

Presupuestos de la razón teórica

A propósito de la crítica de Norbert Elias y Pierre Bourdieu a la antinomia individuo-sociedad

Joaquín Algranti*

..

Resumen: El objetivo del artículo consiste en explorar la perspectiva crítica de la razón teórica a partir de la cual se intenta trascender la oposición entre el individuo y la sociedad. Para ello nos proponemos realizar un análisis comparado de los aportes de Norbert Elias y Pierre Bourdieu sobre esta temática. Esto supone, en la primera parte, reconstruir la crítica de Elias a la figura del *homo clausus* y su influencia en la teoría clásica del conocimiento. Su perspectiva epistemológica, nos va a permitir evaluar posteriormente el alcance de los conceptos de figuración y actitud social. En la segunda parte vamos a plantear la crítica de Bourdieu a la razón escolástica, analizando las categorías de habitus y campo. De ambos autores surge una sociología que haciendo foco en los procesos y las prácticas intenta trascender la antinomia individuo-sociedad.

Palabras Clave: individuo, sociedad, elias, bourdieu, razón teórica

Abstract: The aim of this paper is to explore the critical perspective of theoretical reason and the attempt to overcome the opposition between the individual and society. In order to do this, our purpose is to develop a comparative analysis of Norbert Elias and Pierre Bourdieu's contributions on this topic. In the first part we are going to present Elias's critique of the figure of *homo clausus* and its influence in classical theory of knowledge. His epistemological perspective will let us evaluate the extent of the concept of figuration and social attitude. In the second part we will present a critique of Bourdieu scholastic reason, analyzing the categories of habitus and field. From both authors emerge a sociology that, by focusing on processes and practices, tries to move beyond individual-society antinomy.

Keywords: Individual, Society, Elias, Bourdieu, Theoretical reason

Recibido: 26/09/2013 **Aceptado:** 16/07/2014

*, (jalgranti@hotmail.com) Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA-FCS) y doctor en ciencias sociales por la misma universidad y la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Francia (EHESS). Es profesor titular del seminario de Sociología de la Religión de la Universidad del Salvador. También se desempeña como docente en la materia Historia del pensamiento sociológico II en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Y es investigador asistente del CONICET, dentro del área de Sociedad Cultura y Religión del CEI.

Introducción

Una de las principales convergencias epistemológicas entre el pensamiento de Norbert Elias y el de Pierre Bourdieu reside en que ambos autores emprenden, en algún momento de su trayectoria, una objetivación crítica de las formas del conocimiento teórico, haciendo blanco especialmente en sus determinaciones sociales. Esta objetivación presenta dos rasgos dominantes. Por un lado, constituye una operación analítica que surge inductivamente de sus hallazgos empíricos e hipótesis de trabajo; vale decir, son reflexiones de campo trasladadas al plano teórico. Por otro lado, la objetivación que nace del encuentro siempre difícil entre las categorías formales y sus posibilidades efectivas de aplicación, se propone explicitar en ambos casos los presupuestos y por lo tanto los límites de la razón teórica, o sea, aquello que ella no puede pensar. El estudio de los procesos históricos y otras condiciones de emergencia que hacen posible esta forma peculiar de conocimiento docto, revelan sus puntos ciegos, sus omisiones constitutivas, pero sobre todo sus dificultades a la hora de comprender ciertos aspectos del mundo social. Es probable que la antinomia individuo-sociedad sea una de las expresiones más acabadas de esta dificultad del pensamiento abstracto para entender el modo en que lo objetivo y lo subjetivo se encuentran efectivamente entrelazados en la acción.

Siguiendo estas reflexiones, el objetivo de nuestro artículo consiste en estudiar comparativamente dos maneras distintas de nombrar y recortar lo social, tanto a nivel de la estructura como al nivel de las prácticas. Nos proponemos abordar analíticamente los fundamentos críticos sobre los que se construyen los conceptos de figuración-actitud social de Norbert Elias y campo-habitus de Pierre Bourdieu, en un intento por clarificar el potencial heurístico de estas nociones en base a la ruptura epistemológica que plantean con algunas formas del conocimiento teórico. No es nuestra intención llevar adelante un análisis detallado de todos los aspectos relativos al proceso de construcción y los modos de uso que realizan estos autores de los conceptos señalados. Existe un cuerpo interesante de investigaciones que exploran el juego de diferencias y similitudes, debates explícitos y acuerdos tácitos, que existe entre ambos núcleos de comprensión del mundo social (Guerra Manzo, 2010; Capdevielle, 2012; Burke, 2012; Brunett y Morell, 2001). Por nuestra parte, el foco del artículo se encuentra acotado exclusivamente a la reconstrucción de la crítica que dirigen los autores a los modelos teoristas de análisis. En este sentido, nuestra estrategia argumentativa nos va a llevar a introducir – a modo de contrapunto – las tradiciones rivales a las que se identifica como auténticos obstáculos para la superación de la antinomia individuo-sociedad. Por eso será necesario recuperar la figura de Talcott Parsons, en tanto referente directo de las críticas que plantea Elias al estructural-funcionalismo y lo que él denomina como los «modelos de situación». Para el caso de la sociología reflexiva va a ser preciso ahondar en las posiciones propias del objetivismo y el subjetivismo que Bourdieu

asocia con las figuras de Claude Lévi-Strauss y Jean Paul Sartre, respectivamente. Las propuestas sociológicas que cristalizan en los conceptos de figuración, actitud social, campo y habitus, en tanto esquemas superadores de la oposición individuo-sociedad, nacen de una crítica al estilo intelectual y a los presupuestos de la razón teórica.

El artículo se desarrolla en dos partes, cada una de ellas subdivididas a su vez en dos apartados. En la primera, (1.1) nos proponemos reconstruir la crítica de Norbert Elias a los modelos de situación que elabora analíticamente el estructural-funcionalismo, reeditando la antinomia individuo-sociedad bajo el esquema actor-sistema. Luego, (1.2) serán analizadas las bases sociales que refuerza la teoría clásica del conocimiento y la emergencia del *homo philosophicus*, introduciendo los grandes lineamientos de la sociología de Elias a través de los conceptos de figuración-actitud social. En la segunda parte, (2.1) vamos a comenzar desarrollando la condición escolástica que subyace, en la lectura de Bourdieu, a la oposición entre objetivismo y subjetivismo. Aquí se reactualiza un gesto similar a la crítica de la teoría clásica a través de un nuevo intento de explicitar sus presupuestos y superar sus límites. Por eso, a continuación (2.2), será planteada brevemente la propuesta de una captación de las prácticas sociales desde las categorías de habitus y campo, estableciendo comparaciones con los conceptos de la sociología figuracional.

Vale la pena aclararlo una vez más, el acento de nuestro trabajo recae, no sobre la comparación punto a punto de las elaboraciones conceptuales de cada autor, sino en el modo en que ambos construyen su argumento a contrapelo de las omisiones constitutivas de la razón teórica y el modo en que ellas se expresan en el punto de vista que establecen sobre el mundo social. No se trata, entonces, de una descalificación de la teoría en sí misma. Es el intento, por el contrario, de introducir en sus análisis la reflexión sistemática sobre sus condiciones sociales de producción. Esto supone incorporar la pregunta por los límites inherentes a su forma especialísima de captar, objetivar y recomponer en un cuadro más amplio las lógicas sociales cuyo territorio de acción y de *expertise* pertenece indefectiblemente a los dominios de la práctica.

1. Sociología de los procesos sociales

La problematización del vínculo individuo-sociedad es uno de los grandes temas que aborda Elias (1990: 15-85) tempranamente (1939) en su crítica a Parsons y a la sociología en general. Es preciso reconocer el carácter pionero del autor en el descentramiento de una antinomia que va a captar más adelante – a partir de la década del setenta – la atención de la academia, cuando autores como Anthony Giddens o Pierre Bourdieu insistan en la superación de los dualismos, sin ponderar explícitamente los aportes de Elias sobre estos asuntos. El primer volumen de *El proceso de la civilización*, el libro probablemente más importante del

autor, es publicado en Suiza en 1938, apenas un año después que *La estructura de la acción social* de Talcott Parsons. Luego en 1939 escribe el texto titulado *La sociedad de los individuos* en donde emprende la crítica de los modelos mentales de la sociología basados en antinomias, especialmente, la que opone el individuo a la sociedad. En sus obras tempranas se utilizan conceptos y problemas que tienen sin duda un cierto aire de familia con el estructural-funcionalismo todavía emergente. Ahora bien, aunque comparten un universo de referencias comunes, el modo en que conceptos similares – pensemos, por ejemplo, en las categorías de función, diferenciación, integración, equilibrio, el diagnóstico de inmadurez de las ciencias sociales etc. – se articulan y relacionan entre sí, presenta diferencias notables.

Podemos anticipar los acentos que distinguen a Elias del estructural-funcionalismo a partir de cuatro puntos: 1) se trata de un proyecto inductivo de análisis que procura ser simultáneamente empírico y teórico, desacreditando así esquemas puramente conceptuales como el de Parsons o, a propósito de la crítica a la historiografía de su tiempo, las investigaciones que carecen de «modelos de configuración»; 2) se otorga un lugar central a la historia, es decir, a la reconstrucción genética de los procesos estudiados en el mediano y largo plazo (Brunet & Morell, 2001: 110-120); 3) la pregunta por el cambio social – su dinámica, forma y alcance – posee un rango privilegiado en la explicación de los objetos de estudio; 4) los aspectos culturales, – los valores, las normas, creencias e imágenes del mundo – tienen un lugar suplementario en su sociología, si se los compara, por ejemplo, con las nociones de poder, conflicto o violencia.

Estos puntos los llevan a diferenciarse fuertemente del estructural-funcionalismo a través de una serie de críticas dirigidas especialmente a lo que denomina como modelos de situación.

1.1 Crítica a los «modelos de situación»

La observación de fondo, el razonamiento crítico, que reedita Elias en cada corrección a Parsons – y a la sociología del presente en general – es el hecho de que el marco de referencia del estructural-funcionalismo reduce los procesos a situaciones. Esto conduce, en su lectura, a un empobrecimiento de la percepción sociológica porque simplifica el flujo de la realidad y su dinámica a través de antinomias, es decir, «parejas de conceptos que limitan el análisis a dos situaciones opuestas» (Elias, 1993: 14). El resultado es un «estilo intelectual estático» que cristaliza o podríamos decir cosifica dos dimensiones fundamentales del desenvolvimiento social. El autor hace foco especialmente en 1) la oposición individuo-sociedad y 2) el concepto de sistema. También podríamos incorporar la crítica a la teoría del cambio parsoniana, pero ella excede los objetivos del artículo. Caractericemos brevemente sus argumentos en cada una de estos puntos para evaluar después la propuesta específica del autor.

Para Elias la operación analítica que emprende el estructural-funcionalismo al separar conceptualmente al «ego», el individuo, del «sistema», la sociedad, planteando entre ellos relaciones de interpenetración, refuerza un modelo mental que induce a errores dentro del pensamiento sociológico. El principal obstáculo de este esquema consiste en la naturalización – intelectualmente mediada – del sentimiento de independencia y aislamiento de dos aspectos distintos, pero inseparables de los seres humanos. De un lado, la imagen del individuo, adulto, producto de la socialización primaria, al que se lo asume como una realidad en sí misma, aislada en principio de otras personas y ajeno a los procesos de la estructura social. Del otro lado, aparece la sociedad ya sea que se la conciba como el conjunto disperso de individuos o como una entidad supraindividual que opera más allá de las personas, ajustándolas a sus necesidades y funciones. Esta imagen mental sustancializa, en el mismo acto de oponerlas, dos dimensiones de un mismo proceso.

La construcción analítica de «lo social», con sus regularidades y dinámicas, entendido como una entidad separada de los agentes y su par complementario en la noción de «individuos» a los que se equipara con totalidades formadas y autónomas, representan en un punto los límites de la sociología para pensar el modo en que lo micro y lo macro se integran mutuamente. Esto no implica negar que los tiempos de la estructura social son más lentos, es decir, de mayor duración y alcance que los tiempos de las biografías individuales. El desafío consiste en evitar que estas distintas temporalidades se expresen en un modelo dicotómico en donde la sociedad y el individuo se entiendan como realidades ajenas. A su vez, y pese a que no podemos desarrollarla como merecería, es preciso señalar que para este autor la teoría del cambio social del estructural-funcionalismo constituye un modelo fijo que incorpora el movimiento y la variación, pero como un rasgo añadido a una situación de reposo. Partiendo de un principio homeostático de equilibrio – al que se homologa con una idea de normalidad y buen funcionamiento – el cambio es conceptualizado como una forma de perturbación interna o externa. Las perturbaciones inician un proceso de transición hacia un nuevo equilibrio, o sea, hacia un nuevo estado de reposo del sistema. Es una actitud intelectual que comprende el cambio como una alteración entre dos situaciones estáticas.

Elias señala que las raíces sociales de esta forma del conocer remiten al modo singular en que el proceso civilizatorio moldea en una dirección concreta la estructura de la personalidad, la cual es aprendida como un *homo clausus*, o sea, como una personalidad cerrada, independiente, autónoma, y en un sentido libre, sin relación con la sociedad. La teoría clásica del conocimiento, y en especial la filosofía, han desarrollado sistemas de pensamientos basados en esta figura de un sujeto cognoscente que aprende el mundo apartándose de él. Por el contrario, como vamos a ver más adelante, la imagen de la sociedad que contrapone Elias obedece a la interdependencia recíproca de los individuos con la consecuente formación de regularidades dinámicas, figuraciones, que se modifican en el tiempo. Veamos a

continuación la crítica al concepto de sistema como forma de recortar y comprender lo social.

Para una perspectiva sociológica orientada a la captación de procesos y relaciones de largo plazo, la idea de «sistema social» – tal y como se la utiliza en el estructural funcionalismo –¹ implica subordinar el concepto de sociedad a un tipo específico de formación histórica. Se omite, entonces, la génesis y el desarrollo de sus elementos, el modo concreto en que se introducen, por ejemplo, nuevos valores y se crean funciones significativas a partir de las cuales se institucionalizan las pautas de rol. «(. . .) *el concepto de sistema está demasiado vinculado a la idea de inmutabilidad*», plantea Elias (1993: 45) y justifica esta afirmación en dos sentidos complementarios. En primer lugar, sostiene el argumento de una transformación en las orientaciones intelectuales, las preguntas teóricas, que orientaron a la sociología en el siglo XIX y en el siglo XX. Mientras que en la etapa formativa del pensamiento social, los interrogantes estuvieron abocados a la cuestión del cambio y la evolución en el marco de procesos de largo plazo – y aquí refiere explícitamente a Comte, Spencer, Marx y Hobhouse – a partir del siglo XX el foco de análisis se traslada a la integración del individuo con la sociedad. Esto es el resultado en parte de una reacción contra los postulados ideológicos que forzaban los análisis objetivos sobre los procesos sociales en una dirección específica y de acuerdo a la identificación con un grupo, una clase, en particular. Esto produce, en segundo término, el vuelco hacia una «sociología de la situación» que se ajusta al presente, omitiendo las condiciones de emergencia de su objeto. En este sentido, cuando el estructura-funcionalismo tematiza en un lenguaje abstracto al sistema social, sus partes e interrelaciones, está trabajando en todo momento sobre la imagen ideal de un Estado-nación en la que participan individuos altamente integrados – en base a un proceso exitoso de socialización – con las oportunidades de roles ofrecidas. Aquí se confunden nuevamente y al igual que en las teorías del siglo XIX elementos normativos que conducen en este caso a una identificación plena con el presente. Los esquemas de pensamiento de la teoría social traducen en parte los ideales de las «capas elevadas» y su afirmación en el modelo de sociedad que las legitima y consagra.

1. En una definición sucinta podemos decir que el sistema social consiste en una trama de relaciones compuesta por actores individuales que interactúan entre sí. Ahora bien, la interacción no se da en el vacío, sino en una situación concreta que cuenta por supuesto con un soporte físico que la habilita y en el que confluyen actores motivados que comparten un mismo universo de símbolos y valores. El esfuerzo analítico de Parsons (1988: 15-32) por construir un marco de referencia lo lleva a distinguir tres focos independientes que contribuyen a organizar los elementos de la acción. Es por eso que diferencia al «sistema social», del «sistema de la personalidad», el «sistema cultural» y el «sistema conductual». Existe una abundante literatura especializada sobre el modo en que los sistemas se diferencian, integran y plantean relaciones de intercambio entre sí. Se destacan, en este sentido, los trabajos de Almaraz (1981), Savage (1998) Chernilo (1999), Fox, Lidz y Bershady (2005), Alexander, (2008) y de Marinis (2012).

«Lo que se nos presenta, pues, como meollo de una teoría social científica de las sociedades de todos los tiempos y lugares no es más que una mezcla de ser y deber ser, de análisis objetivos y de postulados normativos que se remiten de un modo primario a una sociedad de un tipo muy concreto y a un Estado nacional presuntamente igualitario» (Elias 1993: 29).

Por lo tanto, cuando se piensa y nomina a la sociedad como un «sistema» es preciso atender a las consecuencias que puede acarrear el uso irreflexivo de un concepto con historia. Sin ser la única, la aplicación probablemente más exitosa y difundida de esta palabra remite en algún grado al estructural-funcionalismo, cuyo punto ciego, a los ojos de Elias, es la reducción de la sociología al presente, es decir, la pérdida de los procesos formativos de las regularidades a las que se asocia la estructura social. El peligro consiste en circunscribir las relaciones sociales que se pretende estudiar – con su grado de diferenciación funcional e integración, con su capacidad adaptativa al entorno, con su dinámica propia de desarrollo etc. – a la reproducción de un sistema sin orígenes, ni movimiento.

En realidad, Elias fuerza la imagen estática del modelo conceptual de Parsons para afirmar su propio argumento a favor de una sociología de los procesos sociales. No es que el estructural-funcionalismo no contemple la captación de al menos un tipo de cambio así como el carácter procesual de las regularidades, sino que ambos términos se encuentran subordinados lógicamente a explicar la reproducción del orden, su dinámica y continuidad. El marco de referencia de la acción ofrece un principio de respuesta no utilitarista, como plantea Daniel Chernilo (1999), al problema hobbesiano del orden. Por eso, los procesos que cuentan son entonces los procesos internos de reproducción y cambio controlado.

1.2 Las bases sociales del conocimiento

Estamos ahora en condiciones de explorar el modo en que Elias comprende las dinámicas sociales. Es preciso reconocer, desde el principio, que al presentar solo los conceptos estamos reduciendo a pocas líneas modelos de análisis complejos cuya mayor capacidad heurística pertenece al mundo de los objetos empíricos. Es así que la versión más lograda de los conceptos centrales de la sociología figuracional, se aprenden mejor en su uso que en sus definiciones formales. A sabiendas de este límite y dada la economía de nuestro argumento, nos proponemos desarrollar brevemente el modo en que el autor capta la relación individuo-sociedad sin reducirla a extremos irreconciliables (Van 1998; Zabłudovsky 2008: 53-57).

El punto de partida, y uno de los gestos más interesantes de su propuesta, consiste en explicitar a partir de investigaciones empíricas las bases sociales que refuerzan la teoría clásica del conocimiento y con ella un modelo mental que tiende a concebir al hombre aislado del grupo. La imagen del *homo clausus* se expresa en el plano del pensamiento como *homo philosophicus*. Este modelo de sujeto cognoscente es en parte el resultado de un proceso civilizatorio a partir del cual

se prefiguran las actitudes dominantes que rigen la relación del hombre moderno consigo mismo y con los demás (Burke, 2012). Estas contribuyen a redefinir no solo las pautas de pudor, el umbral de vergüenza y las disposiciones afectivas, sino también las formas del conocimiento que se derivan de ellas. Se impone, entonces, una concepción autosuficiente, externa, del hombre separado de la sociedad.

Para desandar esta trampa del pensamiento, la propuesta antropológica del autor, tal y como lo señala García Martínez (2006: 224-231), es la de los *hominines aperti*, es decir, la construcción de modelos mentales que partan del carácter abierto, interdependiente, inacabado del hombre, en proceso constante de cambio de acuerdo a las dinámicas de los entramados que lo contienen. De esta manera, no existiría tal cosa como el individuo y la sociedad, sino cadenas de interdependencias entre personas en donde los hombres son eslabones del tejido social. Ahora bien, el estudio sociológico de los fenómenos de entrelazamiento supone identificar las regularidades, el orden y en un punto las leyes que rigen las relaciones humanas. Las cadenas de interdependencia, con toda su elasticidad y posibilidades de cambio, logran estabilizarse en figuras más o menos uniformes. En pleno auge del concepto de «sistema» en las ciencias sociales, Elias introduce un nuevo término, el de «figuración». Con este concepto intenta escapar al carácter estático con el que identifica al estructural-funcionalismo y a los llamados genéricamente «modelos de sustancia». Las figuraciones apuntan a un modo de captar lo social en base a procesos de interdependencia y cambio que pueden cristalizar en un momento dado – y de hecho lo hacen – en «situaciones figuracionales» concretas. Allí se estabilizan oportunidades de poder y de prestigio de acuerdo a las posiciones y las funciones de interdependencia que integren a los individuos. Es importante conocer aquello que interrelaciona a los hombres en configuraciones concreta – en una corte, una burocracia, un Estado etc. – para precisar los recursos que están en juego y las posibilidades efectivas de acción.

Las figuraciones alcanzan su máxima capacidad explicativa al comprender procesos de mediana y larga duración. Por eso las explicaciones genéticas que procura la historia ocupan un lugar central en la sociología de Elias (1990: 9-53). Ellas permiten estudiar el pasaje de una figuración a otra en base a sus dinámicas internas, las cuales se encuentran regidas fundamentalmente por los cambios en los equilibrios diferenciales de poder. En tanto concepto relacional, el poder se configura en un juego cambiante de interdependencias en donde las alianzas, cooperaciones y acuerdos involucran tanto a los grupos dominantes como a las acciones estratégicas de los desposeídos. En cada caso, la posición de la persona dentro de un entramado explica en parte la orientación de sus conductas ya sea que busque conservar, extender, subvertir o arriesgarlo todo por una oportunidad de ascenso.

Aquí se asoma el problema de la agencia humana. Podemos reconocer que su teoría latente de la acción se afirma en la incorporación temprana de la idea de «habitus» o «actitud social». Con ellas designa una estructura general de orientación que organiza los impulsos y modela los esquemas de percepción de la reali-

dad, predisponiendo la conducta en un sentido determinado. La predisposición, sus formas y sentidos adquiridos, tienden a ajustarse a los contextos funcionales dentro de los cuales se organiza la estructura de la personalidad. Por eso, las actitudes sociales – incluso las más inexplicables en una época, como el caso de la etiqueta cortesana que trabaja Elias (1996: 107-159) – encuentran su razón de ser en contextos específicos, en sus estilos de vida singulares; es decir, se entienden dentro de sus condiciones de emergencia, pero también de aplicación a sabiendas de que pueden existir desfases entre ambas realidades. Por eso las actitudes sociales son siempre actitudes de grupo. Y aunque las figuraciones en su regularidad son independientes, como plantea Elias, de las los individuos concretos, históricos, no lo son de los individuos en general. De hecho, las largas cadenas de acciones que emprenden los individuos particulares en una u otra dirección pueden modificar el diagrama de poder de las figuraciones. En este sentido, no es extraño que Elias (2006: 85-123) se apoye en el «modelo de juego» para caracterizar el modo en que las acciones interrelacionadas pueden alterar el equilibrio de un entramado, produciendo nuevas figuras que se desprenden de las anteriores. Continuidad y cambio son dos aspectos centrales de su sociología.

Pues bien, ¿que nos permite pensar esta propuesta? Primero que nada habría que decir que estamos ante un modelo relacional de análisis que hace de las interdependencias sociales su objeto de conquista y comprensión. Podemos reconocer junto a Gina Zabludovsky (1999: 162-165; 2008: 30-31) que las nociones de interdependencia y cambio social constituyen dos de las principales constantes del pensamiento de Elias. A su vez, no son como en Parsons los procesos de reproducción sistémica los que caracterizan a este pensamiento, sino otro tipo de procesos, aquellos vinculados a las transformaciones sociogenéticas que explican el origen histórico de una determinada forma de entramado con sus contextos funcionales, sus correspondientes modelos de hombres, sus estructuras de la personalidad y también sus teorías derivadas del conocimiento. La imagen de lo social como una figura en movimiento nos permite reconocer las interdependencias del presente en base a tendencias evolutivas de mediano y largo plazo – como el proceso civilizatorio, la división del trabajo, la racionalización del mundo etc. – que introducen grandes líneas directrices al desarrollo de las sociedades en la historia. Aquí pierde fuerza la oposición individuo-sociedad. El habitus introduce la objetividad en las conductas individuales. Mientras que las constantes así como las modificaciones de una figuración son incomprensibles sin las acciones mínimas que acumuladas sostienen o alteran los equilibrios de poder.

Una de las omisiones más llamativas de la sociología figuracional pertenece a la usencia de análisis sobre lo que, en un lenguaje weberiano, podríamos denominar como la «eficacia histórica» de las ideas y las imágenes del mundo. Sus investigaciones empíricas tienden a relegar el impacto de las cosmovisiones en los procesos históricos de larga duración. No se trata por supuesto de una negación explícita, sino más bien de un descuido recurrente, un sesgo, de sus estudios que

no exploran el potencial de una sociología de las figuraciones para entender los valores de la cultura y su traducción en fundamentos motivacionales de la acción. La dimensión simbólica llega tarde y casi como un agregado a la sociología de Elias (1994). Esto no es sorprendente si reconocemos, a modo de hipótesis de lectura, que su modelo para las ciencias sociales parece más emparentado con las formas complejas del positivismo que con una ciencia de la cultura propia de la hermenéutica.

2. El continente de las prácticas

Podemos comenzar señalando que a diferencia de los primeros autores que ocuparon nuestro artículo, no contamos aquí con una discusión frontal en donde se expliciten los contrapuntos y controversias que mantiene Bourdieu con el estructural-funcionalismo o la sociología figuracional. Todo lo contrario. Las referencias a Parsons no van más allá de una caracterización de su trabajo en tanto representante de una tradición sociológica – dentro de la cual ubica también al neofuncionalismo de Jeffrey Alexander – que separa la teoría del método produciendo entonces «compilaciones eclécticas y clasificatorias que sirven para ser enseñadas, y para nada más» (Bourdieu y Wacquant, 2005: 313-314). Por su parte Elias es considerado positivamente como un autor de referencia dado que en su proyecto intelectual, el de la psicosociología histórica, conviven la investigación empírica con la reflexión teórica, bajo una matriz en muchos sentidos weberiana de análisis afín a los planteos de Bourdieu. Por lo tanto, la de Elias aparece como una sociología de relaciones y juegos empíricamente fundada, mientras que Parsons queda relegado al paradigma de la teoría «teoricista», es decir, a aquellos modelos de conocimiento que se pierden en lo que Wright Mills (2005: 91) en su crítica al estructural-funcionalismo llamaba el «fetichismo del concepto». Al referirse al lenguaje epistemológico de Bourdieu, Ana Teresa Martínez (2007: 130) explica que «no es de la teoría que surge la teoría sino – supuesto un fondo de conocimientos, de lecturas y de aprendizajes – de la reflexión de problemas teóricos concretos encontrados en la práctica de la investigación». Este es el hiato que en la lectura bourdiana separa a Parsons de Elias.

En lo que respecta al autor, no es exagerado afirmar que Pierre Bourdieu ocupa una posición destacada en la academia argentina, en donde encarna al menos uno de los horizontes posibles de lo pensado e impensado de nuestro medio sociológico. De ahí las reacciones de reapropiación – en algunos casos acrílicas – de sus conceptos, sobre todo de estudiosos abocados a una sociología empírica, y las reacciones opuestas de rechazo con un cierto tono despectivo de representantes de distintas tradiciones dentro de la teoría social – la fenomenología, la corriente sistémica, la teoría crítica etc. –, es probable que Bourdieu y su teoría de las prácticas ocupe para una generación de sociólogos argentinos el lugar que en otro momento tuvo Parsons para Gino Germani, Wright-Mills para José Luis de Imáz,

Gramsci para Juan Carlos Portanteiro y Ernesto Laclau, Althusser para Emilio de Ípola o Touraine para Roberto Sidicaro; esto es, un núcleo de comprensión del mundo social con el que se dialoga a fuerza de subordinarlo a contextos de aplicación diferentes, exponiéndolo a su vez al intercambio con tradiciones intelectuales y discusiones locales. Nos interesa reconstruir selectivamente el argumento que desarrolla Bourdieu cuando se enfrenta al viejo problema del subjetivismo y el objetivismo en las ciencias sociales para adentrarnos después en el significado de la noción de habitus y campo.

2.1 *El mundo como espectáculo*

Como pudimos ver en la primera parte del artículo Elias lleva adelante la crítica y el descentramiento de la imagen del *homo philosophicus*. Este último representa un modelo mental, así como un tipo de hombre, directamente relacionado a procesos civilizatorios específicos que refuerzan la idea de individuos completos, autosuficientes y en consecuencia libres, aislados entre sí, que mantienen una relación de exterioridad frente a las instituciones y las personas que lo rodean. El sujeto cognoscente de la teoría clásica del conocimiento es replicado en los distintos campos del saber (emerge como *homo oeconomicus*, *historicus*, *sociologicus* etc.) conservando la imagen hermética que se traduce en un hiato entre el sujeto y el objeto, entre el individuo y la sociedad. Este modelo opera a fuerza de omitir las bases sociales y las determinaciones históricas que lo hacen posible. De esta manera, no logra captar el carácter relacional y procesual que entrelaza al individuo con su medio en una relación de interdependencias dinámicas cuya orientación solo es comprensible a través de la historia. Al naturalizar lo que es el resultado de un proceso evolutivo, la teoría clásica termina produciendo análisis de situación circunscriptos al presente, asumiendo, por un lado, la imagen falseada de una sociedad que funciona por sí misma y por el otro la presencia sin orígenes de individuos independientes y atomizados.

Retomamos brevemente el argumento de Elias porque consideramos que existen líneas de continuidad y ruptura con la propuesta epistemológica que reedita Bourdieu. Este autor comparte la crítica a la antinomia individuo-sociedad expresada en formas de abordajes subjetivistas y objetivistas respectivamente, identifica también en los presupuestos de la razón teórica una de las principales causas de incompreensión del mundo social y dirige, al igual que Elias, las armas de la crítica sociológica contra sí misma en base a los resultados de sucesivas investigaciones. La diferencia entre ambos autores es que el enclave epistemológico desde donde Bourdieu toma una distancia crítica del pensamiento teórico no son los procesos de largo alcance y las relaciones de interdependencia, sino las prácticas sociales. ¿Por qué la gente hace lo que hace, realiza apuestas a veces posibles, a veces imposibles, repite o evita errores, descarta de plano cursos de acción, abandona antiguas alianzas y construye nuevas, se aferra a metas en principio inalcanza-

bles?, en definitiva, ¿qué es lo que torna a una acción razonable para alguien en un contexto específico?

Siguiendo a Bourdieu la posibilidad efectiva de aprehender científicamente las prácticas, esto es, de objetivar la «lógica pre-lógica» que gobierna la acción cuando esta se encuentra inmersa en los apremios de la vida cotidiana, requiere romper con dos formas del error que expresan la fenomenología y la física social. La astucia del argumento consiste en descomponer la mecánica latente, la operación, sobre la que se apoyan ambos extremos de las ciencias sociales al intentar analizar los fundamentos de la actividad humana dirigida de lleno hacia las urgencias del mundo. Su propuesta evita caer en el «realismo ingenuo» del que se lo acusa (Belvedere, 2012: 86-87). Esto supondría una captación directa, no mediada, de las prácticas cuando en palabras del autor «... la ciencia no ha de proponerse como fin la recuperación por cuenta propia de la lógica práctica, sino la reconstrucción teórica de esa lógica incluyendo en la teoría la distancia entre la lógica práctica y la teórica» (Bourdieu, 1999: 74-75). La práctica, científicamente reconstruida, es siempre un constructo. Volviendo a sus planteos podemos señalar que el punto de partida incuestionado que iguala al subjetivismo y al objetivismo es que ambos funcionan a fuerza de omitir – en el sentido de no problematizar ni integrar a sus análisis – la distancia que existe entre, por un lado, los modos del conocimiento docto que exige la ciencia, con sus pausas, sus aproximaciones paulatinas, su condición de espectador libre, sus pretensiones totalizadoras y destemporalizantes; y por el otro, las formas del conocimiento práctico, ligadas indefectiblemente al sentido de la oportunidad, a fines parciales, a las posibilidades irreversibles de acción propias del contexto y su coyuntura. Las condiciones de posibilidad de la actitud teórica, en sus dos variantes mencionadas, suponen una situación traducida a su vez en un punto de vista específico que Bourdieu (2002: 203-207; 1999: 26-33) siguiendo a Austin, denomina con el término de escolástica. Como su nombre lo indica, ella describe la condición de *scholé* que requiere la actividad teórica para producir una forma distintiva de conocimiento que se apoya en la distancia frente al objeto, en una experiencia del tiempo que rompe con las obligaciones prácticas, brindando oportunidades de estudio y de ocio intelectual para construir un modelo de análisis o una clave de interpretación que explique aspectos de la realidad muchas veces invisibles para los agentes actuantes. La perspectiva teórica presenta afinidades con la experiencia burguesa de ruptura frente al mundo de las necesidades. Por eso, el acto de ocupar un espacio fuera de escena, un punto de vista epistemológicamente privilegiado, convierte la existencia práctica de la vida social y sus asuntos en puro espectáculo, representación montada para un observador externo que esquematiza sus lógicas y aprehende sus estructuras de sentido.

Cuando la condición, pero sobre todo la disposición escolástica no es problematizada y se conserva en estado irreflexivo, el académico se expone a trasladar espontáneamente su punto de vista sobre aquello que estudia, es decir, corre el riesgo como señala Bourdieu (2007: 46) de «importar en el objeto los princi-

pios de su relación con el objeto», atribuyendo así a las realidades que intenta aprehender cualidades y atributos propios de su situación específica. Este problema atraviesa por igual a los enfoques más centrados en una filosofía del sujeto como aquellos que buscan extraer las regularidades objetivas, las leyes, que gobiernan la vida social. El modelo ejemplar que Bourdieu identifica en los presupuestos del objetivismo es el de la lingüística de Saussure y su influencia en las ciencias sociales reducidas específicamente al proyecto de la antropología estructural de Lévi-Strauss. Este supo reforzar el estatuto científico de la etnología y podríamos decir de la academia francesa en general bajo las variadas formas que fue adoptando el estructuralismo. Se le atribuye al método estructural el hecho de introducir formalmente y en un lenguaje científico una forma de pensamiento que prioriza el estudio de las relaciones y las posiciones sistémicamente integradas, rompiendo así con una concepción sustancialista de la realidad social.

Sin dejar de ser ciertas, las elecciones que componen el argumento en cuestión presentan un sesgo fuertemente localista – hacia adentro de la academia francesa – lo cual no es en principio un error a menos que se intente construir un diagnóstico general de la sociología que haga de los hallazgos y las preguntas de una tradición específica la medida del desarrollo de la disciplina. Es claro que en la economía del argumento de *El sentido práctico*, el método estructural de la etnología permite hacer foco en los puntos fuertes de su hipótesis: la idea sugerente de que el objetivismo, al dejar incuestionada las condiciones de posibilidad de su punto de vista escolástico, termina construyendo modelos teóricos – sobre, por ejemplo, la estructura de un mito – que confunden la sistematicidad, la secuencia y la totalización de sus esquemas «en el papel» con la lógica efectivas de las prácticas. El agente actuante queda subsumido a los requerimientos y funciones que plantea el esquema formal de la estructura. A su vez, el estudio de la gramática de los sistemas simbólicos, reducidos exclusivamente a medios de comunicación y pensamiento, no solo desdibuja el sentido de las prácticas situadas sino también la sociogénesis de los procesos que las envuelven, es decir, la historia, los combates y tensiones que hay detrás de cualquier forma de ordenar el mundo. Es importante señalar que el problema de la historia, el conflicto, las prácticas, la relación con el objeto son tópicos que recorren a la crítica del estructuralismo que emerge desde distintas latitudes especialmente a partir de la década del sesenta. Al concentrarse en la etnología como expresión paradigmática de esta manera de entender lo social Bourdieu dirige su crítica hacia las formas elementales del objetivismo, dejando de lado versiones disciplinalmente más cercanas a la sociología, como el estructural-funcionalismo parsoniano, que requerirían probablemente un mayor esfuerzo argumentativo, entre otras cosas por la extensión que supo alcanzar este debate a nivel internacional.

¿Qué ocurre con el extremo opuesto de esta pareja epistemológica, es decir, con el subjetivismo? Bueno, las bases de la crítica son similares a las que ya esgrimimos y esto hace a la fortaleza de la hipótesis interpretativa del autor. El

conocimiento docto que se propone objetivar la relación primera de familiaridad con el entorno, aquella que caracteriza la experiencia vivida de los actores sociales y que por natural o en apariencia espontánea rara vez suele ser problematizada, tropieza con el obstáculo del intelectualismo irreflexivo. Este se expresa en dos presupuestos del análisis fenomenológico. En primer lugar, excluye la pregunta por las condiciones de emergencia que habilitan el encuentro entre las disposiciones incorporadas de los actores y las estructuras objetivas, el medio, que las reconoce en toda su eficacia, generando, como resultado de esta coincidencia, el sentimiento de familiaridad, la «ilusión de comprensión inmediata» (Bourdieu, 2007: 44). En segundo lugar, al omitir la captación de su propio punto de vista, el subjetivismo da por sentado e incluso universaliza el tipo de experiencia escolástica sobre la que ejerce un trabajo de introspección. De ahí la imagen de una conciencia sin inercia ni ataduras, o sea, libre que confronta con el mundo y pone en juego elecciones personales basadas en su propia voluntad o proyecto creador. El autor que mejor se adapta al argumento que construye Bourdieu es Sartre en su obra *El ser y la nada* y de manera más amplia si pensamos en escuelas específicas nos encontramos con las teorías de la acción racional. Nuevamente, la estrategia argumentativa consiste en focalizar la crítica con más énfasis en un referente de peso de la academia francesa de la década del cincuenta, como fue el caso de Lévi-Strauss, para ejemplificar uno de los extremos de la razón teórica y demostrar con certeza que los presupuestos de su forma de comprender la acción social no permiten captar la especificidad de las prácticas. Al igual que con el objetivismo vale preguntarse aquí por la exclusión de las versiones no filosóficas, sino sociológicas de las teorías de la acción que abundan en la academia anglosajona, – pensemos en el interaccionismo simbólico o la etnometodología – ofreciendo versiones complejas y empíricamente fundadas de la perspectiva del actor. Bourdieu encuentra las figuras rivales de su argumento en las expresiones, tal vez, más radicalizadas de la razón teórica que habitan los márgenes – el territorio de la etnología, la filosofía y la economía – de una concepción disciplinar del pensamiento sociológico.

A los fines de nuestro artículo nos interesa reconocer que, en un gesto similar al de Norbert Elias en su crítica del *homo philosophicus*, Bourdieu intenta superar la antinomia individuo-sociedad que replica el objetivismo y el subjetivismo, a través del trabajo de objetivación de los fundamentos escolásticos, la actitud teórica, sobre la que descansan de manera irreflexiva ambas formas de aprehender el mundo social. El punto de vista que elige para recomponer la imagen de la sociología no es el del sistema, ni el de los procesos de interdependencia, sino el de las prácticas, o sea, el sentido del juego social.

2.2 Regularidades sin regla

¿De qué forma es posible aprehender científicamente las prácticas sociales reconociendo en ellas principios activos, que no desconozcan la fuerza objetiva del

medio que las modela? Sabemos que la sociología de Bourdieu se interesa especialmente por la relación práctica con el mundo, una relación de «docta ignorancia» en donde los agentes actuantes adquieren el sentido, la comprensión y la maestría de sus quehaceres en la medida en que, sumergidos en la urgencia de sus tareas, evitan problematizar su vínculo con aquello que hacen. Por eso, el sentido práctico no describe cualquier tipo de relación entre la persona y su entorno, sino un caso particular de ella caracterizado por la correspondencia más o menos armoniosa o podríamos decir eficaz entre ambos términos. La dimensión social de las prácticas surge, a los ojos del científico, del grado de ajuste, de integración, entre las formas incorporadas del *habitus* y la estructura del espacio en el que operan. Dentro de la academia argentina, es mérito de Ana Teresa Martínez (2007: 107-159) el haber reconstruido en toda su complejidad el campo semántico que da origen a la acepción bourdiana del concepto de *habitus* en base a una serie de autores fundamentales como Weber, Durkheim, Mauss, Aristóteles, Tomás de Aquino, Husserl y Merleau-Ponty. En lo que sigue, su libro será material de referencia para nosotros a sabiendas de que no nos proponemos aquí comprender el proceso de producción de la teoría, sino llevar a cabo una breve sistematización de aspectos, a nuestro entender, claves del *habitus* que lo acercan o lo alejan de la idea de «actitud social», analizadas anteriormente.

El potencial heurístico que ofrece esta categoría para entender las prácticas sin caer en antinomias epistemológicas, radica en cuatro rasgos distintivos que podemos reunir bajo la idea de: 1) la sistematicidad del obrar; 2) la primacía del funcionamiento; 3) el ajuste al medio; 4) la relación entre cuerpo e historia.

Veamos cada una de ellos. El primer punto refiere a un cierto ordenamiento de las disposiciones y aptitudes socialmente aprendidas, aquellas formas de ser, conducirse y expresarse en circunstancias diferentes. Ellas no se presentan de manera dispersa, completamente desconectadas entre sí, sino que se encuentran reunidas en un sistema de disposiciones durables que las integra, las convierte en principios generadores de conductas así como criterios de organización y clasificación del mundo de acuerdo a situaciones concretas. Ahora bien, y esto nos lleva al segundo punto, la sistematicidad que explicita en buena medida el carácter estructurado y por lo tanto estructurante del obrar no supone la existencia de respuestas rígidas, definidas perfectamente con anterioridad a sus contextos de aplicación a la manera de un catálogo o un manual. En contrapartida, lejos del modelo formal de la regla, las prácticas que habilitan los esquemas de percepción y disposición del *habitus*, solo se conocen a través de sus efectos, o sea, por medio de su funcionamiento aplicado. Es la acción temporal y geográficamente situada la que evidencia los modos de hacer – con sus astucias, trampas, atajos, pequeños engaños – que ponen en juego los agentes actuantes. Esto nos lleva al tercer punto. Los principios organizados del obrar, cuya existencia es inseparable de su ejercicio, suponen algún grado de ajuste al medio en el que se desenvuelven. El *habitus* es el punto

de intersección entre las prácticas y las situaciones, permite interpretar el curso de los acontecimientos y actuar en consecuencia.

En los análisis de Bourdieu los desencuentros suelen ser el resultado de un desfase entre las condiciones de emergencia, de producción, del habitus y sus contextos objetivos de aplicación. La diferencia entre las formas aprendidas de conducirse y las situaciones nuevas puede ser una fuente de innovaciones a nivel de las prácticas, pero también de la estructura. De ahí que el habitus, en tanto operador analógico, represente un modo de improvisación reglada que puede – al menos en teoría – reforzar indistintamente la continuidad o el cambio. Existen dos aspectos centrales que nos gustaría señalar en el cuarto y último punto. Se trata del vínculo entre la historia y el cuerpo. Para dimensionar el sistema de disposiciones durables que describe el concepto de habitus es preciso reconocer el carácter doble de su anclaje que lo liga de manera directa al cuerpo como soporte ineludible de la *mimesis*, la incorporación y apropiación de conductas y que lo relaciona a su vez, pero de manera indirecta al pasado en el sentido de una historia acumulada, una herencia de generaciones, que se transmite durante el proceso de socialización. En este sentido, la posibilidad de comprender un habitus profesional, religioso o de clase implica captar en algún grado su génesis, o sea, el proceso a través del cual se inculcan corporalmente formas de desenvolverse en el mundo que cuentan al mismo tiempo con un trasfondo histórico en el que lo social se hace presente en su dimensión colectiva. El cuerpo como la historia es, entonces, el asiento de las disposiciones que motorizan las prácticas y permiten leer las potencialidades objetivas que brinda un medio.

¿Qué ocurre con el concepto de «actitud social» o la idea de habitus con la que trabaja Elias? Aquí surgen afinidades² con Bourdieu porque las actitudes sociales son producto de la historia y se plasman físicamente, en el modo en que se organizan los impulsos, se definen, por ejemplo, los umbrales de vergüenza de una época o se canaliza la agresividad. Las actitudes sociales suponen una cierta estructura de la personalidad que es el resultado de contextos funcionales específicos y sobre todo cambiantes. Este concepto se lleva bien con el desempeño de una actividad específica – las tareas de un cortesano, un clérigo, un guerrero, un artesano, un campesino o un escriba – sin descuidar la dimensión estratégica que introducen los intereses y el cálculo en el mantenimiento, ascenso o declive del equilibrio de poder que representan las configuraciones sociales. Es posible que las diferencias de acentos en los modos en que se utiliza el habitus en ambos autores radiquen, en la importancia que ocupa la figura del grupo en la sociología de Elias. De hecho, y en sintonía con los estudios de George Mead en *Espíritu, persona y sociedad*, las actitudes sociales son en primer lugar actitudes de grupo

2. Es posible extender el ejercicio comparativo entre ambos autores a través de los conceptos de «campo» y «entramado» o «configuración», en tanto herramientas metodológicas que ofrecen distintas reducciones de la realidad social. Para un desarrollo de esta clave de estudio véase, entre otros autores, Criado (2008: 11-33).

incorporadas. Por eso no es posible comprender la conducta individual si no se establece el tipo de interdependencia que liga a la persona con diferentes agrupaciones humanas en tanto fuerzas organizadoras de la personalidad y la conducta. Es sabido que el «rol», en el estructural-funcionalismo, es el nombre de la práctica ajustada a sus elementos institucionales y que la «actitud social» prioriza el vínculo individuo-grupo a la hora de comprender el sentido de la acción. ¿Hacia dónde nos lleva el concepto de habitus de Bourdieu?

Aunque no las descarta de su análisis su pareja conceptual no son – al menos en primera instancia – las instituciones, ni los grupos, sino el espacio social, relativamente diferenciado al que denomina con el término de campo. En este concepto convergen – de manera ciertamente más compleja que nuestra presentación – tres claves constitutivas del pensamiento sociológico, asociadas a los fundadores de la disciplina. La primera de ellas alude al célebre diagnóstico que desarrolla Max Weber en el *Excursus* sobre la modernidad y el resultado del proceso de racionalización de las imágenes religiosas que culmina con la multiplicación de esferas de sentido, cada una de ellas obedeciendo a legalidades diferentes y muchas veces encontradas, en donde los productores de bienes simbólicos ocupan un lugar central. La segunda clave se la puede adjudicar a Emile Durkheim en sus estudios sobre la división del trabajo social y la naturaleza de la solidaridad orgánica que caracteriza la vida moderna. La estructura compleja que produce la diferenciación se desarrolla correlativamente a la emergencia de un nuevo tipo de lazo social y formas de representación que procuran integrar a una sociedad construida en base a diferencias. Por último, podríamos plantear que la tercera clave, es la de Karl Marx respecto al carácter determinante – fijador de límites – que representa en todo análisis estipular la distancia del objeto en relación a la clase dirigente y la base económica del capitalismo (Gutiérrez 2003: 453-482). Estas coordenadas ocupan un lugar fundamental en la definición que las distintas esferas, especialmente las culturales, realizan de sí mismas al constituirse como mercados dentro de los cuales se valorizan especies muy distintas de capital.

Tenemos entonces la imagen de una sociedad compuesta por múltiples espacios relativamente autónomos, es decir, diferenciados, pero integrados de acuerdo a formas de solidaridad específica, que se posicionan en base al lugar que ocupan en relación a los sectores dominantes y el proceso económico. Los campos, al igual que el habitus, son el resultado de la historia, con todos sus conflictos y pujas, y es a ella a quién deben su estructura, esto es, el estado de distribución de los recursos en juego en un momento dado. En tanto expresión de un balance de fuerzas, la estructura define a su vez posiciones más o menos estables que compiten entre sí por los capitales disponibles – en sus tres estados, objetivados, incorporados e institucionalizados – y por la definición de las reglas que rigen el campo. Es una lucha por los sentidos legítimos, por el significado por ejemplo de la política, la burocracia, el arte, la religión, la sociología, el Estado etc. La autonomía relativa de cada microcosmos social puede entenderse de acuerdo a dos extremos idea-

les: la imagen de un espacio clausurado, autónomo, que traduce las presiones de otros campos en sus propios términos o la imagen opuesta de un espacio abierto, heterónimo, subordinado a fuerzas exteriores. Situar la acción social dentro de un campo implica definir relacionamente las posiciones que ocupa el actor y entender que este último solo puede habitar un espacio determinado a fuerza de incorporar los sistemas de disposiciones durables, las formas de ser permanentes, que mejor expresan el devenir del juego. Esta incorporación permite – al menos virtualmente – armonizar las acciones intersubjetivas de los *habitus* en torno a un grupo, una sociedad de personas, que comparten una posición y por lo tanto disposiciones y lecturas similares dentro de un campo en particular.

Para concluir es preciso señalar lo que consideramos es el sesgo al que es proclive la teoría de las prácticas de Pierre Bourdieu y que ha sido señalado por distintos autores (Alexander 1995: 142-164; King 2000: 419-430; Karakayali 2004: 353-364; Belvedere 2012: 141-157). Como anticipamos más arriba, el tipo de relación con el mundo que describe el concepto de sentido o razón práctica, es un caso particular de entrelazamiento de lo subjetivo con lo objetivo. Este se caracteriza por una fuerte correspondencia entre las formas sociales hechas cuerpo y un entorno que las reconoce en tanto acciones adecuadas, pero también modeladoras de las estructuras. La actitud práctica es el nombre de una consustancialización operativa entre los principios del obrar y el medio. De ahí, que la metáfora por excelencia, que Bourdieu retoma de Merleau Ponty, sea la del deporte, es decir, la de un jugador inmerso en las circunstancias y sus urgencias, que anticipa movimientos, juega de memoria, participa incluso cuando no es protagonista, lee los signos, maneja los tiempos, saca ventajas de cada jugada. Ahora bien, es difícil trasladar este grado de inmersión, de maestría y el consecuente sentimiento de familiaridad que lo acompaña a todos los planos de la experiencia; especialmente si pensamos en el carácter cambiante no solo de las dinámicas de los espacios sociales sino también de los mismos medios y condiciones que le otorgan su continuidad en el tiempo.

En el extremo opuesto del sentido práctico nos encontramos con las variadas formas del extrañamiento, los desajustes sistemáticos que alteran las rutinas y la relación de naturalidad con el mundo. Bourdieu construye un modelo, que sin desconocer los posibilidades de desacople que despliegan las fuerzas sociales, alcanza sin embargo su máxima capacidad heurística cuando las maneras de ser y hacer logradas del *habitus* se encuentran con un medio social, un juego en marcha, que las integra. Es la identificación de la práctica con el contexto que la pre-forma y la contiene. No obstante, es probable que, en las esferas de la vida transformadas, la naturalidad del sentido práctico ceda terreno frente a una actitud de extrañamiento, que la sociología de Bourdieu – fuerte en la reproducción de lo social, pero débil en sus interrupciones – no logra objetivar en los mismos términos.

Conclusiones

El problema tratado a lo largo del artículo fue la oposición individuo-sociedad y el modo en que dos autores resuelven este dilema a través de la selección, el recorte, de un punto de vista específico del mundo social y la creación de conceptos mediadores. En este sentido, ubicamos a Elias y Bourdieu dentro de la *sociología relacional* (Wilterdink, 2013: 167-168), es decir, en un modo de comprender las sociedades en base a la objetivación privilegiada de sus relaciones de interdependencias desde las cuales es posible identificar las posiciones, la forma, sentido y función de los entramados sociales. Ambos coinciden, y este fue un criterio de selección de los autores, en un modelo de análisis que parte de la crítica de los presupuestos de la razón teórica a la hora de proyectar sus puntos de vista sobre la acción social. Aquí nos encontramos con dos salidas originales al atolladero que representa la antinomia entre el actor y la estructura. Se trata de la salida por el lado de los procesos y la salida por el lado de las prácticas. A cada uno de estos aspectos de la realidad social se les otorga un rango privilegiado de explicación a la hora de superar la antinomia señalada.

En el caso de la sociología figuracional se trata de un modelo de análisis que hace foco especialmente en el carácter procesual, cambiante, de las relaciones sociales. Los procesos de entramado y sus dinámicas de cambio expresan las variaciones internas de una configuración específica y eventualmente su transformación total. Desde este punto de vista los cambios son el resultado de las formas históricas de entrelazamiento entre lo objetivo y lo subjetivo, sin que prime lógicamente una escala de lo social sobre la otra. En paralelo con el auge del estructural funcionalismo y en franca disputa con sus presupuestos, la sociología figuracional de Elias emprende la crítica a los modelos de sustancia. Ellos reducen los procesos sociales a situaciones estáticas, reforzando a su vez la imagen de individuos completos y atomizados frente a una estructura que les es ajena. En este argumento la teoría de Parsons no representa un intento de superación de la antinomia mencionada, sino su más extrema naturalización a través de un esquema formal que la eleva a la condición de epistemología de las ciencias sociales. El proyecto de Elias avanza en dos direcciones complementarias. Por un lado, sus estudios sobre el proceso de la civilización le brindan una clave interpretativa para comprender las bases sociales de los modos de pensamiento moderno y los límites inherente a las formas teóricas que parten de la imagen del *homo philosophicus*. El gesto consistente en utilizar las armas de la crítica sociológica contra sí misma encuentra, y esta fue nuestra hipótesis de lectura, fuertes líneas de continuidad con la propuesta de Pierre Bourdieu. Por otro lado, y en base a sus investigaciones sociohistóricas, inaugura un lenguaje novedoso para la sociología relacional y el modelo de juegos. Los conceptos de figuración, cadenas de interdependencia, actitud social, habitus o estructura de la personalidad, permiten pensar sobre todo la cuestión del conflicto y los cambios en los equilibrios de poder que dan origen a nuevos entramados

sociales. Las acciones subjetivas se encuentran entrelazadas con el horizonte de oportunidades objetivas que brinda el medio. Es probable que uno de los aspectos más débiles de esta propuesta sea el desplazamiento de las formas simbólicas y el modo en que las ideas impactan en los procesos de entramado.

Elegimos como segunda salida al dilema del actor y la estructura la teoría de las prácticas. Recordemos que, desde esta perspectiva, el punto de vista de las prácticas posee un carácter destacado en la interpretación del mundo social. Su privilegio obedece a razones epistemológicas. La actitud práctica es aquello que la razón teórica en su variante objetivista o subjetivista no puede aprehender sin proyectar irreflexivamente en el objeto su situación escolástica, es decir, las condiciones de posibilidad bajo las cuales surge un tipo de mirada sobre la acción social muy particular como es la teoría. La antinomia individuo-sociedad es hija en parte de la incapacidad del intelectualismo docto para comprender dos dimensiones que están indefectiblemente unidas en la acción. Por eso, el continente de las prácticas representa la roca dura sobre la cual Bourdieu, en un gesto similar al de Elias frente a la figura del *homo philosophicus*, intenta descentrar las formas clásicas del conocimiento, sobre todo en sus versiones teoricitas.

En tanto conceptos mediadores, la diada habitus-campo va a convertirse en un modo de pensar – en diferentes escalas – las formas de entrelazamiento entre lo subjetivo y lo objetivo. Difiere de la idea de actitud social-figuración porque mientras estas categorías remiten a una primacía de las actitudes del grupo, los conceptos de Bourdieu privilegian la inmersión de la práctica en el juego social. Las estrategias, apuestas e intereses que surgen del encuentro entre lo social incorporado, el habitus, y las potencialidades que ofrece el medio en un momento específico, supone un tipo de análisis que, sin descartarlas, se coloca por encima de los grupos y las instituciones. En este sentido su propuesta gana en generalidad lo que pierde en especificidad. También pudimos reconocer que la primacía de la práctica posee un tipo de sesgo particular, vinculado a la generalización de un modo de relacionarse con el mundo que hace foco en la correspondencia y no en el desfase entre el actor y la estructura. Esto supondría objetivar – con igual rigor y no solo como excepciones – las variadas formas del extrañamiento que interrumpen el sentido práctico, cuando las maneras aprendidas no se ajustan al medio en donde operan. Podemos decir que a diferencia de Elias, la propuesta de Bourdieu es más fuerte en la reproducción o el cambio interno dentro de los parámetros del campo que en la emergencia de nuevas figuras sociales.

Incluso en todos sus desacuerdos y oposiciones, los puntos de vista presentados coinciden en situar «lo social» en el centro de sus indagaciones, convirtiendo al término en el nombre no de una solución, sino de un problema a resolver para el cual no existen respuestas predeterminadas, solo tradiciones. Bajo la clave elegida, este significante representa las formas complejas que adopta el entrelazamiento de los procesos subjetivos y objetivos dentro de una formación histórica en particular. Cuando algunos autores contemporáneos, atentos a los corrimientos

institucionales de la segunda modernidad, se desentienden fácilmente de lo social en tanto referente obsoleto de la sociología clásica y lo sustituyen por la idea de «cultura» (Touraine 2006: 13-18), «experiencia» (Dubet 2010: 85-115) o «globalización» (Beck 2004: 45-152), terminan reduciendo el método – sus modos de razonar y discernir – a la verdad histórica del objeto estudiado. Bajo este gesto los análisis que vimos valen lo que vale la imagen de la sociedad que los sostiene. De esta forma, al circunscribir los hallazgos de la sociología clásica a su contexto, se omite la concepción de «lo social» como un auténtico problema, antes que una respuesta; entendiendo a su vez a los núcleos de estudio que lo abordan como métodos inacabados, antes que formulas o meras recetas.

Bibliografía

- Almaraz, José (1981). *La teoría sociológica de Talcott Parsons*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Alexander, Jeffrey (1995). «The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu», en *Fin de siècle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason*. Nueva York: Verso, pp. 128-217.
- (2008). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Beck, Ulrich (2004). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Buenos Aires: Paidós.
- Belvedere, Carlos (2012). *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Anagrama.
- (2002). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Lïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brunet, Ignasi y Morell, Antonio (2001). «Sociología e Historia: Norbert Elías y Pierre Bourdieu», en *Sociológica*, núm. 4, pp. 109-130.
- Burke, Peter (2012). «Norbert Elias and the social history of knowledge», en *Human Figuration*, Vol. 1, Issue 1.
- Capdevielle, Julieta (2012). «La sociología figuracional de Norbert Elías y el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu: encuentros y desencuentros», en *Aposta*, núm. 52.
- Dubet, François (2010). *Sociología de la experiencia*. Madrid: Editorial Complutense.
- Chernilo, Daniel (1999). «Integración y diferenciación. La teoría de los medios simbólicamente generalizados como programa progresivo de investigación», en *Cinta de Moebio*, 6: pp. 313-405.
- Criado, Enrique (2008). «El concepto de campo como herramienta metodológica», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 123, pp. 11-33.
- de Marinis, Pablo (2012). «La comunidad societal de Talcott Parsons, entre la pretensión científica y el compromiso normativista», en de Marinis Pablo. Coord.- *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 231-265.

- Elias, Norbert (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- (1993). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.
- (1996). *La sociedad cortesana*. México, D.F : Fondo de Cultura Económica.
- (2006). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Fox, Renée C. Lidz, Víctor y Bershadly Harold J. (2005). *After Parsons: A Theory of Social Action for the Twenty First Century*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- García Martínez, Alejandro (2006). *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*, Navarra: EUNS.
- Gutiérrez, Alicia (2003). «Con Marx y contra Marx: el materialismo en Pierre Bourdieu», en *Revista Complutense de Educación* Vol.14, núm. 2, pp. 453-482.
- Karakayali, Nedim (2004). «Reading Bourdieu with Adorno: The limits of Critical Theory and Relexive Sociology», en *Sociology*, Vol. 38, núm. 2, pp. 351-368.
- King, Anthony (2000). «Thinking with Bourdieu Against Bourdieu: A Practical Critique of the Habitus», en *Sociological Theory*, Vol.18, núm. 3, 417-433.
- Van, Krieken (1998). *Norbert Elias, Key Sociologist*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Martínez, Ana, Teresa (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- Manzo Guerra, Enrique (2010). «Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo y habitus», en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXVIII, núm. 83, p.383-409.
- Parsons.Talcott (1988). *El Sistema Social*, Madrid: Alianza.
- Savage, Stephen (1998). *Las teorías de Talcott Parsons. Las relaciones sociales de la acción*. México D. F: McGraw-Hill.
- Touraine, Alain (2006). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Buenos Aires: Paidós.
- Wilterdink, Nico (2013). «Ciencia controversial: buena y mala sociología», en Aronson, Perla (Coord.) *La teoría de la complejidad y a complejidad de la teoría*. Buenos Aires: CICCUS, pp. 157-183.
- Wright, Mills, Charles (2005). *La imaginación sociológica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Zabludovsky, Gina (2008). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- (1999). «Por una psicología sociohistórica: Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social», en *Sociológica*, Año 40, UAM-Acapotzalco, pp. 151-179.