

4. El conocimiento por cuerpos

Se plantea la cuestión del sujeto debido a la propia existencia de las ciencias que toman como objeto lo que suele llamarse el «sujeto», ese objeto para el que hay objetos, ciencias que implican, precisamente por ello, unos presupuestos filosóficos opuestos por completo a los que propugnan las «filosofías del sujeto». Siempre habrá, incluso entre los especialistas en las ciencias sociales, quien niegue el derecho de objetivar otro sujeto, de producir su verdad objetiva. Y sería ingenuo creer que quepa tranquilizar a los partidario de los derechos sagrados de la subjetividad dando garantías de científicidad y haciendo observar que los asertos de las ciencias sociales, que se basan en una labor específica, provista de métodos e instrumentos especialmente elaborados, y sometida al control colectivo, no tienen nada en común con los veredictos perentorios de la existencia cotidiana, basados en una intuición parcial e interesada, habladurías, insultos, calumnias, rumores, halagos, que son moneda corriente hasta en la vida intelectual. Muy al contrario. Es la propia intención científica lo que se rechaza como una intromisión insoportable, una usurpación tiránica del derecho imprescriptible a decir la verdad que todo «creador» reivindica por definición para sí –sobre todo, cuando el objeto no es otro que él, en su singularidad de ser irremplazable, o sus semejantes (como muestran los gritos surgidos de la solidaridad herida que provoca cualquier intento de someter a escritores, artistas o filósofos a la investigación científica en su forma corriente). En determinadas regiones del mundo intelectual, puede incluso suceder que quienes [171] se muestran más preocupados por la dimensión espiritual de la «persona», tal vez porque confunden los procesos metódicos de la objetivación con las estrategias retóricas de la polémica, el panfleto o, peor aún, la difamación o la calumnia, no dudan en considerar los enunciados del sociólogo como «denuncias» que se creen en el derecho y el deber de denunciar, o como juicios que ponen de manifiesto una pretensión propiamente diabólica de usurpar un poder divino y convertir el juicio de la ciencia en el juicio final.

De hecho, aunque algunos a veces lo olviden y se dejen llevar por las facilidades del proceso retrospectivo, los historiadores o los sociólogos sólo pretenden establecer unos principios de explicación y comprensión universales, válidos para cualquier «sujeto», incluso, evidentemente, para quien los enuncia, quien no puede ignorar que podrá ser sometido a la crítica en nombre de esos principios: expresiones de la lógica de un campo sometido a la dialéctica impersonal de la demostración y la refutación, sus exposiciones siempre estarán sujetas a la crítica de los competidores y la prueba de lo real, y, cuando se aplican a los propios mundos científicos, todo el movimiento del pensamiento científico se realiza gracias a ellas, en este retorno sobre sí mismo y por medio de él.

Dicho lo cual, soy perfectamente consciente de que el propio propósito de definir objetivamente, mediante categoremas por fuerza categóricos, y, peor aún, de explicar, y explicar genéticamente, aunque sea con todas las prudencias metodológicas y lógicas del razonamiento y el lenguaje probabilistas (por desgracia, con frecuencia muy mal comprendido), está condenado a parecer especialmente escandaloso cuando se aplica a los mundos escolásticos, es decir, a unas personas que se sienten fundadas por su *status* más para «fundar» que para ser fundadas, más para objetivar que para ser sometidas a la objetivación, y que no ven razón alguna para delegar lo que perciben como un poder discrecional de vida y muerte simbólicas (que, por lo demás, les parece normal ejercer, de modo cotidiano, sin las cautelas que proporciona la disciplina científica). Se comprende que los filósofos siempre hayan estado en los puestos de vanguardia en el combate contra la ambición [172] científica de explicar, cuando se trata del «hombre», y hayan limitado las «ciencias del hombre», según la vieja distinción de Dilthey, a la «comprensión», más comprensiva, en apariencia, con su libertad y su singularidad, o la «hermenéutica», que, por las tradiciones vinculadas a sus orígenes religiosos, se adapta mejor al estudio de los textos sagrados de la producción escolástica.

Para salir de este debate interminable, basta con adoptar como punto de partida una constatación paradójica, condensada en una hermosa fórmula pascaliana, que lleva más allá de la alternativa entre objetivismo y subjetivismo: «[...] por el espacio, el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo.» El mundo me comprende, me incluye como una cosa entre las cosas, pero, cosa para la que hay cosas, un mundo, comprendo este mundo; y ello, hay que añadir, *porque* me abarca y me comprende: en efecto, mediante esta inclusión material –a menudo inadvertida o rechazada– y lo que trae como corolario, es decir, la incorporación de las estructuras sociales en forma de estructuras de disposición, de posibilidades objetivas en forma de expectativas y anticipaciones, adquiero un conocimiento y un dominio prácticos del espacio circundante (sé confusamente lo que depende y lo que no depende de mí, lo que «es» o «no es para o «no es para personas como yo», lo que es «razonable» para *mí* hacer, esperar, pedir). Pero sólo puedo comprender esta comprensión práctica si comprendo lo que la define propiamente, por oposición a la comprensión consciente, científica, y las condiciones (ligadas a unas posiciones en el espacio social) de estas dos formas de comprensión.

El lector habrá comprendido que he ampliado tácitamente la noción de espacio para hacer caber en ella, además del físico, en el que piensa Pascal, lo que yo llamo el espacio social, sede de la coexistencia de posiciones sociales, de

puntos mutuamente exclusivos que, para sus ocupantes, originan puntos de vista. El «yo» que comprende en la práctica el espacio físico y el espacio social (sujeto del verbo comprender, no es necesariamente un «sujeto» en el sentido de las filosofías de la conciencia, sino más bien un *habitus*, un sistema de disposiciones) está comprendido, en un sentido completamente distinto, es decir, englobado, inscrito, implicado, [173] en este espacio: ocupa en él una posición, de la que sabemos (mediante el análisis estadístico de las correlaciones empíricas) que habitualmente está asociada a ciertas tomas de posición (opiniones, representaciones, juicios, etcétera) acerca del mundo físico y el social.

De esta relación paradójica de doble inclusión pueden deducirse todas las paradojas que Pascal reunía bajo el epígrafe de la miseria y la grandeza, y sobre las cuales deberían meditar quienes siguen presos de la alternativa escolar entre determinismo y libertad: determinado (miseria), el hombre puede conocer sus determinaciones (grandeza) y esforzarse por superarlas. Paradojas que se originan en el privilegio de la introspección: «[...] el hombre sabe que es miserable. Es, pues, miserable, porque lo es; pero es grande, porque lo sabe.» Y aun dice más: «[...] la debilidad del hombre es más evidente en quienes no saben que son débiles que en quienes lo saben.» En efecto, no cabe, sin duda, esperar grandeza, por lo menos cuando se trata del pensamiento, si no es del conocimiento de la «miseria». Y, tal vez, según la misma dialéctica, típicamente pascaliana, de la inversión del pro y el contra, la sociología, forma de pensamiento denostada por los «pensadores» porque abre el acceso al conocimiento de las determinaciones sociales que pesan sobre ellos y, por lo tanto, sobre su pensamiento, esté capacitada para ofrecerles, mejor que las rupturas de apariencias radical que, a menudo, dejan las cosas como estaban, la posibilidad de escapar de una de las formas más comunes de la miseria y la debilidad a las que la ignorancia o el altivo rechazo del saber condenan tan a menudo al pensamiento.

«ANALYSIS SITUS»

En tanto que cuerpo y que individuo biológico, estoy, con el mismo título que las cosas, situado en un lugar y ocupo un sitio en los espacios físico y social. No estoy *átomos*, sin lugar, como decía Platón de Sócrates, o «sin ataduras ni raíces» como dice, un poco a la ligera, quien es considerado a veces uno de los fundadores de la sociología de los intelectuales, Karl Mannheim. Tampoco estoy dotado, como en los cuentos, de la ubicuidad física y social (con la que soñaba Flaubert) que me permitiría hallarme en varios lugares y varias épocas a la vez, ocupar simultáneamente varias posiciones, físicas y sociales. (El lugar, *tópos*, puede definirse absolutamente como el espacio donde una cosa o un agente «tiene lugar», existe, en una palabra, como localización o, relacionalmente, topológicamente, como una posición, un rango dentro de un orden.) La idea de individuo separado se basa, de forma absolutamente paradójica, en la aprehensión ingenua de lo que, como dice Heidegger en una lección de 1934, «es percibido de nosotros desde fuera», y «se puede coger y es sólido», es decir, el cuerpo: «Nada nos resulta más familiar que la impresión de que el hombre es un ser vivo individual entre otros y que la piel es su límite, que su espacio mental es la sede de las experiencias, que tiene experiencias del mismo modo que tiene estómago y que está sometido a influencias diversas a las que, por su parte, responde.» Este materialismo espontáneo, el más ingenuo, el que, como en Platón, sólo quiere conocer lo que puede ser tocado «con ambas manos» (*das Handgreifliche*, como dice Heidegger), podría explicar la tendencia al fisicalismo que, al tratar el cuerpo como una cosa que se puede medir, pesar, contar, pretende transformar la ciencia del «hombre», como cierta demografía, en ciencia de la naturaleza. Pero también podría explicar, más paradójicamente, a la vez la creencia «personalista» en la unicidad de la persona, fundamento de la oposición, científicamente devastadora, entre individuo y sociedad, y la propensión al «mentalismo», que es incorporado a la teoría husserliana de la intencionalidad como noesis, acto de conciencia, que contiene noemas, contenidos de conciencia.

(Que el personalismo sea el principal obstáculo a la construcción de una visión científica del ser humano y uno de los focos de la resistencia, pretérita y presente, a la imposición de una visión de esta índole, se debe, sin duda, a que es un compendio de todos los prejuicios teóricos –mentalismo, espiritualismo, individualismo, etcétera– de la filosofía espontánea más común, por lo menos, en las sociedades de tradición cristiana, y, en especial, en las regiones más favorecidas de estas sociedades. Y también a que [175] cuenta con la complicidad inmediata de todos los que, empeñados en pensarse como «creadores» únicos de singularidad, están siempre dispuestos a entonar nuevas variaciones sobre la antigua melopea conservadora de lo cerrado y lo abierto, el conformismo y el anticonformismo, o a reinventar, sin saberlo, la oposición, elaborada por Bergson contra Durkheim, entre las «órdenes impuestas por unas exigencias sociales impersonales» y los «llamamientos hechos a la conciencia de cada uno por determinadas personas», santos, genios, héroes. Dirigidos desde un principio, a menudo a costa de mutilaciones indiscutiblemente científicas, contra la visión religiosa del mundo, las ciencias sociales han llegado a constituirse en baluarte central del campo de las Luces –en particular, con la sociología de la religión, núcleo central del propósito durkheimiano y de las reticencias que ha suscitado– en la lucha político-religiosa a propósito de la visión del «hombre» y su destino. Y la mayor parte de las polémicas en las que periódicamente se enzarzan no hacen más que extender a la vida

intelectual la lógica de las luchas políticas. Por este motivo surgen en ellas todos los temas de las viejas luchas en las que se enzarzaron, en el siglo pasado, los escritores, los Barrs, Péguy o Maurras, pero también Bergson, o los jóvenes reaccionarios airados, como Agathon, seudónimo de Henri Massis y Alfred de Tarde, contra el «cientificismo» de Taine y Renan y la «Nueva Sorbona» de Durkheim y Seignobos. Bastaría con cambiar los apellidos para que esa incombustible cantinela sobre el determinismo y la libertad, sobre la irreductibilidad del genio creador a cualquier explicación de tipo sociológico, o aquel grito del alma de Claudel —«Por fin salía del mundo repugnante de un Taine o un Renan, de esos horribles mecanismos gobernados por leyes inflexibles que, para colmo, se pueden conocer y aprender!»—, pudieran ser atribuidos a uno u otro de quienes, hoy en día, se erigen en defensores de los derechos del hombre o en profetas inspirados del «retorno al sujeto».)

La visión «mentalista», que es inseparable de la creencia en el dualismo del alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, se fundamenta en un punto de vista casi anatómico y, por lo tanto, típicamente escolástico, sobre el cuerpo como exterioridad. (Del mismo modo que la visión perspectiva se encarnaba en la *camera obscura* [176] de la *Dioptrique* cartesiana, este punto de vista se materializa, en cierto modo, en el anfiteatro circular, dispuesto alrededor de una mesa de disección para las clases de anatomía, que se puede visitar en la Universidad de Uppsala.) «Un hombre es un agente», escribió Pascal, «pero ¿si se lo anatomiza, será ese agente la cabeza, el corazón, las venas, cada vena, un trozo de vena, la sangre, cada humor de la sangre?» Este cuerpo-cosa, conocido desde fuera como mera mecánica, cuyo límite es el cadáver que se va a diseccionar, desguace mecanicista, o el cráneo de órbitas vacías de las vanidades pictóricas, y que se opone al cuerpo habitado y *olvidado*, sentido desde el interior como apertura, impulso, tensión o deseo, y también como eficiencia, connivencia y familiaridad, es fruto de la extensión al cuerpo de una relación de espectador con el mundo. El intelectualismo, esa teoría del conocimiento de espectador escolástico, tiene así que plantear al cuerpo, o a propósito del cuerpo, unos problemas de conocimiento, como los filósofos cartesianos que, sintiéndose en la imposibilidad de dar cuenta de la eficacia ejercida sobre el cuerpo, de tener un conocimiento intelectual de la acción corporal, se ven obligados a atribuir la acción humana a una intervención divina; y la dificultad crece con el lenguaje: cada acto de lenguaje, en tanto que sentido incorpóral expresado mediante sonidos materiales, constituye un auténtico milagro, una especie de transubstanciación.

Por otra parte, la evidencia del cuerpo aislado, distinguido, es lo que impide tomar nota del hecho de que este cuerpo funciona indiscutiblemente como un principio de individuación (en la medida en que localiza en el tiempo y el espacio, separa, aísla, etcétera), ratificado y fortalecido por la definición jurídica del individuo en tanto que ser abstracto intercambiable, sin cualidades, es también, en tanto que agente real, es decir, en tanto que habitus, con su historia, sus propiedades incorporadas, un principio de «colectivización» (*Vergesellschaftung*), como dice Hegel: al tener la propiedad (biológica) de estar abierto al mundo y, por lo tanto, expuesto al mundo y, en consecuencia, susceptible de ser condicionado por el mundo, moldeado por las condiciones materiales y culturales de existencia en las que está colocado desde el origen, se halla sometido a un proceso de socialización cuyo fruto es la [177] propia individualización, ya que la singularidad del «yo» se forja en las relaciones sociales y por medio de ellas. (Se podría hablar, como hace P. F. Strawson, pero en un sentido que tal vez no sea exactamente el suyo, de «subjetivismo colectivista».)

EL ESPACIO SOCIAL

Mientras que el espacio físico se define, según Strawson, por la exterioridad recíproca de las posiciones (otra manera de denominar «el orden de las coexistencias», del que hablaba Leibniz), el espacio social se define por la exclusión mutua, o la *distinción*, de las posiciones que lo constituyen, es decir, como estructura de yuxtaposición de posiciones sociales (a su vez definidas, según veremos, como posiciones en la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital). Los agentes sociales, y también las cosas, en la medida en que los agentes se apropian de ellas y, por lo tanto, las constituyen como *propiedades*, están situados en un lugar del espacio social, lugar distinto y distintivo que puede caracterizarse por la posición relativa que ocupa en relación con los otros lugares (por encima, por debajo, en situación intermedia, etcétera) y por la distancia (llamada a veces «respetuosa»: *e longinquo reverentia*) que lo separa de ellos. Por ello, son susceptibles de un *analysis situs*, de una topología social (aquello precisamente que constituía el objeto de mi obra titulada *La Distinction** y que está muy alejado, como vemos, de la interpretación poco comprensiva que, aunque se desmienta de antemano, se ha dado a menudo a ese libro, a partir, sin duda, del mero título, y según la cual la búsqueda de la distinción sería el principio de todos los comportamientos humanos). El espacio social tiende a reproducirse, de manera más o menos deformada, en el espacio físico, en forma de una determinada combinación de los agentes y las propiedades. De lo que resulta [178] que todas las divisiones y las distinciones del espacio social (arriba/abajo izquierda/derecha, etcétera) se expresan real y simbólicamente en el espacio físico apropiado como espacio social codificado (por ejemplo, con la oposición entre los barrios elegantes, calle del Faubourg-Saint-Honoré o Quinta Avenida, y los barrios populares y los suburbios). Este espacio se define

por la correspondencia más o menos estrecha, entre un orden determinado de coexistencia (o de distribución) de los agentes y un orden determinado de coexistencia (o de distribución) de las propiedades. Por lo tanto, no hay nadie que no esté caracterizado por el lugar donde está situado de forma más o menos permanente (no tener «casa ni hogar» o «domicilio fijo» significa carecer de existencia social; ser «de la alta sociedad» significa ocupar los niveles más altos del mundo social). Se caracteriza también por la posición relativa y, por lo tanto, por la *rareza, generadora de rentas materiales o simbólicas*, de sus localizaciones temporales (por ejemplo, los lugares de honor y las precedencias en todos los protocolos) y, sobre todo, permanentes (domicilios particular y profesional, sitios reservados, buenas vistas, exclusivas, prioridades, etcétera). Y, por último, se caracteriza por la extensión, por el espacio que ocupa (por derecho) en el espacio gracias a sus propiedades (casas, tierras, etc.) que son más o menos «devoradoras de espacio» (*space consuming*).

LA COMPRENSIÓN

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 muy alejada, o incluso ausente, pero que forma parte del juego en el que está implicado. El cuerpo está vinculado a un lugar por una relación directa, de contacto, que no es más que una de tantas maneras de relacionarse con el mundo. El agente está vinculado a un espacio, el del campo, dentro [179] del cual la proximidad no se confunde con la proximidad en el espacio físico (incluso, aunque, por lo demás, todas las cosas permanezcan iguales, hay siempre una especie de privilegio práctico de lo que se percibe directamente). La *illusio* que constituye el campo como espacio de juego es lo que hace que los pensamientos y las acciones puedan resultar afectados y modificados al margen de cualquier contacto físico e incluso de cualquier *interacción* simbólica, en particular, en la relación de comprensión y por medio de ella. El mundo es comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo, que, gracias a sus sentidos y su cerebro, tiene la capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo, y de ser impresionado y modificado de modo duradero por él, ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades. Al haber adquirido por ello un sistema de disposiciones sintonizado con esas regularidades, tiende a anticiparlas y está capacitado para ello de modo práctico mediante comportamientos que implican un *conocimiento por el cuerpo* que garantiza una comprensión práctica del mundo absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión. Dicho de otro modo, el agente tiene una comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa, porque los instrumentos de elaboración que emplea para conocer el mundo están elaborados por el mundo. Estos principios prácticos de organización de lo dado se elaboran a partir de la experiencia de situaciones encontradas a menudo y son susceptibles de ser revisados y rechazados en caso de fracaso reiterado.

(No ignoro la crítica, ritual y, por lo tanto, ideal para facilitar grandes beneficios simbólicos a cambio de un bajo coste de reflexión, de los conceptos relacionados con las «disposiciones». Pero, en el caso particular de la antropología, no se ve cómo se podría, sin negar la evidencia de los hechos, evitar tener que recurrir a estas nociones: hablar de disposición significa, lisa y llanamente, tomar nota de una predisposición natural de los cuerpos humanos, la única, según Hume –de acuerdo con la lectura de Deleuze–, que una antropología rigurosa está autorizada a presuponer, la [180] *condicionabilidad* como capacidad natural de adquirir capacidades no naturales, arbitrarias. Negar la existencia de disposiciones adquiridas significa, hablando de seres vivos, negar la existencia del aprendizaje como transformación selectiva y duradera del cuerpo que se lleva a cabo por reforzamiento o debilitamiento de las conexiones sinápticas.)

Para comprender la comprensión práctica hay que situarse más allá de la alternativa de la cosa y la conciencia, el materialismo mecanicista y el idealismo constructivista; es decir, con mayor exactitud, hay que despojarse del mentalismo y del intelectualismo que inducen a concebir la relación práctica con el mundo como una «percepción» y esta percepción como una «síntesis mental», y ello sin ignorar, por lo demás, la labor práctica de elaboración que, como observa Jacques Bouveresse, «pone en funcionamiento formas de organización no conceptuales» y que nada deben a la intervención del lenguaje.

En otras palabras, hay que elaborar una teoría materialista capaz de rescatar del idealismo, siguiendo el deseo que expresaba Marx en las *Thesen über Feuerbach*, «el aspecto activo» del conocimiento práctico que la tradición materialista ha dejado en su poder. Ésta es, precisamente, la función de la noción de habitus, que restituye a la gente un poder generador y unificador, elaborador y clasificador, y le recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaborar la realidad social, a su vez socialmente elaborada, no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado, que invierte en la práctica de los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el curso de una experiencia social situada y fechada.

DIGRESIÓN SOBRE LA CEGUERA ESCOLÁSTICA

Que todas estas cosas tan sencillas sean, en definitiva, tan difíciles de pensar se debe, en primer lugar, a que los errores descartados, que habría que recordar en cada fase del análisis, van por pares (sólo nos libramos del mecanicismo gracias a un constructivismo sobre el cual pesa la amenaza inmediata de caer en el idealismo [181]), y a que las tesis opuestas, que hay que recusar, siempre están dispuestas a renacer de sus cenizas, resucitadas por los intereses polémicos, porque corresponden a posiciones opuestas en el campo científico y el espacio social; también se debe, en parte, a que estamos dominados por una larga tradición teórica sostenida y reactivada de modo permanente por la situación escolástica, que se perpetúa mediante una mezcla de reinención y reiteración y, en lo esencial, no es más que una laboriosa teorización de la «filosofía» semicientífica de la acción. Veinte siglos de difuso platonismo y lecturas cristianizadas del *Fedón* inclinan a considerar el cuerpo no como un instrumento del conocimiento, sino como un obstáculo para el conocimiento, y a ignorar la especificidad del conocimiento práctico, tratado ora como un mero obstáculo para el conocimiento, ora como una ciencia que todavía está en mantillas. La raíz común de las contradicciones y las paradojas que el pensamiento banalmente escolástico cree descubrir en una descripción rigurosa de las lógicas prácticas no es más que la filosofía de la conciencia que implica, la cual no puede concebir la espontaneidad y la creatividad sin la intervención de una intención creadora, la finalidad sin la proyección consciente de fines, la regularidad al margen de la obediencia a unas reglas, la significación en ausencia de intención significativa. Una dificultad suplementaria de esta filosofía es que se apoya en el lenguaje corriente y sus giros gramaticales dispuestos de antemano para la descripción finalista, así como en las formas convencionales de narración, por ejemplo, la biografía, el relato histórico o la novela, que, en los siglos XVIII y XIX, se identifica, paulatina y completamente, como observa Michel Butor, con la narración de las aventuras de un individuo, y que casi siempre adopta la forma de concatenaciones de «acciones individuales decisivas, precedidas por una deliberación voluntaria, que se determinan unas a otras».

La idea de «deliberación voluntaria», que ha dado lugar a tantas disertaciones, lleva a suponer que toda decisión concebida como elección teórica entre posibles teóricos constituidos como tales supone dos operaciones previas: primero, establecer la lista completa de las elecciones posibles; después, determinar las consecuencias [182] de las diferentes estrategias y valorarlas comparativamente. Esta representación totalmente irrealista de la acción corriente, que implica de modo más o menos explícito a la teoría económica y se basa en la idea de que toda acción va precedida de un propósito premeditado y explícito, es, sin duda, particularmente típica de la visión escolástica, de este conocimiento que se desconoce porque ignora el privilegio que lo inclina a privilegiar el punto de vista teórico, la contemplación desinteresada, alejada de las preocupaciones prácticas y, según la expresión de Heidegger, «liberada de sí misma como estando en el mundo».

HABITUS E INCORPORACIÓN

Una de las funciones mayores de la noción de habitus consiste en descartar dos errores complementarios nacidos de la visión escolástica: por un lado, el mecanicismo, que sostiene que la acción es el efecto mecánico de la coerción por causas externas; por otro lado, el finalismo, que, en particular con la teoría de la acción racional, sostiene que el agente actúa de forma libre, consciente, y, como dicen algunos utilitaristas, *with full understanding*, ya que la acción es fruto de un cálculo de las posibilidades y los beneficios. En contra de ambas teorías hay que plantear que los agentes sociales están dotados de habitus, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales, y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los definen. El lenguaje de la estrategia, que nos vemos obligados a emplear para designar las secuencias de acciones objetivamente dirigidas hacia un fin que se observan en todos los campos, no debe llamar a engaño: las estrategias más eficaces, sobre todo en campos y [183] dominados por valores de desinterés, son las que, al ser fruto de disposiciones moldeadas por la necesidad inmanente del campo, tienden a ajustarse espontáneamente, sin propósito expreso ni cálculo, a esta necesidad. Lo que significa que el agente no es nunca del todo el sujeto de sus prácticas: mediante las disposiciones y la creencia que originan la implicación en el juego, todos los presupuestos constitutivos de la axiomática del campo (la *dóxa* epistémica, por ejemplo) se introducen incluso en las intenciones en apariencia más lúcidas.

El sentido práctico es lo que permite obrar como es debido (*ôs deî*, decía Aristóteles) sin plantear ni ejecutar un «debe ser» (kantiano), una regla de comportamiento. Las disposiciones que actualiza, maneras de ser resultantes de una modificación duradera del cuerpo llevada a cabo por la educación, pasan inadvertidas mientras no se convierten en acto, y tampoco entonces, debido a la evidencia de su necesidad y su adaptación inmediata a la situación. Los

esquemas del habitus, principios de visión y división de aplicación muy general que, al ser fruto de la incorporación de las estructuras y las tendencias del mundo, se ajustan, por lo menos de forma burda, a éstas, permiten adaptarse sin cesar a contextos parcialmente modificados y elaborar la situación como un conjunto dotado de sentido, en una operación práctica de *anticipación* casi corporal de las tendencias inmanentes del campo y los comportamientos engendrados por los habitus isomorfos con los que, como en un equipo bien conjuntado o una orquesta, están en comunicación inmediata porque espontáneamente están en sintonía con ellos.

(No es infrecuente que los defensores de la «teoría de la acción racional» reivindicquen alternativamente, en un mismo texto, la visión mecanicista, que está implicada en el recurso a modelos tomados de la física, y la visión finalista, ambas arraigadas en la alternativa escolástica de la conciencia pura y el cuerpo-cosa –pienso en Jon Elster, que tiene el mérito de decir claramente que identifica la racionalidad con la lucidez consciente y considera cualquier ajuste de los deseos a las posibilidades mediante oscuras fuerzas psicológicas como una forma de irracionalidad–); de este modo puede explicarse la racionalidad de las prácticas, indistintamente [184], mediante la hipótesis de que los agentes actúan bajo la coerción directa de causas que el sabio está en disposición de desentrañar, o mediante la hipótesis, en apariencia absolutamente opuesta, de que los agentes actúan, por así decirlo, con conocimiento de causa y son capaces de hacer por sí mismos lo que el sabio hace en su lugar en la hipótesis mecanicista.

Si resulta tan fácil pasar de una a otra de estas posiciones opuestas, ello se debe a que el determinismo mecanicista externo, por las causas, y el determinismo intelectual, por las razones —del «interés bien entendido»—, se unen y se confunden. Lo que varía es la propensión del sabio, calculador casi divino, a atribuir o no a los agentes su conocimiento perfecto de las causas o su conciencia clara de las razones. Para los fundadores de la teoría utilitarista, en particular Bentham, cuya obra principal se titula *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, la teoría de la economía de los placeres era explícitamente normativa. En la *rational action theory* también lo es, pero se cree positiva: toma un modelo normativo de lo que el agente debe ser si quiere ser racional –en el sentido del sabio– por una descripción del principio explicativo de lo que hace realmente. Ello es inevitable cuando no se quiere reconocer como principio de las acciones razonables más que la intención racional, el propósito –*purpose*–, el proyecto, cuando no se acepta más principio explicativo de las propias acciones que la explicación mediante razones o causas que son eficientes en tanto que razones, ya que el interés bien entendido –y la función de utilidad– no es, en rigor, más que el interés de la gente tal como se le presenta a un observador imparcial o, lo que viene a ser lo mismo, a un agente que obedezca a unas «preferencias absolutamente prudentes», es decir, absolutamente informado.

Este interés bien entendido no está tan lejos, como se ve, del «interés objetivo» que invoca una tradición teórica en apariencia radicalmente opuesta y que sustenta la idea de «conciencia de clase imputada» –fundamento de la idea, igual de fantasiosa, de «falsa conciencia»– tal como la expresa Lukács, es decir, «las ideas, los sentimientos, etcétera, que los hombres, en una situación determinada, tendrían si fueran capaces de captar esa situación en su conjunto [es decir, desde un punto de vista escolástico...], así como [185] los intereses que se derivan de esa situación, los cuales conciernen a la vez a la acción inmediata y a la estructura de la sociedad que correspondería a esos intereses». De lo que se deduce que los intereses escolásticos no necesitan ser unos intereses bien entendidos para ser moneda corriente entre los *scholars*...)

Podríamos, haciendo un juego de palabras heideggeriano, decir que la disposición es exposición. Y ello es así porque el cuerpo está (en grados desiguales) expuesto, puesto en juego, en peligro en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la vulneración, el dolor, la muerte, a veces, y, por lo tanto, obligado a tomar en serio el mundo (y no hay cosa más seria que la emoción, que llega hasta lo más hondo de los dispositivos orgánicos). Por ello está en condiciones de adquirir disposiciones que también son apertura al mundo, es decir, a las estructuras mismas del mundo social del que son la forma incorporada. La relación con el mundo es una relación de presencia en el mundo, de estar en el mundo, en el sentido de pertenecer al mundo, de estar poseído por él, en la que ni el agente ni el objeto se plantean como tales. El grado en el que se invierte el cuerpo en esta relación es, sin duda, uno de los determinantes principales del interés y la atención que se implican en él y de la importancia –mensurable por su duración, su intensidad, etcétera– de las modificaciones corporales resultantes. (Cosa que olvida la visión intelectualista, directamente relacionada con el hecho de que los universos escolásticos tratan el cuerpo y todo lo relacionado con él, y, en particular, la urgencia vinculada con la satisfacción de las necesidades y la violencia física, efectiva o potencial, de tal modo que en cierta forma queda fuera de juego.)

Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos a través de esta confrontación permanente, más o menos dramática, pero que siempre otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social. Evidentemente, sobre todo después de la obra de Michel Foucault, el lector pensará en la normalización ejercida por la disciplina de las instituciones. Pero no hay que subestimar la presión o la opresión, continuas y a menudo inadvertidas, del orden ordinario de las cosas, los condicionamientos impuestos por las [186] condiciones materiales de existencia, por las veladas conminaciones y la «violencia inerte»

(como dice Sartre) de las estructuras económicas y sociales y los mecanismos por medio de los cuales se reproducen. Las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un *recordatorio*. Lo esencial del aprendizaje de la masculinidad y la feminidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos (en particular, mediante la ropa), en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirar, sentarse, etcétera. Y los ritos de institución no son más que el límite de todas las acciones explícitas mediante las cuales los grupos se esfuerzan en inculcar los límites sociales o, lo que viene a ser lo mismo, las clasificaciones sociales (la división masculino/femenino, por ejemplo), en naturalizarlas en forma de divisiones en los cuerpos, las *hélix* corporales, las disposiciones, respecto a las cuales se entiende que son tan duraderas como las inscripciones indelebles del tatuaje, y los principios de visión y división colectivos. Tanto en la acción pedagógica diaria («ponte derecho», «coge el cuchillo con la mano derecha») como en los ritos de institución, esta acción psicosomática se ejerce a menudo mediante la emoción y el sufrimiento, psicológico o incluso físico, en particular, el que se inflige inscribiendo signos distintivos, mutilaciones, escarificaciones o tatuajes, en la superficie misma del cuerpo. El fragmento de *In der Strafkolonie* donde Kafka cuenta que graban en el cuerpo del trasgresor todas las letras de la ley que ha transgredido «radicaliza y literaliza con una brutalidad grotesca», como sugiere E. L. Santner, la cruel mnemotécnica a la que, como traté de mostrar, recurren a menudo los grupos para naturalizar lo arbitrario y –otra intuición kafkiana (o pascaliana)– conferirle de ese modo la necesidad absurda e insondable que se oculta, sin más allá, tras las instituciones más sagradas.

UNA LÓGICA EN ACCIÓN

El desconocimiento, o el olvido, de la relación de inmanencia a un mundo que no se percibe como mundo, como objeto colocado [187] ante un sujeto perceptor consciente de sí mismo, en tanto que espectáculo o representación susceptible de ser aprehendido de un vistazo, constituye, sin duda, la forma elemental, y original, de la ilusión escolástica. El principio de la comprensión práctica no es una conciencia conocedora (una conciencia trascendente, como en Husserl, o incluso un *Dasein* existencial, como en Heidegger), sino el sentido práctico del habitus habitado por el mundo que habita, *pre-ocupado* por el mundo donde interviene activamente, en una relación inmediata de implicación, tensión y atención, que elabora el mundo y le confiere sentido.

El habitus, manera particular, pero constante, de entablar relación con el mundo, que implica un conocimiento que permite anticipar el curso del mundo, se hace inmediatamente presente, sin distancia objetivadora, al mundo y al porvenir que se anuncia en él (lo que lo distingue de una *mens momentanea* sin historia). *Expuesto al mundo*, a la sensación, el sentimiento, el sufrimiento, etcétera, es decir, implicado en el mundo, empeñado y en juego en el mundo, el cuerpo (bien) dispuesto respecto al mundo está, en la misma medida, orientado hacia el mundo y hacia lo que se ofrece inmediatamente en él a la vista, la sensación y el presentimiento; es capaz de dominarlo ofreciéndole una respuesta adaptada, de influir en él, de utilizarlo (y no de descifrarlo) como un instrumento que se domina, que se tiene por la mano (según el famoso análisis de Heidegger) y que, jamás considerado como tal, es traspasado, como si fuera transparente, por la tarea que permite llevar a cabo y hacia la que está orientado.

El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Lo comprende, en cierto sentido, demasiado bien, sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar. Se siente como en casa en el mundo porque el mundo está, a su vez, dentro de él en la forma del habitus, necesidad hecha virtud que implica una forma de amor de la necesidad, de *amor fati*.

La acción del sentido práctico es una especie de coincidencia [188] necesaria –lo que le confiere la apariencia de la armonía preestablecida– entre un habitus y un campo (o una posición en un campo): quien ha asumido las estructuras del mundo (o de un juego particular) «se orienta» inmediatamente, sin necesidad de deliberar, y hace surgir, sin siquiera pensarlo, «cosas que hacer» (asuntos, *prágmata*) y que hacer «como es debido», programas de acción que parecen dibujados mediante trazos discontinuos en la situación, a título de potencialidades objetivas, de urgencias, y que orientan su práctica sin estar constituidos en normas o imperativos, claramente perfilados por la conciencia y la voluntad y para ellas. Para estar en condiciones de utilizar un instrumento (u ocupar un puesto), y de hacerlo, como suele decirse, *felizmente* –una felicidad a la vez subjetiva y objetiva, tan caracterizada por la eficacia y la soltura de la acción como por la satisfacción y la felicidad de quien la lleva a cabo–, hay que haberse adaptado a él mediante un uso prolongado o, a veces, mediante un entrenamiento metódico, haber adoptado los fines que le son propios, como un modo de empleo tácito; en pocas palabras, haberse dejado utilizar, incluso instrumentalizar, por el instrumento. Con esta condición puede alcanzarse la *destreza* de la que hablaba Hegel y que hace que se acierte sin tener que calcular, haciendo exactamente lo que es debido, como es debido y en el momento debido, sin gestos inútiles, con una economía de esfuerzos y una necesidad a la vez sentidas íntimamente y perceptibles desde fuera. (Cabe pensar en lo que Platón describe como *orthé dóxa*, la opinión correcta, «docta ignorancia» que acierta, sin deberle nada al azar,

mediante una especie de ajuste con la situación no pensado ni propuesto como tal: «Gracias a ella», dice, «los hombres de Estado gobiernan las ciudades con éxito; en lo que a la ciencia se refiere, en nada difieren de los profetas y los adivinos, pues éstos dicen a menudo la verdad, pero sin saber de lo que hablan.»)

En tanto que es fruto de la incorporación de un *nómos*, un principio de visión y división constitutivo de un orden social o un campo, el *habitus* engendra prácticas inmediatamente ajustadas a este orden y, por lo tanto, percibidas y valoradas, por quien las lleva a cabo, y también por los demás, como justas, correctas, hábiles, adecuadas, sin ser en modo alguno consecuencia de la [189] obediencia a un orden en el sentido de imperativo, a una norma o a las reglas del derecho. Esta intencionalidad práctica, que no obedece a ninguna tesis, que nada tiene en común con una *cogitatio* (o una *noesis*) conscientemente orientada hacia un *cogitatum* (un *noema*), arraiga en una manera de mantener y llevar el cuerpo (una *héxis*), una manera de ser duradera del cuerpo duraderamente modificado que se engendra y se perpetúa, sin dejar de transformarse, continuamente (dentro de ciertos límites), en una relación doble, estructurada y estructuradora, con el entorno. El *habitus* elabora el mundo mediante una manera concreta de orientarse hacia él, de dirigir hacia él una atención que, como la del atleta que se concentra, es tensión corporal activa y constructiva hacia el porvenir inminente (la *alldóxia*, error que se comete cuando, esperando a alguien, se cree reconocerlo en todos los que llegan, da una idea correcta de esta tensión).

(El conocimiento práctico se exige y es necesario de forma muy desigual, pero también es suficiente, y se adapta, de forma muy desigual, según las situaciones y los ámbitos de actividad. A la inversa de los mundos escolásticos, algunos universos, como los del deporte, la música o la danza, requieren una implicación práctica del cuerpo y, por lo tanto, una movilización de la «inteligencia» corporal, adecuada para determinar una transformación, e incluso una inversión, de las jerarquías ordinarias. Y habría que recopilar metódicamente las anotaciones y las observaciones dispersas, en particular en la didáctica de esas prácticas corporales, los deportes, por supuesto, y, muy especialmente, las artes marciales, pero también las actividades teatrales y la práctica de los instrumentos de música, que aportarían valiosas contribuciones a una ciencia de esa forma de conocimiento. Los entrenadores deportivos tratan de encontrar medios eficaces para hacerse entender por el cuerpo, en las situaciones, que todo el mundo ha experimentado, en las que se comprende con una comprensión intelectual el gesto que hay que hacer o no hay que hacer, sin estar en condiciones de hacer efectivamente lo que se ha comprendido, por no haber alcanzado una verdadera comprensión por el cuerpo. Y muchos directores teatrales y cinematográficos recurren a prácticas pedagógicas que comparten el hecho de tratar de [190] determinar la suspensión de la comprensión intelectual y discursiva y conseguir que el actor, mediante una larga serie de ejercicios, según el modelo pascaliano de la producción de la creencia, encuentre de nuevo unas posturas corporales que, rebosantes de experiencias mnemónicas, sean capaces de despertar pensamientos, emociones, imaginaciones.)

De igual modo que no es ese ser instantáneo, condenado a la discontinuidad cartesiana de los momentos sucesivos, sino, en el lenguaje de Leibniz, una *vis insita* que asimismo es *lex insita*, una fuerza dotada de una ley y, por lo tanto, caracterizada por constantes y constancias (a menudo reiteradas por principios explícitos de fidelidad a uno mismo, *constantia sibi*, como los imperativos de honor), el *habitus* no es, de ninguna manera, el sujeto aislado, egoísta y calculador de la tradición utilitarista y los economistas (y, siguiendo sus huellas, los «individualistas metodológicos»). Es sede de las solidaridades duraderas, de las fidelidades incoercibles porque se basan en leyes y vínculos incorporados, las del *espíritu de cuerpo* (del que el espíritu de familia es un caso particular), adhesión visceral de un cuerpo socializado al cuerpo social que lo ha formado y con el que forma un cuerpo. Por ello, constituye el fundamento de una *colusión*** *implícita* entre todos los agentes que son fruto de condiciones y condicionamientos semejantes, y también de una experiencia práctica de la trascendencia del grupo, de sus formas de ser y hacer, pues cada cual encuentra en el comportamiento de sus iguales la ratificación y la legitimación («se hace así») de su propio comportamiento que, a cambio, ratifica y, llegado el caso, rectifica el comportamiento de los demás. Acuerdo inmediato en las maneras de juzgar y actuar que no supone la comunicación de las conciencias ni, menos aún, una decisión contractual, esta *collusio* fundamenta una intercomprensión práctica, cuyo paradigma podría ser la que se establece entre los jugadores de un mismo equipo y también, pese al antagonismo, entre el conjunto de jugadores implicados en un partido.

El principio de cohesión ordinaria que es el espíritu de cuerpo alcanza su máximo con los adiestramientos disciplinarios que imponen los regímenes despóticos mediante ejercicios y rituales formalistas o la uniformización, con el fin de simbolizar el cuerpo [191] (social) como unidad y diferencia, pero también de dominarlo imponiéndole un uniforme determinado (por ejemplo, la sotana, recordatorio permanente de la condición eclesiástica), o también mediante las grandes manifestaciones de masas, como los espectáculos gimnásticos o los desfiles militares. Estas estrategias de manipulación pretenden moldear los cuerpos para hacer de cada uno de ellos un componente del grupo (*corpus corporatum in corpore corporato*, como decían los canonistas) e instituir entre el grupo y el cuerpo de cada

uno de sus miembros una relación casi mágica de «posesión», de «complacencia somática», una sujeción mediante la sugestión que domina los cuerpos y hace que funcionen como una especie de autómatas colectivos.

Unos *habitus* espontáneamente armonizados entre sí y ajustados por anticipado a las situaciones en las que funcionan y de las que son fruto (caso particular, pero particularmente frecuente) tienden a producir conjuntos de acciones que, al margen de cualquier acuerdo o concertación voluntarios, están, a grandes rasgos, sintonizadas entre sí y son conformes a los intereses de los agentes implicados. El ejemplo más sencillo es el de las estrategias de reproducción que producen las familias privilegiadas, sin concertarse y sin deliberar al respecto, es decir, por separado y a menudo en competencia subjetiva, con el propósito de contribuir (con la colaboración de mecanismos objetivos tales como la lógica del campo jurídico o el campo escolar) a la reproducción de las posiciones adquiridas y el orden social.

La armonización de *habitus* que, por ser fruto de unas mismas condiciones de existencia y unos mismos condicionamientos (con ligeras variaciones, ligadas a las trayectorias singulares), producen espontáneamente comportamientos adaptados a las condiciones objetivas y adecuados para satisfacer los intereses individuales compartidos, permite, de este modo, dar cuenta, sin recurrir a actos conscientes y deliberados y sin dejarse llevar por el funcionalismo de lo mejor o lo peor, de la apariencia de teleología que se observa a menudo a nivel de las colectividades y que se suele imputar a la «voluntad (o la conciencia) colectiva», o incluso a la conspiración de entidades colectivas personalizadas y tratadas como sujetos que plantean colectivamente sus fines (la «burguesía» [192] la «clase dominante», etcétera): pienso, por ejemplo, en las estrategias de defensa del cuerpo que, efectuadas a ciegas y a título estrictamente individual, sin propósito expreso ni concertación explícita, por los catedráticos de enseñanza superior franceses, en un período de crecimiento espectacular de la población escolarizada, han permitido reservar el acceso a las posiciones más elevadas del sistema de enseñanza a recién llegados que estuvieran lo más conformes posible con los principios de reclutamiento antiguos, es decir, lo menos diferentes posible del ideal del *normalien*, *agrégé*^{***} y varón. Y también es la armonización de los *habitus* lo que permite no caer en las paradojas, inventadas de cabo a rabo por el individualismo utilitarista, como el *free rider dilemma*: la inversión, la creencia, la pasión, el *amor fati*, que se inscriben en la relación entre el *habitus* y el mundo social (o el campo) del que es fruto, hacen que haya cosas que no se pueden hacer en situaciones determinadas («no se hace así») y otras que no pueden no hacerse (todo lo que impone el principio «nobleza obliga» podría constituir el ejemplo por antonomasia de ello). Entre esas cosas hay toda clase de comportamientos que la tradición utilitarista es incapaz de explicar, como las lealtades o las fidelidades respecto a personas o grupos, y, más ampliamente, todos los comportamientos de desinterés, cuyo límite es el *pro patria mori*, analizado por Kantorowicz, el sacrificio del ego egoísta, reto absoluto para todos los calculadores utilitaristas.

COINCIDENCIA

Por imprescindible que sea para romper con la visión escolástica de la visión corriente del mundo, la descripción fenomenológica, aunque acerque a lo real, amenaza con convertirse en un obstáculo para la comprensión completa de la comprensión práctica y la propia práctica, porque es totalmente antihistórica e incluso antigénica. Por lo tanto, hay que rehacer el análisis de la presencia en el mundo, pero historicizándolo, es decir, planteando [193] el problema de la elaboración social de las estructuras o los esquemas que el agente pone en funcionamiento para elaborar el mundo (y que excluyen tanto una antropología trascendente de tipo kantiano como una eidética a la manera de Husserl y Schütz y, tras ellos, la etnometodología, o incluso el análisis, por lo demás muy ilustrativo, de Merleau-Ponty), y examinando después el problema de las condiciones sociales absolutamente particulares que hay que cumplir para que sea posible la experiencia del mundo social en tanto que mundo evidente que la fenomenología describe sin dotarse de los medios para dar razón de él.

La experiencia de un mundo donde todo parece evidente supone el acuerdo entre las disposiciones de los agentes y las expectativas o las exigencias inmanentes al mundo en el que están insertos. Pero esta coincidencia perfecta de los esquemas prácticos y las estructuras objetivas sólo es posible en el caso particular de que los esquemas aplicados al mundo sean fruto del mundo al que se aplican, es decir, en el caso de la experiencia ordinaria del mundo familiar (por oposición a los mundos extraños o exóticos). Las condiciones de un dominio inmediato de estas características permanecen invariables cuando nos alejamos de la experiencia del mundo del sentido común, que supone el dominio de instrumentos de conocimiento accesibles a todos y susceptibles de ser adquiridos mediante la práctica corriente del mundo –por lo menos, hasta cierto punto–, para dirigirnos hacia la experiencia de los mundos escolásticos o los objetos que se producen en ellos, como las obras artísticas, literarias o científicas, los cuales no resultan inmediatamente accesibles para cualquiera.

El indiscutible encanto de las sociedades estables y poco diferenciadas, sede por antonomasia, según Hegel, que tuvo sobre el particular una intuición muy penetrante, de la libertad concreta como «estar-en-casa» (*bei sich sein*) en

lo que es, se basa en la coincidencia casi perfecta entre los habitus y el hábitat, entre los esquemas de la visión mítica del mundo y la estructura del espacio doméstico, organizado según las mismas oposiciones, o, también, entre las expectativas y las posibilidades objetivas de llevarlas a cabo. En las propias sociedades diferenciadas, toda una serie de mecanismos sociales tienden a garantizar el ajuste de las [194] disposiciones con las posiciones y ofrecen con ello a quienes se benefician de ellas una experiencia vana (o engañosa) del mundo social. Se observa así que, en universos muy diferentes (patronal, episcopado, universidad, etcétera), la estructura del espacio de los agentes distribuidos según las propiedades adecuadas para caracterizar unos habitus (origen social, formación, títulos, etcétera) vinculados a la persona social corresponde bastante estrechamente a la estructura del espacio de las posiciones o los puestos (empresas, obispados, facultades y disciplinas, etcétera) distribuidos según sus características específicas (por ejemplo, para las empresas, el volumen de negocio, el número de empleados, la antigüedad, el status jurídico).

Así pues, siendo el habitus, como el propio término indica, el producto de una historia, los instrumentos de elaboración de lo social que invierte en el conocimiento práctico del mundo y la acción están socialmente elaborados, es decir, estructurados, por el mundo que estructuran. De lo que resulta que el conocimiento práctico está informado por partida doble por el mundo que informa: está coaccionado por la estructura objetiva de la configuración de propiedades que le presenta; también está estructurado por él a través de los esquemas, fruto de la incorporación de sus estructuras, que utiliza en la selección o la elaboración de estas propiedades objetivas. Lo que significa que la acción no es «meramente reactiva», según la expresión de Weber, ni meramente consciente y calculada. Por medio de las estructuras cognitivas y motivadoras que pone en juego (y que siempre dependen, en parte, del campo, que actúa como campo de fuerzas formadoras, del que es fruto), el habitus contribuye a determinar las cosas que hay o no hay que hacer, las urgencias, etcétera, que desencadenan la acción. Así, para dar cuenta del impacto diferencial de un acontecimiento como la crisis de Mayo del 68 tal como lo registran unas estadísticas que se refieren a ámbitos muy diversos de la práctica, estamos abocados a suponer la existencia de una disposición general que podemos caracterizar como sensibilidad al orden y el desorden (o a la seguridad), y que varía según las condiciones sociales y los condicionamientos sociales asociados. Esta disposición hace que unos cambios objetivos a los que otros permanecen insensibles [195] (crisis económica, medida administrativa, etcétera) puedan traducirse en determinados agentes en modificaciones de los comportamientos en diferentes ámbitos de la práctica (hasta en las estrategias de fecundidad).

Se podría extender así a la explicación de los comportamientos humanos una propuesta de Gilbert Ryle: de igual modo que no hay que decir que la copa se ha roto porque una piedra la ha golpeado, sino que se ha roto, cuando la piedra la ha golpeado, *porque* era rompible, tampoco hay que decir, como se ve de forma particularmente manifiesta cuando un acontecimiento insignificante, en apariencia fortuito, desencadena enormes consecuencias, capaces de parecer desproporcionadas a todos aquellos que están dotados de habitus diferentes, que un acontecimiento histórico ha determinado un comportamiento, sino que ha tenido ese efecto determinante porque un habitus susceptible de ser afectado por ese acontecimiento le ha conferido esa eficacia. La *attribution theory* establece que las causas que una persona asigna a una experiencia (y que, cosa que la teoría no dice, dependen de su habitus) son uno de los determinantes importantes de la acción que va a emprender como respuesta a esa experiencia (por ejemplo, tratándose de una mujer maltratada, volver con su marido en unas condiciones que quienes la asesoran consideran intolerables). Lo que no ha de llevar a decir (como Sartre, por ejemplo) que el agente elige (con «mala fe») lo que lo determina, pues, si cabe decir que *se* determina, en la medida en que elabora la situación que lo determina, queda claro que no ha elegido el principio de su elección, es decir, su habitus, y que los esquemas de elaboración que aplica al mundo también han sido elaborados por el mundo.

Siguiendo la misma lógica, también se podría decir que el habitus contribuye a determinar lo que lo transforma: si admitimos que el principio de la transformación del habitus estriba en el desfase, experimentado como sorpresa positiva o negativa, entre las expectativas y la experiencia, hay que suponer que la amplitud de este desfase y la significación que se le asigne dependerán del habitus, ya que la decepción de uno puede significar la satisfacción inesperada de otro, con los efectos de refuerzo o inhibición correspondientes. [196]

Las disposiciones no conducen de manera determinada a una acción determinada: sólo se revelan y se manifiestan en unas circunstancias apropiadas y en relación con una situación. Puede, por lo tanto, suceder que permanezcan siempre en estado virtual, como el valor del soldado en período de paz. Cada una de ellas puede manifestarse mediante prácticas diferentes, incluso opuestas, según la situación: por ejemplo, la misma disposición aristocrática de los obispos de origen noble puede expresarse mediante prácticas en apariencia opuestas en contextos históricos diferentes, como el de Meaux, pequeña ciudad de provincias, en los años treinta, y el de Saint-Denis, en el «cinturón rojo» de París, en los años sesenta. Dicho lo cual, la existencia de una disposición (como *jex insita*) permite prever que, en todas las circunstancias concebibles de una especie determinada, un conjunto determinado de agentes se comportará de una forma determinada.

El habitus como sistema de disposiciones a ser y hacer es una potencialidad, un deseo de ser que, en cierto modo, trata de crear las condiciones de su realización y, por lo tanto, de imponer las condiciones más favorables para lo que es. Salvo un trastorno de consideración (un cambio de posición, por ejemplo), las condiciones de su formación son también las de su realización. Pero, en cualquier caso, el agente hace todo lo que está en su mano para posibilitar la actualización de las potencialidades de que está dotado su cuerpo en forma de capacidades y disposiciones moldeadas por unas condiciones de existencia. Y muchos comportamientos pueden comprenderse como esfuerzos para mantener o producir un estado de mundo social o un campo que sea capaz de ofrecer a tal o cual disposición adquirida –el conocimiento de una lengua muerta o viva, por ejemplo– las posibilidades y la ocasión de actualizarse. Constituye éste uno de los principios mayores (con los medios de realización disponibles) de las elecciones cotidianas en materia de objetos o personas: impulsado por las simpatías y las antipatías, los afectos y las aversiones, los gustos y las repulsiones, uno se hace un entorno en el que se siente «en casa» y donde puede llevar a cabo esa realización plena del deseo de ser que se identifica con la felicidad. Y, de hecho, se observa (en forma de una relación estadística significativa) una sintonía, llamativa, entre las [197] características de las disposiciones (y las posiciones sociales) de los agentes y las de los objetos de los que se rodean –casas, mobiliario, ajuar doméstico, etcétera– o las personas con las que se asocian más o menos duraderamente –cónyuges, amigos, conocidos. Las paradojas del reparto de la felicidad, cuyo principio enunció La Fontaine en la fábula del zapatero y el financiero, se explican bastante bien: como el deseo de realización está, a grandes rasgos, adaptado a las posibilidades de realización, el grado de satisfacción íntima que experimentan los diferentes agentes no depende tanto como se podría creer de su poder efectivo en cuanto capacidad abstracta y universal de satisfacer necesidades y deseos abstractamente definidos para un agente indeterminado; depende, más bien, del grado en que el modo de funcionamiento del mundo social o del campo en el que están insertos propicia el pleno desarrollo de su habitus.

EL ENCUENTRO DE DOS HISTORIAS

El principio de la acción no es, por lo tanto, ni un sujeto que se enfrentara al mundo como lo haría con un objeto en una relación de mero conocimiento, ni tampoco un «medio» que ejerciera sobre el agente una forma de causalidad mecánica; no está en el fin material o simbólico de la acción, ni tampoco en las imposiciones del campo. Estriba en la complicidad entre dos estados de lo social, entre la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa, o, más precisamente, entre la historia objetivada en las cosas, en forma de estructuras y mecanismos (los del espacio social o los campos), y en historia encarnada en los cuerpos, en forma de habitus, complicidad que establece una relación de participación casi mágica entre estas dos realizaciones de la historia. El habitus, producto de una adquisición histórica, es lo que permite la apropiación del logro histórico. De igual modo que la letra sólo abandona su estado de letra muerta por medio del acto de lectura, que supone una aptitud adquirida para leer y descifrar, la historia objetivada (en unos instrumentos, unos monumentos, unas obras, unas [198] técnicas, etcétera) sólo puede convertirse en historia actuada y actuante si la asumen unos agentes que, debido a sus *inversiones* anteriores, tienen tendencia a *interesarse* por ella y están dotados de las aptitudes necesarias para reactivarla.

En la relación entre el habitus y el campo, entre el sentido del juego y el juego, se engendran las apuestas y se constituyen unos fines que no se plantean como tales, unas potencialidades objetivas que, pese a no existir fuera de esa relación, se imponen, dentro de ella, con una necesidad y una evidencia absolutas. El juego, para quien está «metido» en él, absorbo en él, se presenta como un universo trascendente, que impone sin condiciones sus fines y sus normas propios: si lo sagrado sólo existe para el sentido de lo sagrado, éste, no obstante, lo asume con plena trascendencia, y la *illusio* sólo es ilusión o «diversión», como sabemos, para quien aprehende el juego desde fuera, desde el punto de vista del «espectador imparcial».

Dicho esto, la correspondencia que se observa entre las posiciones y las tomas de posición nunca tiene carácter mecánico y fatal; en un campo, por ejemplo, sólo se establece mediante estrategias prácticas de agentes dotados de habitus y capitales específicos diferentes y, por lo tanto, de un dominio desigual de las fuerzas de producción específicas legadas por las generaciones precedentes y capaces de aprehender el espacio de las posiciones como espacios de posibles más o menos abiertos donde se anuncian, de forma más o menos imperativa, las cosas que se imponen como «por hacer». (A quienes traten de imputar esta constatación a una especie de prejuicio «determinista», quisiera expresarles solamente la sorpresa, siempre renovada, que he experimentado en múltiples ocasiones ante la necesidad que la lógica de la investigación me llevaba a descubrir; y ello no para disculparme por alguna imperdonable infracción contra la libertad, sino para animar a quienes se indignan ante tamaña determinación por poner de manifiesto ciertos determinismos que llevan a abandonar el lenguaje de la denuncia metafísica o la condena moral, a que se sitúen, en la medida de lo posible, en el terreno de la refutación científica.) El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo (en forma de *hélix* y de *eídos*). Las propias estructuras [199] del mundo están presentes en las estructuras (o, mejor aún, en los esquemas cognitivos) que los agentes utilizan para comprenderlo: cuando una misma historia concurre en el habitus y el hábitat, en las disposiciones y la posición, en el

rey y su corte, en el empresario y su empresa, en el obispo y su diócesis, la historia, en cierto modo, se comunica consigo, se refleja en sí misma. La relación dóxica con el mundo natal 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. Sólo cuando la herencia se ha apropiado del heredero puede éste apropiarse de aquélla. Y esta apropiación del heredero por la herencia, condición de la apropiación de ésta por aquél (que nada tiene de fatal), se lleva a cabo por el efecto combinado de los condicionamientos inherentes a la condición de heredero y la acción pedagógica de los predecesores, propietarios apropiados.

El heredero heredado, apropiado a la herencia, no necesita *querer*, es decir deliberar, elegir y decidir conscientemente para hacer lo apropiado, lo conveniente para los intereses de la herencia, de su conservación y su incremento. En realidad, no puede saber lo que hace ni lo que dice y, sin embargo, no puede hacer ni decir nada que no sea conforme a las exigencias de la perpetuación de la herencia. (Sin duda, así se explica el lugar que ocupa la herencia profesional, en particular mediante los procedimientos, en gran parte oscuros para sí mismos, de cooptación de los cuerpos –en el sentido de grupos organizados: el habitus heredado y, por lo tanto inmediatamente ajustado, y la coerción que ejerce el cuerpo por medio de él, es el aval más seguro de una adhesión directa y total a las exigencias, a menudo implícitas, de los cuerpos sociales. Las estrategias de reproducción que engendra constituyen una de las mediaciones gracias a las cuales se lleva a cabo la tendencia del orden social para perseverar en el ser, es decir, lo que podría llamarse su *conatus*.)

Luis XIV está tan plenamente identificado con la posición que ocupa en el campo de gravitación cuyo sol es, que resultaría tan vano tratar de determinar lo que, entre todas las acciones que surgen en el campo, es o no es fruto de su voluntad como, en un concierto, distinguir lo que es obra del director de orquesta y lo [200] que lo es de los músicos. Su propia voluntad de dominar es fruto del campo que domina y que hace que todo redunde en su beneficio: «Los privilegiados, apresados en las redes que se echaban mutuamente, se mantenían, por así decirlo, en sus posiciones unos a otros, aunque sólo soportaran el sistema a regañadientes. La presión que los inferiores o los menos privilegiados ejercían sobre ellos les obligaba a defender sus privilegios. Y *viceversa*: la presión de los de arriba incitaba a los de abajo a librarse de ella imitando a quienes habían aleatorizado una posición más favorable; en otras palabras, entraban en el círculo vicioso de la rivalidad de rango.»

Así, un Estado que se ha convertido en el símbolo del absolutismo y presenta en su grado más alto, para el propio monarca («El Estado soy yo»), el más directamente interesado en esa representación, las apariencias del «Aparato» oculta, en realidad, un campo de luchas en el que el detentador del «poder absoluto» tiene que implicarse, por lo menos lo suficiente, para favorecer y explotar las divisiones y movilizar así en beneficio propio la energía engendrada por el equilibrio de las tensiones. El principio del movimiento perpetuo que agita el campo no estriba en un primer motor inmóvil –en este caso el Rey Sol–, sino en la propia lucha que, producida por las estructuras constitutivas del campo, tiende a reproducir sus estructuras, sus jerarquías. Reside en las acciones y las reacciones de los agentes: éstos no tienen más elección que luchar para conservar o mejorar su posición, es decir, conservar o aumentar el capital específico que sólo se engendra en el campo; de este modo contribuyen a imponer a los demás las coerciones, a menudo experimentadas como insoportables, fruto de la competencia (salvo, claro está, si se excluyen del juego mediante una renuncia heroica que, desde el punto de vista de la *illusio*, es la muerte social y, por lo tanto, una opción impensable). En resumen, nadie puede aprovecharse del juego, ni siquiera los que lo dominan, sin implicarse en él, sin participar en él: es decir, no habría juego sin la adhesión (visceral, corporal) a él, sin el interés en él como tal que origina los intereses diversos, incluso opuestos, de los diferentes jugadores, así como de las voluntades y las expectativas que los estimulan, las cuales, producidas por el juego, dependen de la posición que ocupan en él. [201]

De este modo, la historia objetivada sólo se convierte en actuada y actuante si el puesto, más o menos institucionalizado, con el programa de acción, más o menos codificado, que contiene, encuentra, como si fuera una prenda de vestir, una herramienta, un libro o una casa, a alguien a quien le resulte útil y se reconozca en él lo suficiente para hacerlo suyo, utilizarlo, asumirlo y, al mismo tiempo, dejarse poseer por él. El camarero no juega a ser camarero, como pretendía Sartre. Al ponerse el uniforme, concebido para expresar una forma democratizada y casi burocrática de la dignidad servicial del criado de casa señorial, y realizar el ceremonial de la diligencia y la solicitud, que puede ser una estrategia para ocultar retrasos u olvidos, o endosar un producto de mala calidad, no se convierte en cosa (o «en sí»). Su cuerpo, donde figura inscrita una historia, *se funde* con su función, es decir, con una historia, una tradición, que sólo ha visto hasta entonces encarnada en cuerpos, o, mejor dicho, en esas prendas de vestir habitadas por un habitus concreto que se suele llamar camarero. Lo que no significa que haya aprendido a ser camarero imitando a otros camareros, constituidos así en modelos explícitos. Se mete en la piel del personaje del camarero no como un actor que interpreta un papel, sino más bien como un niño que se identifica con su padre y adopta, sin siquiera necesitar «hacer ver», una manera de fruncir los labios al hablar o de desplazar los hombros al

caminar que le parece constitutiva del ser social del adulto hecho y derecho. Ni siquiera cabe decir que se toma por camarero: está metido tan de lleno en la función a la que sociológicamente estaba abocado –en tanto que, por ejemplo, hijo de tendero que ha de ganar lo suficiente para instalarse por su cuenta–. En cambio, basta con colocar a un estudiante en su posición (como se veía a veces después del 68, en algunos restaurantes de «vanguardia») para ver cómo marca, de mil maneras, la distancia que pretende mantener, simulando precisamente interpretarla como un *papel*, respecto a una función que no corresponde a la idea (socialmente constituida) que tiene de su ser, es decir, de su destino social, o sea, respecto a una profesión para la que no se siente nacido, y en la que, como dice el consumidor sartriano, no piensa «dejarse atrapar».

Y como prueba de que el intelectual no toma mayor distancia [202] que el camarero respecto a su puesto, y a lo que lo define propiamente en tanto que intelectual, es decir, la ilusión escolástica de la distancia respecto a todos los puestos, basta leer *como un documento antropológico* el análisis mediante el cual Sartre prolonga y «universaliza» la famosa descripción: «Por mucho que realice las funciones de camarero, sólo puedo serlo de modo neutralizado, como el actor es Hamlet, haciendo mecánicamente los *gestos típicos* de mi estado y tratando de verme como camarero imaginario a través de estos gestos tomados como *análogon*. Lo que trato de realizar es un ser en sí de camarero, como si no estuviera en mi poder conferir su valor y su urgencia a mis obligaciones y mis derechos de estado, como si no dependiera de mi libre albedrío levantarme todas las mañanas a las cinco o quedarme en la cama, aunque me despidieran. Como si por el hecho de dar vida a este papel no lo trascendiera por todas partes, no me constituyera como un *más allá* de mi condición. Sin embargo, no hay duda de que *soy*, en un sentido, camarero: si no, ¿no podría de igual modo llamarme diplomático, o periodista?».

Habría que detenerse en cada palabra de esta especie de producto milagroso del inconsciente social que, aprovechando el doble juego (o el doble yo) autorizado por un empleo ejemplar del *yo* fenomenológico y la identificación «comprensiva» con el otro (Sartre la ha practicado mucho), proyecta una conciencia de intelectual en una práctica de camarero, o en el *análogon* imaginario de esta práctica, y produce una especie de quimera social, un monstruo con cuerpo de camarero y cabeza de filósofo: ¿hay que tener, acaso, la libertad de quedarse en la cama sin ser despedido para aprehender a quien se levanta a las cinco de la madrugada para barrer los locales y poner en marcha la cafetera antes de la llegada de los clientes como liberándose (libremente?) de la libertad de quedarse en la cama, aunque lo despidan? El lector habrá reconocido la lógica, la de la identificación con una entequeia, según la cual otros, tomando la relación «intelectual» con la condición obrera por la relación del obrero con esa condición, han podido producir un obrero comprometido por entero en las «luchas» o, por el contrario, por mera inversión, como en los mitos, desesperadamente resignado a no ser más que lo que es, a su «ser en sí» de [203] obrero, carente de la libertad que confiere el hecho de contar entre sus propios posibles unas posiciones como la de diplomático o periodista.

LA DIALÉCTICA DE LAS DISPOSICIONES Y LAS POSICIONES

En los casos de *coincidencia* más o menos perfecta entre la «vocación» y la «misión», entre las «expectativas colectivas», como dice Mauss, inscritas las más de las veces de manera implícita en la posición, y las expectativas o las esperanzas introducidas en las disposiciones, entre las estructuras objetivas y las estructuras cognitivas mediante las cuales son aprehendidas, resultaría vano tratar de buscar, de distinguir, en la mayoría de casos, lo que, en las prácticas, se debe al efecto de las posiciones y lo que es fruto de las disposiciones que los agentes aportan a ellas, las cuales rigen su relación con el mundo y, en particular, su percepción y su valoración de la posición; por lo tanto, rigen también su manera de ocuparla y, por ende, la «realidad» misma de esa posición.

Sólo hay acción, e historia, y conservación o transformación de las estructuras, porque hay agentes que no se reducen a lo que el sentido común, y tras él el «individualismo metodológico», introducen en la noción de individuo y que, en tanto que cuerpos socializados, están dotados de un conjunto de disposiciones que implican a la vez la propensión y la aptitud para entrar en el juego y jugar a él con más o menos éxito.

Sólo recurriendo a las disposiciones se puede comprender realmente, sin establecer la hipótesis devastadora del cálculo racional de todos los pormenores de la acción, la comprensión inmediata que los agentes se dan a sí mismos del mundo al aplicarle unas formas de conocimiento procedentes de la historia y la estructura del propio mundo al que las aplican; sólo este recurso permite dar cuenta de ese sentimiento de evidencia que, de modo paradójico, oculta de forma particularmente eficaz, incluso para quienes lo describen mejor, como Husserl y Schütz, las condiciones particulares (y, sin embargo, relativamente frecuentes) que lo posibilitan. [204]

Pero los casos de ajuste de las disposiciones a las situaciones constituyen, además, una de las demostraciones más sobrecogedoras de la inanidad de la oposición preelaborada entre el individuo y la sociedad o entre lo individual y lo colectivo. Que esta oposición pseudocientífica sea tan resistente a las refutaciones se debe a que la sostiene la fuerza meramente social de las rutinas de pensamiento y los automatismos de lenguaje; la sostiene la lógica de las oposiciones escolares que subyacen en los temas de disertación y las lecciones magistrales (Tarde –o Weber– contra

Durkheim, conciencia individual contra conciencia colectiva, individualismo metodológico contra holismo, RATS –partidarios de la *Rational Action Theory*– contra CATS –partidarios de la *Collective Action Theory*– etcétera); la sostiene la tradición literario filosófica de la disidencia libertaria contra los poderes sociales y, en particular contra el Estado; finalmente, y sobre todo, la sostiene la fuerza y constancia de las oposiciones políticas subyacentes (liberalismo contra socialismo, capitalismo contra colectivismo), que los «teóricos» poco sagaces y poco escrupulosos se apresuran a asumir haciéndolas suyas en forma, a veces, apenas eufemizada.

La noción de habitus permite liberarse de esta alternativa letal y, al mismo tiempo, superar la oposición entre el realismo, para el cual sólo existe el individuo (o el grupo como conjunto de individuos), y el nominalismo radical, para el cual las «realidades sociales» no son más que palabras. Y ello, sin hipostasiar lo social en una entidad como la «conciencia colectiva» durkheimiana, falsa solución a un problema real: en cada agente, es decir, en el estado individuado, existen disposiciones supraindividuales que son capaces de funcionar de forma armonizada y, si se quiere, colectiva (la noción de habitus permite, como hemos visto, dar cuenta de procesos sociales colectivos y dotados de una especie de finalidad objetiva –como la tendencia de los grupos dominantes a asegurar su propia perpetuación– sin recurrir a colectivos personificados que plantean sus propios fines, ni a la agregación mecánica de las acciones racionales de los agentes individuales, ni a una conciencia o una voluntad central, capaz de imponerse por mediación de una disciplina).

Debido a que lo social se instituye también en los individuos [205] biológicos, hay, en cada individuo socializado, una parte de lo colectivo y, por lo tanto, unas propiedades válidas para toda una clase de agentes, que gracias a la estadística se pueden conocer. El habitus entendido como individuo o cuerpo biológico socializado, o como ente social biológicamente individuado a través de la encarnación en un cuerpo, es colectivo, o transindividual, y, por lo tanto, es posible elaborar clases de habitus caracterizables estadísticamente. Por ello, el habitus está en condiciones de intervenir eficazmente en un mundo social o un campo con el que esté ajustado genéricamente.

Pero no por ello la colectivización del individuo biológico que lleva a cabo la socialización hace desaparecer todas las propiedades antropológicas relacionadas con el soporte biológico. También hay que tomar nota de todo lo que lo social incorporado –piénsese, por ejemplo, en el capital cultural en estado incorporado– debe al hecho de estar ligado al individuo biológico y, por lo tanto, de ser dependiente de las debilidades y los fallos del cuerpo: el deterioro de las facultades, mnemónicas en particular, o la posible *imbecillitas* del heredero de la corona, o la muerte. Y también todo lo que debe a la lógica específica del funcionamiento del organismo, que no es la de un mecanismo sencillo, sino la de una estructura basada en la integración de niveles de organización cada vez más complejos, y a la que hay que recurrir para dar cuenta de algunas de las propiedades más características del habitus, como la tendencia a la generalización y la sistematicidad de sus disposiciones.

La relación entre las disposiciones y las posiciones no siempre adopta la forma del ajuste casi milagroso y, por ello, condenado a pasar inadvertido, que se observa cuando los habitus son fruto de estructuras variables, precisamente aquellas en las que se actualizan; en este caso, al estar los agentes abocados a vivir en un mundo que no es radicalmente diferente del que ha moldeado su habitus primario, la armonización se efectúa sin dificultad entre la posición y las disposiciones de quien la ocupa, entre la herencia y el heredero, entre el puesto y su detentador. Debido en particular a transformaciones estructurales que suprimen o modifican determinadas posiciones, y asimismo a la movilidad inter o intragene-racional [206], la homología entre el espacio de las posiciones y el de las disposiciones nunca es perfecta y siempre existen agentes en falso, desplazados, a disgusto en su lugar y también, como suele decirse, «dentro de su piel». De la discordancia, como les ocurría a los «caballeros» de Port-Royal, puede surgir una disposición a la lucidez y la crítica que lleva al rechazo de aceptar como evidentes las expectativas o los requerimientos del puesto y, por ejemplo, a cambiar el puesto de acuerdo con las exigencias del habitus en vez de ajustar el habitus a las expectativas del puesto. No hay caso más ilustrativo de la dialéctica entre las disposiciones y las posiciones que el de las posiciones situadas en zonas de incertidumbre del espacio social, como las profesiones todavía mal definidas, tanto por sus condiciones de acceso como por sus condiciones de ejercicio (educador, animador cultural, asesor de comunicación, etcétera). Debido a que estos puestos mal delimitados y mal garantizados, pero «abiertos» y, como se dice a veces, «con mucho porvenir», dejan a sus ocupantes la posibilidad de definirlos introduciendo la necesidad incorporada que es constitutiva de su habitus, su futuro dependerá mucho de lo que hagan sus ocupantes, o, por lo menos, aquellos que, en las luchas internas de la «profesión» y las confrontaciones con las profesiones próximas y competidoras, consigan imponer la definición de la profesión más favorable para lo que son.

Pero los efectos de la dialéctica entre las inclinaciones inscritas en los habitus y las exigencias implicadas en la definición del puesto no son de menor importancia en los sectores más regulados y rígidamente estructurados de la estructura social, como las profesiones más antiguas y mejor codificadas de la función pública. Así, lejos de ser un producto mecánico de la organización burocrática, algunos de los rasgos más característicos del comportamiento de los pequeños funcionarios, la tendencia al formalismo, el fetichismo de la puntualidad o la rigidez en la relación con

el reglamento constituyen la manifestación, en su situación particularmente favorable a su actualización, de un sistema de disposiciones que se expresa también, al margen de la situación burocrática, en todas las prácticas de la existencia, y que bastaría para predisponer a los miembros de la pequeña burguesía para las cualidades [207] requeridas por el orden burocrático y exaltadas por la ideología del «servicio público»: probidad, minuciosidad, rigorismo y propensión a la indignación moral. La tendencia del campo burocrático, espacio relativamente autónomo de relaciones (de fuerza y lucha) entre unas posiciones explícitamente constituidas y codificadas (es decir, definidas en su *rango*, su competencia, etcétera), a «degenerar» y convertirse en «institución total» que exige la identificación completa y mecánica del «funcionario» con su función y la ejecución estricta y mecánica de las reglas de derecho, reglamentos, directrices, circulares, no va mecánicamente ligada a los efectos morfológicos que la estatura y el número pueden ejercer sobre las estructuras (por ejemplo, mediante las coerciones impuestas a la comunicación): sólo puede realizarse en la medida en que cuenta con la complicidad de las disposiciones.

Cuanto más nos alejamos del funcionamiento habitual de los campos para dirigirnos hacia los límites, jamás alcanzados, sin duda, donde, con la desaparición de toda lucha y toda resistencia a la dominación, el espacio de juego se hace más rígido y se reduce a una «institución total» en el sentido de Goffman o, ahora en un sentido riguroso, a un *aparato*, más tiende la institución a consagrar a unos agentes que todo lo dan a la institución (al partido, a la iglesia o a la empresa, por ejemplo), y que efectúan esta *oblación* con mayor facilidad cuanto menos capital poseen al margen de la institución (los detentadores de «diplomas de la casa», por ejemplo) y, por lo tanto, menos *libertad* tienen respecto a ella y respecto al capital y los beneficios específicos que la institución ofrece. El *apparatchik* que lo debe todo al aparato es el aparato hecho hombre, dispuesto a darlo todo a un aparato que le ha dado todo: se pueden poner en sus manos, sin temor, las más altas responsabilidades, puesto que nada puede hacer para hacer progresar sus intereses sin que, precisamente por eso mismo, satisfaga también las expectativas y los intereses del aparato; como el oblato, está predispuesto a defender la institución, con plena convicción, de las amenazas que representan para ella las desviaciones heréticas de aquellos a los que un capital adquirido al margen de la institución permite tomar distancias respecto a las creencias y las jerarquías internas, o incluso los inclina a hacerlo. [208]

DESFASES, DISCORDANCIAS Y FALLOS

El hecho de que las respuestas que engendra el habitus sin cálculo ni propósito parezcan, las más de las veces, adecuadas, coherentes e inmediatamente inteligibles, no ha de llevar a convertirlos en una especie de instinto infalible, capaz de producir al instante milagrosas respuestas ajustadas a todas las situaciones. La concordancia anticipada entre el habitus a las condiciones objetivas es un *caso particular*, particularmente frecuente, sin duda (en los universos que nos son familiares), pero que no hay que universalizar.

(Sin duda, a partir del caso particular de la concordancia entre el habitus y la estructura se ha entendido con frecuencia como un principio de repetición y conservación un concepto que, como el de habitus, se me impuso inicialmente como el único medio de dar cuenta de los *desfases* que se observaban en una economía como la de la Argelia de los años sesenta –y que todavía se observa en muchos países considerados «en vías de desarrollo»– entre las estructuras objetivas y las incorporadas, entre las instituciones económicas importadas e impuestas por la colonización –o impuestas por el mercado en la actualidad– y las disposiciones económicas introducidas por unos agentes procedentes directamente del mundo precapitalista. Esta situación casi experimental producía el efecto de hacer que aparecieran en negativo, en todos los comportamientos que solían describirse entonces como quebrantamientos de la «racionalidad» y «resistencias a la modernidad», y que solían imputarse a misteriosos factores culturales, como el islam, las condiciones ocultas del funcionamiento de las instituciones económicas, es decir, las disposiciones económicas que los agentes han de poseer para que las estructuras económicas puedan funcionar armoniosamente, tan armoniosamente que hasta esa condición misma de su buen funcionamiento pase inadvertida, como en las sociedades donde las instituciones y las disposiciones económicas han seguido un desarrollo paralelo.

Me vi así abocado a poner en tela de juicio la universalidad de las disposiciones económicas llamadas racionales y, al mismo tiempo, a plantear el problema de las *condiciones económicas* –y [209] culturales– de acceso a estas disposiciones, problema que, ¡oh paradoja!, los economistas omiten plantear, con lo que aceptan como universales antihistóricos nociones que, como las de acción racional o preferencias, de hecho, se determinan económicamente y se moldean socialmente. No menos paradójico resulta que pueda recurrirse a Bergson para recordar una evidencia histórica que la deshistoricización asociada a la familiaridad suele hacer olvidar: «Hacen falta siglos de cultura para producir un utilitarista como Stuart Mill», es decir, lo que los economicistas que se remiten al fundador del utilitarismo consideran como una naturaleza universal. Lo mismo cabría decir de todo lo que el racionalismo primario inscribe en la razón. La lógica es el inconsciente de una sociedad que ha inventado la lógica. La acción lógica, en la definición que de ella da Pareto, o la acción racional, según Weber, es una acción que, al tener el mismo

sentido para quien la lleva a cabo y para quien la observa, no tiene exterior, carece de excedente de sentido, salvo que ignora las condiciones históricas y sociales de esa transparencia perfecta para consigo misma.)

El habitus no está necesariamente adaptado ni es necesariamente coherente. Tiene sus grados de integración, que corresponden, en particular, a grados de «cristalización» del status ocupado. Se observa así que a posiciones contradictorias, aptas para ejercer sobre sus ocupantes «dobles coerciones» estructurales, corresponden a menudo habitus desgarrados, dados a la contradicción y la división contra sí mismos, generadora de sufrimiento. Además, aunque las disposiciones puedan deteriorarse o debilitarse debido a una especie de «desgaste» relacionado con la ausencia de actualización (correlativa, en particular, con un cambio de posición y condición social), o debido al efecto de una toma de conciencia asociada a una labor de transformación (como la corrección de los acentos, de los modales, etcétera), hay una inercia (o una *histéresis*) de los habitus que tienen una tendencia espontánea (inscrita en la biología) a perpetuar unas estructuras que corresponden a sus condiciones de producción. En consecuencia, puede ocurrir que, según el paradigma de don Quijote, las disposiciones estén en desacuerdo con el campo y las «expectativas colectivas» que son constitutivas de su normalidad. Sucede, en particular, cuando un [210] campo experimenta una crisis profunda y sus regularidades (incluso sus reglas) resultan profundamente trastocadas. A la inversa de lo que ocurre en las situaciones de concordancia, cuando la evidencia unida al ajuste hace que se vuelva invisible el habitus que lo posibilita, el principio de legalidad y regularidad relativamente autónomo que constituye el habitus surge entonces con claridad meridiana.

Pero, más generalmente, la diversidad de las condiciones, la diversidad correspondiente de los habitus y la multiplicidad de los desplazamientos intra e intergeneracionales de ascensión o declive hacen que los habitus puedan encontrarse enfrentados, en muchos casos, a condiciones de actualización diferentes de aquellas en las fueron producidos: así ocurre, particularmente en todos los casos en que los agentes perpetúan disposiciones que se han vuelto obsoletas debido a las transformaciones de las condiciones objetivas (envejecimiento social), o que ocupan posiciones que requieren disposiciones diferentes de aquellas que deben a su condición de origen, sea de modo duradero, como los nuevos ricos, o coyuntural, como los más necesitados cuando tienen que afrontar situaciones regidas por las normas dominantes, como determinados mercados económicos o culturales.

Los habitus cambian sin cesar en función de las experiencias nuevas. 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. Se caracterizan por una combinación de constancia y variación que cambia según los individuos y su grado de agilidad o rigidez: si, recuperando la distinción de Piaget a propósito de la inteligencia, la adaptación se impone demasiado, surgen habitus rígidos, cerrados sobre sí mismos y demasiado integrados (como ocurre con los ancianos); si lo que se impone es la acomodación, el habitus se disuelve en el oportunismo de una especie de *mens momentanea*, y es incapaz de conectar con el mundo y tener un sentimiento integrado de sí mismo.

En las situaciones de crisis o cambio drástico, y, en particular, las que se observan en los casos de contactos de civilización relacionados con la situación colonial o los desplazamientos muy rápidos [211] en el espacio social, los agentes tienen, a menudo, dificultades para mantener unidas las disposiciones asociadas a estados o etapas diferentes, y algunos, con frecuencia los que, precisamente, estaban mejor adaptados al estado anterior del juego, tienen dificultades para ajustarse al nuevo orden establecido: sus disposiciones se vuelven disfuncionales, y los esfuerzos que pueden hacer para perpetuarlas contribuyen a hundirlos más profundamente en el fracaso. Es el caso de los herederos de «grandes familias» bearnesas que estudié durante los años sesenta, los cuales, impulsados por antiguas disposiciones y estimulados por madres protectoras y apegadas a un orden en vías de extinción, se condenaban al celibato y una especie de muerte social; también es el caso de los elegidos de las escuelas de élite que, siempre durante los años sesenta, perpetuaban, de forma insensata, una imagen de la realización universitaria, en particular a propósito de la tesis de doctorado, que los condenaba a ceder su sitio a los recién llegados, a menudo con mucho menos currículum académico, pero que sabían adoptar los nuevos cánones, menos exigentes, del rendimiento académico o abandonar la vía real para tomar atajos (dirigiéndose por ejemplo hacia el CNRS –Centre national de la recherche scientifique–, la Escuela de altos estudios o las nuevas disciplinas). Resultaría fácil extraer de la historia innumerables ejemplos de aristócratas que, por no querer, o no poder, rebajarse (habitus –de nobleza– obliga), dejaron que su privilegio se convirtiera en desventaja en la competencia con grupos sociales menos linajudos.

De manera más general, el habitus tiene sus fallos, sus momentos críticos de desconcierto y desfase: la relación de adaptación inmediata queda en suspenso en un instante de vacilación en el que puede insinuarse una forma de reflexión que nada tiene que ver con la del pensador escolástico y que, por medio de los movimientos del cuerpo (por ejemplo, el que calibra con la mirada o el ademán, como un tenista que repite una jugada fallida, los efectos del movimiento realizado o el desfase entre éste y el movimiento que hay que realizar), mantiene la mirada puesta en la práctica y no en quien la realiza.

¿Hay que plegarse a los hábitos de pensamiento que, como la [212] dicotomía de lo consciente y lo inconsciente, abocan a plantear el problema de la parte que corresponde, en la determinación de las prácticas, a las disposiciones del habitus o a los propósitos conscientes? Leibniz daba, en *Monadologia*,* una respuesta extraña, que tiene el mérito de otorgar un espacio, de importancia, a la «razón práctica»: «Los hombres obran como los animales, en tanto que las consecuciones de sus percepciones sólo se logran por medio de la memoria; se parecen a los médicos empíricos, que tienen una mera práctica sin teoría; y sólo somos empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones.» Pero, en realidad, la distinción no es fácil, y muchos de los que han reflexionado sobre lo que significa seguir una regla han observado que no hay regla que, por precisa y explícita que sea (como la regla jurídica, o la matemática), pueda prever todas las condiciones posibles de su ejecución y, por lo tanto, no deje, inevitablemente, cierto margen de juego o interpretación, reservado a las estrategias prácticas del habitus (cosa que debería plantear algunos problemas a quienes postulan que los comportamientos regulados y racionales son necesariamente resultado de la voluntad de someterse a reglas explícitas y reconocidas). Pero, a la inversa, las improvisaciones del pianista o las figuras llamadas libres del gimnasta nunca se producen sin cierta presencia de espíritu, como suele decirse, cierta forma de pensamiento o incluso de *reflexión práctica*, reflexión en situación y acción que es necesaria para valorar en el acto la acción o el gesto realizado y corregir una mala posición del cuerpo, rehacer un movimiento imperfecto (a *fortiori*, lo mismo vale para las conductas de aprendizaje).

Además, el grado en el que cabe dejarse llevar por los automatismos del sentido práctico varía, evidentemente, según las situaciones y los ámbitos de actividad, pero también según la posición ocupada en el espacio social: es probable que aquellos que están «en su lugar» en el mundo social puedan dejarse llevar más y más completamente o fiarse de sus disposiciones (la famosa «soltura» de las personas de buena familia) que los que ocupan posiciones [213] en falso, como los nuevos ricos o quienes han descendido de categoría social; pero éstos tienen más posibilidades de tomar conciencia de lo que, para otros, resulta evidente, pues están obligados a controlarse y a corregir de modo consciente los «primeros movimientos» de un habitus generador de comportamientos poco adaptados o desplazados. [214]