas interpretaciones.

En los primeros registros del concepto de *habitus*, según lo descrito por Corcuf (citado en Lahire, 2005), su noción de *habitus* sirve exclusivamente para pensar la imposición de lo colectivo, de las estructuras objetivas y de las regularidades que producen en los comportamientos individuales:

Para dar cuenta del sentido unitario de las prácticas que son objetivamente asignadas de las funciones globales de la institución, se reclama la razón de ser de las conductas a las formas de proceder de los agentes, es decir, que se utiliza la noción de *habitus* como sistema duradero y transferible de esquemas de percepción, de aprehensión y de acción (Lahire, 2005: 120).

A partir de esto, hay ejemplos de la noción de *habitus* como característica individual, enmarcada por el aprendizaje colectivo; uno de ellos son las actividades de los asistentes a cierto tipo de culto religioso: dichas prácticas difieren de las llevadas a cabo por otro grupo con el cual comparten la inclinación a una creencia religiosa.

En virtud de lo anterior, se encontraron registros en algunos otros autores sobre los usos y la construcción del *habitus* como herramienta teórica. Por ejemplo, en 1967,³ Erwing Panofsky opina: oponer la individualidad y la colectividad para salvaguardar mejor los derechos de la individualidad creadora y los misterios de la creación singular es privarse de descubrir la colectividad en el corazón mismo de la individualidad bajo la forma de cultura; y continúa Panofsky, gracias a dicho *habitus*, el creador participa de su colectividad y de su época y, sin saberlo, orienta y dirige sus actos de creación en apariencia más únicos (Panofsky, 1967).

Hay registros conscientes de la lógica de la acción inconsciente en el individuo; de aquí se desprende la hipótesis heredada del pensador griego Aristóteles. Para este filósofo, el desarrollo de la noción de disposiciones (rasgos heredados en la acción del agente) -entendidas como potencialidades (potencias) para actualizar- se vuelven efectivas en el pasaje al acto. Para Bourdieu, el sistema de disposiciones de los individuos constituye uno de los determinantes centrales de la acción, mientras que para Aristóteles, en sentido inverso, “los actos gobiernan soberanamente nuestras disposiciones”. A partir de aquí

³ Según lo descrito por Corcuff (2005) una de las primeras introducciones de la noción de *habitus* se encuentra en la obra de *Architecture gothique et pensée scolastique* de Erwin Panofsky.

Bourdieu adopta la *hexis*⁴ de Aristóteles por el tomismo, noción que se inscribió durante largo tiempo en la aproximación escolástica de la *philosophia naturalis* del espíritu humano (Lahire, 2005).

A comienzos del siglo XX se reactiva la noción de *habitus*, y se sustituye la dialéctica interna de la conciencia por una dialéctica entre determinantes históricos y determinantes psicológicos. De Emile Durkheim, Bourdieu adquiere el *habitus cristiano* –disposición del espíritu y de la moral modelada sobre una cultura pagana. La génesis del *habitus*, por lo tanto, se afianza en los procesos de socialización individual y refiere a una problemática eminentemente colectiva: la de la sociabilidad, que Durkheim postula como una causa determinante del sentimiento religioso (Lahire, 2005).

La comprensión del concepto de *habitus* como se conoce o explica en la actualidad conlleva un cúmulo de observaciones y resúmenes teóricos que reúnen desde los pensamientos teórico-analíticos de Austin y Wittgenstein (el lenguaje como fundamento), y la aplicación que hace Max Weber. Aunque no concebía *habitus* como un sistema de disposiciones generales, Weber lo describía como “... este estado podría corresponder a un *habitus* extracotidiano de carácter solamente pasajero” (Weber, 1996: 347).

Así, conforme avanza el tiempo se va construyendo la noción de *habitus* a partir de los aportes mencionados, más las distinciones de autores diversos. Bourdieu se inspira en otras fuentes, por ejemplo, en Mauss sobre la lógica del don y las técnicas del cuerpo (Mauss, 1935) y en Panofsky, al que se aludió con más detalle al principio de esta sección. Bourdieu toma en cuenta el tema de la reproducción de los rasgos culturales y enfoca la utilización escolar como una fuerza formadora de hábitos (Panofsky, 1967). De Schutz rescata las construcciones teóricas que se refieren sobre todo al funcionamiento (en la vida social) como esquema de referencia (Schutz, 2003). Bourdieu también delimita su aporte en las concepciones de Dewey, y sobre todo pone especial atención en la referencia a las costumbres (hábitos), las cuales se forman en el “comercio del mundo” y permiten “habitarlo” (Dewey, 1958). De este modo Bourdieu va construyendo una pragmática y ecléctica noción de *habitus* (Lahire, 2005: 183).

⁴ Se entiende este concepto como una disposición moral adquirida y generadora de actos, orientada por la razón y la voluntad, disposición que testimoniaba un dinamismo a mitad de camino entre inercia de los estados y la plasticidad de las aplicaciones (Lahire, 2005: 181).

Finalmente, se demuestra la herencia marxista en la construcción del concepto de *habitus* de Bourdieu, ya que el sociólogo francés se remite a las *Tesis sobre Feuerbach* para explicar que emprende “una teoría materialista del conocimiento que no abandona el idealismo, la idea de que todo conocimiento, ingenuo o erudito, presupone un trabajo de construcción”; pero el *habitus*, añade, indica también que “este trabajo no tiene nada en común, no tiene nada que ver con un trabajo meramente intelectual, y que se trata de una actividad en construcción, incluso de reflexión práctica, que las nociones comunes de pensamiento, conciencia y conocimiento” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 83).

Parece suficiente con dejar estas raíces al descubierto en la discusión, que han sido los orígenes históricos, teóricos y filosóficos de la noción de *habitus* en la obra de Pierre Bourdieu. A continuación se lleva a cabo un repaso en el sentido esencial y originario del aporte directo de Bourdieu en cuanto al *habitus*.

Pierre Bourdieu y el *habitus* más allá del hábito

La experiencia profesional que aporta la “etnografía argelina” a Bourdieu es parte puntual para el desarrollo siguiente, tanto en sus obras colectivas como individuales, ya que éstas se convierten en fuentes de instrumentos para estudios de cualquier aspecto y naturaleza del mundo social que se intentaba, en aquel entonces, comprender. En la década de 1950, Bourdieu ya había concebido la noción de *habitus*, como señala Isabel Jiménez: “el *habitus* como proceso de incorporación por medio del aprendizaje, del mundo social en el cuerpo de los agentes, y que junto con el campo constituirían en el nudo central del cuerpo de teorías y conceptos que aportaría a las ciencias del hombre” (Jiménez, 2005: 175).

Bourdieu, al elaborar la categoría de *habitus*, establece un puente analítico entre la parte más abstracta de la cultura, una suerte de código o regla que orienta la conducta y los comportamientos individuales: De este modo el *habitus* es conceptualizado como:

El sistema de disposiciones duraderas y transferibles (que funcionan) como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas en su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, sin ser producto de obediencia o reglas (Bourdieu, 1991: 92).

En este sentido: “el *habitus* es una capacidad infinita de engendrar en total libertad (controlada) productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones– que tienen siempre como límites las condiciones de su producción, histórica y socialmente situadas” (Bourdieu, 1991: 96).

Cabe establecer un contraste respecto a una segunda postura referida por el mismo Bourdieu. El *habitus* es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas. Y, en los dos casos, sus operaciones expresan la posición social en la cual se ha construido. En consecuencia, el *habitus* produce prácticas y representaciones que están disponibles para la clasificación, que están objetivamente diferenciadas [...]. Este posicionamiento conceptual implica un sentido de localización propio, pero también un sentido de los otros (Bourdieu, 2000a: 134-135).

El principio de la actividad del *habitus* no es un sistema de formas y categorías universales, “sino un sistema de esquemas incorporados que, constituidos en el curso de la historia colectiva, son adquiridos en el curso de la historia individual, y funcionan en la práctica y para la práctica” (Bourdieu, 2002b: 478).

Con todo, podemos señalar que Bourdieu se ocupa, principalmente, en dejar claro qué pretende aportar a las ciencias sociales con la noción de *habitus*. Para él, *habitus* no es más que un sistema adquirido de esquemas generadores, producto de una clase determinada de regularidades objetivas. El *habitus* así explicado tiende a “engendrar todas las conductas razonables o de sentido común posibles dentro de los límites de estas regularidades, y sólo éstas” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 97). En suma, el *habitus* es el concepto que permite a Bourdieu relacionar lo objetivo (la posición en la estructura social) y lo subjetivo (la interiorización de ese mundo objetivo).

***Habitus* frente a la modernidad**

Conocemos de antemano que el objetivo de Bourdieu en la creación del concepto de *habitus* nunca fue exponerlo como una herramienta para enfrentar las amenazas externas al individuo, pues implícitamente ofrece algunos atajos para entender la forma en que el individuo está relacionado con el mundo, cómo crea una estructura interna y, a su vez, la relación estructurada con lo externo. A pesar de esto, la discusión que sigue es una propuesta de adaptación a la dinámica que se ha observado, en los últimos años, de la noción de *habitus*.

Inicialmente las críticas al concepto de *habitus* de Bourdieu fueron varias: es un modelo determinista, carece de flexibilidad, se trata de un concepto demasiado general que no puede explicarlo todo.

Sin embargo, el mismo Bourdieu tuvo la capacidad de combatir esas críticas. Cristiano (2011), lo sintetiza así, respondiendo a la primera de las críticas: el concepto de *habitus*, más que fundamentar la creatividad de las prácticas, la presupone y la contempla como posibilidad. O lo que es lo mismo, el *habitus* es compatible con la creatividad, pero no termina de explicarla por sí mismo. Es decir, Bourdieu resalta que el *habitus* es sobre todo una potencialidad, un campo de actualizaciones abiertas que dependen fundamentalmente de las circunstancias. Cuando las circunstancias son estables, las prácticas tienden a repetirse, pero cuando se modifican estimulan al *habitus* para que se adapte de manera creativa.

El *habitus* se revela solamente en relación con una situación determinada: la modernidad. *Habitus* como mecanismo de esquematización de la psique; en otras palabras, mecanismo de acción creativa frente al riesgo que implica existir en la modernidad. El *habitus* impone una lógica al flujo magmático de las imágenes-representaciones. Bourdieu ha insistido en que esa lógica es la del sentido práctico, que no es “la lógica de los lógicos”, pero que implica lo esencial de toda lógica: un orden, una forma, una racionalidad y, en consecuencia, una cierta previsibilidad de sus manifestaciones (Bourdieu y Wacquant, 2005: 129).

Cabe preguntar ¿qué hacer frente a la modernidad a partir de la instauración del *habitus*? Autores como Castells o Bauman hacen de lo fluido y lo dinámico el aspecto distintivo de la sociabilidad contemporánea (García Selgas, 2006). Y puede mencionarse el enfoque de Wallerstein, en el que la

creatividad se vuelve un componente clave de los procesos de cambio en circunstancias de crisis sistémica estructural (Wallerstein, 2003).

A partir de la noción de *habitus*, Bourdieu se ocupa en elaborar una teoría práctica que permite dar cuenta de las relaciones de dominación que escapan a los antagonismos individuo y sociedad, mecanicismo y finalismo, y reconoce que el agente es, por sus disposiciones, capaz de ingeniosidad, pero a partir de ciertos esquemas de percepción pensamiento y acción que lo condicionan.

Conforme la aplicación y el desarrollo del concepto de *habitus* avanza en las ciencias sociales, especialmente en la sociología contemporánea, se hace notar que el objetivo inicial en la teoría de Bourdieu se va materializando: sobrepasar la alternativa entre objetivismo y subjetivismo, para lo que recurre a una idea pascaliana “por el espacio, el universo me comprende y absorbe como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo” (Bourdieu, 1999: 173). Puede observarse, dentro de la misma lógica, cómo la noción que se analiza en este ensayo va tomando forma en cuanto a apoderarse de la realidad social que se le presenta al agente que está sometido a un tipo de campo, con reglas de un juego e interacciones que van a más allá de su control o conciencia práctica.

Se presenta entonces un mundo comprensible y dotado de sentido para el agente –individuo que actúa en un orden de acciones respecto a otros agentes–, ya que el cuerpo (*hexis* aristotélica) posee la capacidad de estar fuera de sí en el mundo, ser afectado y modificado de forma extendida en el tiempo y ha estado expuesto a sus regularidades duramente. Según esto, el agente, al haber adquirido un sistema de disposiciones en sintonía con esas regularidades, tiende a anticiparlas. Esto puede ser posible ya que ha obtenido un “conocimiento por el cuerpo” (Bourdieu, 1999: 180) que hace posible la comprensión práctica del mundo, sin necesidad de recurrir a un acto de desciframiento de la conciencia reflexiva. Si el agente puede comprender inmediatamente a través del cuerpo el mundo que le es familiar, es porque los principios que antepone en funcionamiento son el producto directo de las estructuras en el mundo en el que se desenvuelve y actúa.

A estas alturas de la discusión resurge una de las preguntas que se establecieron como objetivos a seguir: ¿Por qué tiende a darse esta reproducción de los *habitus*? Pues bien, porque el *habitus* incorporado, como sistema de esquemas (*schèmes*) de percepción, pensamiento y acción, implica la aceptación dóxica al

nomos de un mundo social. La adquisición de la disposición, que se da a través del cuerpo, implica el olvido de la historia, y la aceptación de ese arbitrario social, por medio de la naturalización de esta ley como necesidad. Los campos sociales tienen la capacidad de generar *illusio*, inmersión en el juego, lo cual hace que la adhesión dóxica a ley del campo tenga un interés (en un sentido no económico) para mí. La fe práctica, o relación dóxica con un campo social, es una “relación de pertenencia y posesión en la que el cuerpo poseído por la historia se apropia de forma inmediata de las cosas habitadas por la misma historia” (Bourdieu, 1999: 200).

Es importante destacar que Bourdieu reconocerá que el *habitus* como sistema de disposiciones es una *potencialidad*. Las disposiciones no conducen de forma mecánica a una acción, sólo se revelan en una situación adecuada. En las situaciones de desfase (por ejemplo, las observadas en Argelia y en el Bearn), es decir, aquellas en las cuales el *habitus* resulta desactualizado y no existe un ajuste entre las expectativas subjetivas y la experiencia, constituyen instancias en las que es posible la transformación de los *habitus*, ya que al encontrarse con nuevas situaciones, podríamos decir, con palabras de Merleau-Ponty (1975), que “la percepción estalla”. Ahora bien, la posibilidad de transformación será determinada por el propio *habitus*, de acuerdo con la amplitud de tal desfase y, según cómo sea significado, por él, puede implicar la desilusión o la satisfacción inesperada (generando refuerzo o inhibición respectivamente).

Los individuos no reaccionan a las condiciones objetivas sino a las interpretaciones prácticas que se producen de estas condiciones, y el principio por el cual es socialmente constituido es el *habitus* (Bourdieu y Passeron, 1977).

El *habitus* habilita una continuidad entre pasado y presente, permitiendo que las personas recuperen y actualicen las formas más adecuadas y exitosas de resolver problemas anteriormente utilizadas. Es entonces resumido como un principio instalado, generativo de improvisaciones reguladas; en otras palabras, es un generador de prácticas.

En el mismo sentido, el argumento central es, entonces, que el *habitus* posee una capacidad generativa basada siempre en los límites que le impone la posición ocupada en el espacio social, posición que fija límites y al mismo tiempo abre posibilidades. Los individuos en sociedad intentarán determinar de

manera activa, sobre las bases de categorías socialmente integradas, la situación que los determina. Se podría decir incluso que los sujetos sociales son determinados sólo en la medida en que se determinan a sí mismos. Pero las categorías de percepción y apreciación que proporciona el principio de esta (auto) determinación están a su vez determinadas por las condiciones sociales y económicas de su constitución (Bourdieu y Wacquant, 2005).

Finalmente, y de acuerdo con la lógica de la discusión, el uso de la noción de *habitus*: a) permite entender y explicar la constancia de las disposiciones, gustos y preferencias; b) permite construir y aprehender de manera unitaria dimensiones de la práctica que a menudo se estudian en un orden disperso.

Consideraciones finales

Parafraseando a Corcuff, al pensar las singularidades de un ser humano, de igual modo es interesante pensar la pluralidad de sus disposiciones y de sus capacidades, la diversidad de sus modos de compromiso en el mundo de lo social, la variabilidad de las circunstancias con las que se ha encontrado a lo largo de la experiencia, sus contradicciones y ambigüedades.

La tarea constante del sociólogo implica la doble exigencia del “juego” de conocimiento: 1) el análisis de las relaciones sociales, en el sentido amplio de las relaciones con humanos y no humanos en un mundo sociohistórico preconstruido y, 2) la confección de herramientas teóricas en la perspectiva de pruebas empíricas. Cabe señalar que los dos aspectos anteriores destacan la doble especificidad de la sociología frente a otras disciplinas como la filosofía o la psicología, por ejemplo (Lahire, 2005).

Advertimos desde un principio que al establecer un “aislamiento” del concepto y noción de *habitus* como pieza separada de los demás fundamentos (campo, capital, trayectoria, *illusio*, etc.) desarrollados por Pierre Bourdieu, implica un riesgo, ya que se presentarán confusiones en la comprensión debido al establecimiento que se ha edificado alrededor de dicha discusión teórica. Más allá de recurrir a la noción de campo, al hablar del *habitus* en Bourdieu es más adecuado relacionarlo con el juego, entendido éste como la actividad donde hay reglas explícitas y no explícitas. El juego es una noción cercana a

la de habilidad. El poder, en consecuencia, es la llave que permite entrar en el juego. Aquí emerge la noción de capital, sinónimo de poder, y que determina las posibles estrategias (Jiménez, 2005).

Hubo algunas preguntas abiertas al inicio de este ensayo cuya intención era promover una discusión reflexiva, de autorreflexión, de autoanálisis o como mejor lo expusiera el Pierre Bourdieu, un ejercicio de socioanálisis. Las dos últimas preguntas establecidas han sido, si no en toda la extensión, respondidas durante el desarrollo del ensayo. La primera de ellas se responde en esta sección de conclusiones: ¿qué aportes de utilidad posee el concepto de *habitus* para la teoría sociológica moderna desde la visión y explicación que le da Pierre Bourdieu? Algunos de los aportes principales son intentar ofrecer una arquitectura conceptual que permita a la sociología descubrir la exterioridad en la interioridad del individuo, la banalidad de la ilusión de lo exótico, lo común en la búsqueda de lo único, y ofrecer un medio, tal vez el único, de contribuir por medio de la conciencia de las determinaciones. Esto quiere decir que, entendido a partir de este marco, el *habitus* de Bourdieu representa un papel mediador entre el sistema de las regularidades objetivas y el de las conductas directamente observables.

Una segunda posición y hallazgo del análisis de la noción de *habitus* es la oposición clásica de las problemáticas de la reproducción y producción de lo social. La sociología de Bourdieu hace del *habitus* un punto de partida de una dialéctica entre una teorización de los efectos y una de las estrategias. Como el mismo Bourdieu señala “se trata de escapar tanto de la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar el agente, como de la filosofía de la estructura, pero sin renunciar a tener en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente a través de él” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 83).

Es importante señalar que en la construcción de la noción de *habitus* se encuentran partículas de la psicología, por ejemplo, divisiones sociales y esquemas mentales que devienen en una estructuración homóloga, en la medida en que los aspectos psicológicos del *habitus* de Bourdieu resultan genéticamente incorporados de las experiencias sociológicas de los fenómenos sociales y colectivos.

El *habitus* en la modernidad no sólo está presente como una potencialidad liberadora del ser humano, sino también como una profunda reconfiguración del pensamiento, de ahí la importancia de entender la génesis y estructura materializada en los campos. Al *habitus* hay que mirarlo desde las condiciones sociales. Como explica Jenkis (1992), el *habitus* es la fuente de las prácticas objetivas, es decir, en su

origen mismo se definen las actuaciones del individuo hacia las vicisitudes que enmarca su propia realidad particular.

No podemos dejar a un lado las críticas que han surgido hacia las construcciones y comprensiones teóricas del sociólogo francés. Uno de los problemas más evidentes es la multidimensionalidad del *habitus*, que no deja en claro hacia qué tipo de terreno es posible aplicar dicha noción y sus dimensiones, cuáles son sus fronteras, y qué realidades de la expresión social del agente es posible incluir en tal construcción de la teoría sociológica moderna.

La transformación de la intimidad del sujeto es producto de la adaptación frente a la modernidad. La experiencia individual frente a los esquemas sociales ha evolucionado de tal forma que la socialización y los mecanismos, como procesos biológicos de adaptación, sufren por la prontitud y aceleración con que el presente se transforma; es fugaz y, a la manera de Bauman (1999), es líquido.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Zygmund, 1999, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica.

Beck, Ulrich, 1998, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.

Bourdieu, Pierre, 2000, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.

_____, 2002, *La distinción, Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus.

_____, 1999, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.

_____, 1991, *El sentido práctico*, México, Taurus.

Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron, 1977, “Reproduction: In Education, Society and Culture”, (trad. Richard Nice), *SAGE Studies in Social and Educational Change*, 5. Londres, Sage Publications.

Bourdieu, Pierre y Loyd Wacquant, 2005, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Corcuff, Philippe, 2005, *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*, Madrid, Alianza Editorial.

Cristiano, Javier, 2011, “*Habitus e Imaginación*”, *Revista Mexicana de Sociología*, 73, núm. 1, (enero-marzo), pp. 47-72.

Dewey, J, 1958, *Art as experience*, New York. Capricorne

García Selgas, Fernando, 2006, “Bosquejo de una teoría de la fluidez social”, *Política y Sociedad*, vol. 43, 2.

Guerra M., Enrique, 2010, “Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo social y *habitus*”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII, núm. 83, mayo-agosto, pp. 383-409, México, El Colegio de México.

Giddens, Anthony, 1997a, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.

_____, 1997b) “Vivir en una sociedad postradicional”, en Beck, Giddens y Lash: *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.

Jenkins, Richard, 1992, *Pierre Bourdieu*, Londres, Psychology Press - Routledge.

Jiménez, Gilberto, 2005, “Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu”, en Isabel Jiménez (coord.), *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra*, México, unam - Plaza y Valdés, pp. 79-90.

Lahire, Bernard, 2005, *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Martuccelli, Danilo, 2014, *Sociologías de la Modernidad*, Santiago, Lom Ediciones.

Mauss, Marcel, 1935, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid, Katz Barpal Editores

Merleau-Ponty, M, 1975, *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Península.

Panofsky, Erwin, 1967, *Architecture gothique et Pensé scolastique*, París, Ed. de Minuit.

Schutz, Alfred, 2003, *Las estructuras del mundo de la vida*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu.

Wallerstain, Immanuel, 2003, “*Sistemas históricos como sistemas complejos*”, en *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

Weber, Max, 1996, *Sociología de las religiones*, Madrid, Itsmo.