

3. Estructuras, habitus, prácticas

El objetivismo constituye el mundo social como un espectáculo ofrecido a un observador que adopta “un punto de vista” sobre la acción y que, importando al objeto los principios de su relación con el objeto, hace como si estuviera destinado únicamente al conocimiento y como si todas las interacciones se redujeran en ello a intercambios simbólicos. Este punto de vista es el que se adopta a partir de las posiciones elevadas de la estructura social desde las cuales el mundo social se da como una representación –en el sentido de la filosofía idealista pero también de la pintura y del teatro– y desde las cuales las prácticas no son otra cosa que papeles teatrales, ejecuciones de partituras o aplicaciones de planes. La teoría de la práctica en cuanto práctica recuerda, contra el materialismo positivista, que los objetos de conocimiento son *construidos*, y no pasivamente registrados, y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de dicha construcción es el sistema de las disposiciones estructuradas y estructurantes que se constituye en la práctica, y que está siempre orientado hacia funciones prácticas. En efecto, es posible, con el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, abandonar el punto de vista soberano a partir del cual el idealismo objetivista ordena el mundo sin verse obligado a concederle “el aspecto activo” de la captación del mundo al reducir el conocimiento a un registro: basta para ello con situarse *en* “la actividad real como tal”, es decir en la relación práctica con el mundo, esa presencia preocupada y activa en el mundo por la cual el mundo impone su presencia, con sus urgencias, sus cosas por hacer y por decir, sus cosas hechas para ser dichas, que comandan de manera directa los gestos o las palabras sin desplegarse nunca como un espectáculo. Se trata de escapar al *realismo de la estructura* al que el objetivismo, momento necesario de la ruptura con la experiencia primera y de la construcción de las relaciones objetivas, conduce necesariamente cuando hace hipóstasis de sus relaciones al tratarlas como realidades ya constituidas por fuera de la *historia* del individuo y del grupo, sin recaer no obstante en el subjetivismo, totalmente incapaz de dar cuenta de la necesidad del mundo social: por ello, es necesario retornar a la práctica, ám-

bito de la dialéctica del *opus operatum* y del *modus operandi*, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los habitus.¹

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.²

1 La actualización de los presupuestos inherentes a la construcción objetivista se ha visto retardada, paradójicamente, por los esfuerzos de todos aquellos que, tanto en la lingüística como en la antropología, han intentado “corregir” el modelo estructuralista apelando al “contexto” o a la “situación” para explicar las variaciones, las excepciones y los accidentes (en lugar de hacer de ellos, como los estructuralistas, simples variantes absorbidas en la estructura) y que de ese modo se han ahorrado el cuestionamiento radical del modo de pensamiento objetivista, cuando no han caído simplemente en la libre elección de un puro sujeto sin ataduras ni raíces. Así, el método llamado *situational analysis*, que consiste en “observar a las personas en diferentes situaciones sociales” a fin de determinar “cómo pueden ejercer elecciones los individuos dentro de los límites de una estructura social particular” (véanse M. Gluckman, “Ethnographic data in british social anthropology”, *Sociological Review*, IX (1), marzo de 1961, pp. 5-17, y también J. Van Velsen, *The Politics of Kinship, A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga*, Manchester, Manchester University Press, 1964, reed. 1971) se queda atrapado en la alternativa de la regla y la excepción, que Leach (a menudo invocado por los partidarios de este método) expresa con toda claridad: “Postulo que los sistemas estructurales en los que todas las vías de acción social están estrechamente institucionalizadas son imposibles. En todos los sistemas viables, debe haber una zona donde el individuo sea libre para adoptar sus decisiones de forma que pueda manipular el sistema en su propio beneficio” (E. Leach, “On certain unconsidered aspects of double descent systems”, *Man*, LXII, 1962, p. 133) [*Introducción a dos teorías de la Antropología Social*, L. Dumont (comp.), Barcelona, Anagrama, 1975].

2 Habrá que poder abstenerse por completo de hablar de los conceptos por sí mismos, y de exponerse así a resultar al mismo tiempo esquemático y formal. Como todos los conceptos disposicionales, el concepto de habitus, al que el conjunto de sus usos históricos predispone para señalar un sistema de disposiciones adquiridas, permanentes y generadoras, tal vez es

Si de ninguna manera se excluye que las respuestas del habitus se acompañen de un cálculo estratégico que tiende a cumplir en la modalidad consciente aquella operación que el habitus lleva a cabo de otra manera, a saber una estimación de las oportunidades que suponen la transformación del efecto pasado en objetivo que se da por descontado, no deja de ser cierto que en principio ellas se definen, por fuera de todo cálculo, con relación a *potencialidades objetivas*, inscritas de manera inmediata en el presente, cosas por hacer o no hacer, por decir o no decir, en relación con un *por venir* probable que, al contrario del futuro como “posibilidad absoluta” (*absolute Möglichkeit*), en el sentido de Hegel (o de Sartre), proyectada por el proyecto puro de una “libertad negativa”, se propone con una urgencia y una pretensión de existir que excluye la deliberación. Los estímulos no existen para la práctica en su verdad objetiva de disparadores *condicionales* y *convencionales*, no actúan sino a condición de encontrar agentes condicionados a *reconocerlos*.³ El mundo práctico que se constituye en la relación con el habitus como sistema de estructuras cognitivas y motivadoras es un mundo de fines ya realizados, modos de empleo o procedimientos por seguir, y de objetos dotados de un “carácter teleológico permanente”, como dice Husserl, herramientas o instituciones, y eso se debe a que las regularidades inherentes a una condición arbitraria (en el sentido de Saussure o de Mauss) tienden a aparecer como necesarias, incluso como naturales, por el hecho de que están en el principio de los esquemas de percepción y de apreciación a través de los cua-

válido ante todo por los falsos problemas y las falsas soluciones que elimina, las cuestiones que permite plantear de mejor manera o bien resolver, y las dificultades apropiadamente científicas que hace emerger.

3 La noción de *relieve estructural* de los atributos de un objeto, es decir el carácter que hace que un atributo (por ejemplo el color o la forma) “es más fácilmente tomado en cuenta en cualquier tratamiento semántico del significado que conlleva” (J. F. Le Ny, *La sémantique psychologique*, París, PUF, 1979, pp. 190 y siguientes), así como la noción weberiana de “probabilidades medias” que es su equivalente en otro contexto, es una *abstracción*, puesto que el relieve varía según las disposiciones, pero una que permite escapar al puro subjetivismo tomando en cuenta la existencia de determinaciones objetivas de las percepciones. La ilusión de la creación libre de las propiedades de la situación y, a través de ella, de los fines de la acción, encuentra sin duda una aparente justificación en el círculo, característico de toda estimulación condicional, que pretende que el habitus no pueda producir la respuesta objetivamente inscrita en su “fórmula” sino en cuanto confiere a la situación su eficacia de disparador constituyéndola según sus principios, es decir haciéndola existir como *cuestión pertinente* con referencia a una manera particular de interrogar la realidad.

bito de la dialéctica del *opus operatum* y del *modus operandi*, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los habitus.¹

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.²

1 La actualización de los presupuestos inherentes a la construcción objetivista se ha visto retardada, paradójicamente, por los esfuerzos de todos aquellos que, tanto en la lingüística como en la antropología, han intentado “corregir” el modelo estructuralista apelando al “contexto” o a la “situación” para explicar las variaciones, las excepciones y los accidentes (en lugar de hacer de ellos, como los estructuralistas, simples variantes absorbidas en la estructura) y que de ese modo se han ahorrado el cuestionamiento radical del modo de pensamiento objetivista, cuando no han caído simplemente en la libre elección de un puro sujeto sin ataduras ni raíces. Así, el método llamado *situational analysis*, que consiste en “observar a las personas en diferentes situaciones sociales” a fin de determinar “cómo pueden ejercer elecciones los individuos dentro de los límites de una estructura social particular” (véanse M. Gluckman, “Ethnographic data in british social anthropology”, *Sociological Review*, IX (1), marzo de 1961, pp. 5-17, y también J. Van Velsen, *The Politics of Kinship, A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga*, Manchester, Manchester University Press, 1964, reed. 1971) se queda atrapado en la alternativa de la regla y la excepción, que Leach (a menudo invocado por los partidarios de este método) expresa con toda claridad: “Postulo que los sistemas estructurales en los que todas las vías de acción social están estrechamente institucionalizadas son imposibles. En todos los sistemas viables, debe haber una zona donde el individuo sea libre para adoptar sus decisiones de forma que pueda manipular el sistema en su propio beneficio” (E. Leach, “On certain unconsidered aspects of double descent systems”, *Man*, LXII, 1962, p. 133) [*Introducción a dos teorías de la Antropología Social*, L. Dumont (comp.), Barcelona, Anagrama, 1975].

2 Habrá que poder abstenerse por completo de hablar de los conceptos por sí mismos, y de exponerse así a resultar al mismo tiempo esquemático y formal. Como todos los conceptos disposicionales, el concepto de habitus, al que el conjunto de sus usos históricos predispone para señalar un sistema de disposiciones adquiridas, permanentes y generadoras, tal vez es

Si de ninguna manera se excluye que las respuestas del habitus se acompañen de un cálculo estratégico que tiende a cumplir en la modalidad consciente aquella operación que el habitus lleva a cabo de otra manera, a saber una estimación de las oportunidades que suponen la transformación del efecto pasado en objetivo que se da por descontado, no deja de ser cierto que en principio ellas se definen, por fuera de todo cálculo, con relación a *potencialidades objetivas*, inscritas de manera inmediata en el presente, cosas por hacer o no hacer, por decir o no decir, en relación con un *por venir* probable que, al contrario del futuro como “posibilidad absoluta” (*absolute Möglichkeit*), en el sentido de Hegel (o de Sartre), proyectada por el proyecto puro de una “libertad negativa”, se propone con una urgencia y una pretensión de existir que excluye la deliberación. Los estímulos no existen para la práctica en su verdad objetiva de disparadores *condicionales* y *convencionales*, no actúan sino a condición de encontrar agentes condicionados a *reconocerlos*.³ El mundo práctico que se constituye en la relación con el habitus como sistema de estructuras cognitivas y motivadoras es un mundo de fines ya realizados, modos de empleo o procedimientos por seguir, y de objetos dotados de un “carácter teleológico permanente”, como dice Husserl, herramientas o instituciones, y eso se debe a que las regularidades inherentes a una condición arbitraria (en el sentido de Saussure o de Mauss) tienden a aparecer como necesarias, incluso como naturales, por el hecho de que están en el principio de los esquemas de percepción y de apreciación a través de los cua-

válido ante todo por los falsos problemas y las falsas soluciones que elimina, las cuestiones que permite plantear de mejor manera o bien resolver, y las dificultades apropiadamente científicas que hace emerger.

3 La noción de *relieve estructural* de los atributos de un objeto, es decir el carácter que hace que un atributo (por ejemplo el color o la forma) “es más fácilmente tomado en cuenta en cualquier tratamiento semántico del significado que conlleva” (J. F. Le Ny, *La sémantique psychologique*, París, PUF, 1979, pp. 190 y siguientes), así como la noción weberiana de “probabilidades medias” que es su equivalente en otro contexto, es una *abstracción*, puesto que el relieve varía según las disposiciones, pero una que permite escapar al puro subjetivismo tomando en cuenta la existencia de determinaciones objetivas de las percepciones. La ilusión de la creación libre de las propiedades de la situación y, a través de ella, de los fines de la acción, encuentra sin duda una aparente justificación en el círculo, característico de toda estimulación condicional, que pretende que el habitus no pueda producir la respuesta objetivamente inscrita en su “fórmula” sino en cuanto confiere a la situación su eficacia de disparador constituyéndola según sus principios, es decir haciéndola existir como *cuestión pertinente* con referencia a una manera particular de interrogar la realidad.

les son aprehendidas. Si por lo regular se observa una correlación muy estrecha entre las *probabilidades objetivas* científicamente construidas (por ejemplo, las oportunidades de acceso a tal o cual bien) y las *esperanzas subjetivas* (las “motivaciones” y las “necesidades”), no es porque los agentes ajusten conscientemente sus aspiraciones a una evaluación exacta de sus probabilidades de éxito, a la manera de un jugador que regulara su juego en función de una información perfecta acerca de sus posibilidades de ganar. En realidad, dado que las disposiciones inculcadas perdurablemente por las posibilidades e imposibilidades, las libertades y las necesidades, las facilidades y los impedimentos que están inscritos en las condiciones objetivas (y que la ciencia aprehende a través de las regularidades estadísticas en calidad de probabilidades objetivamente vinculadas a un grupo o a una clase), engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y en cierto modo preadaptadas a sus exigencias, las prácticas más improbables se ven excluidas, antes de cualquier examen, a título de lo *impensable*, por esa suerte de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir a rechazar lo rechazado y a querer lo inevitable. Las condiciones mismas de la producción del habitus, *necesidad hecha virtud*, hacen que las anticipaciones que él engendra tiendan a ignorar la restricción a la que se subordina la validez de todo cálculo de las probabilidades, a saber que las condiciones de la experiencia no se hayan modificado: a diferencia de las estimaciones doctas que se corrigen después de cada experiencia según rigurosas reglas de cálculo, las anticipaciones del habitus, suerte de hipótesis prácticas fundadas en la experiencia pasada, confieren un peso desmesurado a las primeras experiencias; efectivamente son las estructuras características de una clase determinada de condiciones de existencia las que, a través de la necesidad económica y social que ellas hacen pesar sobre el universo relativamente autónomo de la economía doméstica y de las relaciones familiares, o, mejor, a través de las manifestaciones propiamente familiares de esa necesidad externa (forma de la división del trabajo entre los sexos, universo de objetos, modalidades de consumo, relaciones con los parientes, etc.), producen las estructuras del habitus que a su vez se hallan en el principio de la percepción y de la apreciación de toda experiencia ulterior.

Producto de la historia, el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la confor-

midad de las prácticas y su constancia a través del tiempo.⁴ Pasado que sobrevive en lo actual y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en prácticas estructuradas según sus principios, ley interior a través de la cual se ejerce continuamente la ley de necesidades externas irreductibles a las coerciones inmediatas de la coyuntura, el sistema de las disposiciones se halla en el principio de la continuidad y de la regularidad que el objetivismo concede a las prácticas sociales sin poder explicarlas y también de las transformaciones reguladas de las que no pueden dar cuenta ni los determinismos extrínsecos e instantáneos de un sociologismo mecanicista ni la determinación puramente interior pero igualmente puntual del subjetivismo espontaneísta. Al escapar a la alternativa de las fuerzas inscritas en el estado anterior del sistema, en el *exterior* de los cuerpos, y de las fuerzas *interiores*, motivaciones surgidas, en el momento, de la libre decisión, las disposiciones interiores, *interiorización de la exterioridad*, permiten a las fuerzas exteriores ejercerse, pero según la lógica específica de los organismos en los cuales están incorporadas, es decir de manera duradera, sistemáticamente y no mecánica: sistema adquirido de esquemas generadores, el habitus hace posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y todas las acciones inscritas en los límites inherentes a las condiciones particulares de su producción, y de ellos solamente. A través de él, la estructura de la que es el pro-

4 En las formaciones sociales donde la reproducción de las relaciones de dominación (y del capital económico o cultural) no está asegurada por mecanismos objetivos, el trabajo incesante que es necesario para mantener las relaciones de dependencia personal estaría condenado de antemano al fracaso si no pudiese contar con la constancia de los habitus socialmente constituidos y reforzados sin cesar por las sanciones individuales o colectivas: en ese caso, el orden social reposa principalmente en el orden que reina en los cerebros y el habitus, es decir el organismo en cuanto el grupo se lo ha apropiado y que se ha adaptado de antemano a las exigencias del grupo, funciona como la materialización de la memoria colectiva, reproduciendo en los sucesores las conquistas de los antecesores. La tendencia del grupo a perseverar en su ser que así resulta asegurada funciona en un nivel mucho más profundo que las “tradiciones familiares”, cuya permanencia supone una fidelidad conscientemente mantenida y también guardianes, y que tienen, por eso mismo, una rigidez ajena a las estrategias del habitus, capaz de inventar, en presencia de situaciones nuevas, medios nuevos de cumplir las antiguas funciones; más profundo también que las estrategias conscientes por las cuales los agentes intentan actuar expresamente sobre su porvenir y moldearlo a imagen del pasado, como las disposiciones testamentarias o incluso las normas explícitas, simples *llamados al orden*, es decir a lo probable, cuya eficacia redoblan.

ducto gobierna la práctica, no según los derroteros de un determinismo mecánico, sino a través de las coerciones y los límites originariamente asignados a sus invenciones. Capacidad de generación infinita y no obstante estrictamente limitada, el habitus no es difícil de pensar sino en la medida en que uno permanezca confinado a las alternativas ordinarias, que él apunta a superar, del determinismo y de la libertad, del condicionamiento y de la creatividad, de la conciencia y del inconsciente o del individuo y de la sociedad. Puesto que el habitus es una capacidad infinita de engendrar, con total libertad (controlada), unos productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones– que siempre tienen como límite las condiciones histórica y socialmente situadas de su producción, la libertad condicionada y condicional que él asegura está tan alejada de una creación de novedad imprevisible como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales.

No hay nada más engañoso que la ilusión retrospectiva que hace aparecer el conjunto de las huellas de una vida, tales como las obras de un artista o los acontecimientos de una biografía, como la realización de una esencia que les era preexistente: así como la verdad de un estilo artístico no está inscrita en germen en la inspiración original sino que ella se define y se redefine en la dialéctica de la intención de objetivación y de la intención ya objetivada, es asimismo por la confrontación entre cuestiones que no existen sino por y para un espíritu armado de un determinado tipo de esquemas y de soluciones obtenidas por la aplicación de esos mismos esquemas pero capaces de transformarlos, que se constituye esa unidad de sentido que, luego, puede parecer que ha precedido los actos y las obras anunciadoras de la significación final, transformando retroactivamente los diferentes momentos de la serie temporal en simples esbozos preparatorios. Si la génesis del sistema de las obras o de las prácticas engendradas por el mismo habitus (o por habitus homólogos como los que conforman la unidad del estilo de vida de un grupo o de una clase) no puede describirse ni como desarrollo autónomo de una esencia única y siempre idéntica a sí misma, ni como continua creación de novedad, es porque ella se realiza en y por la confrontación a la vez necesaria e imprevisible del habitus con el acontecimiento que no puede ejercer sobre el habitus una incitación pertinente a menos que éste lo arranque a la contingencia del accidente y lo constituya en *problema* al aplicarle los principios mismos de su solución; es también porque el habitus, como todo *arte de la invención*, es lo que permite producir prácticas en un número infinito, y relativamente imprevisibles (como las correspondientes situaciones), pero limitadas no obstante en su diversidad. En una palabra, siendo el *producto* de una determinada clase de regularidades objetivas, el habitus tiende a engendrar

todas las conductas “razonables”, de “sentido común”,⁵ que son posibles en los límites de esas regularidades y únicamente ésas, y que tienen todas las probabilidades de ser positivamente sancionadas porque se ajustan objetivamente a la lógica característica de un campo determinado, cuyo porvenir objetivo anticipan; al mismo tiempo tiende a excluir “sin violencia, sin arte, sin argumento”, todas las “locuras” (“eso no es para nosotros”), es decir todas las conductas condenadas a ser sancionadas negativamente por incompatibles con las condiciones objetivas.

Puesto que tienden a reproducir las regularidades inmanentes a las condiciones en las cuales se ha producido su principio generador ajustándose al mismo tiempo a las exigencias inscritas a título de potencialidad objetiva en la situación tal cual la definen las estructuras cognitivas y motivadoras que son constitutivas del habitus, las prácticas no se dejan deducir ni de las condiciones presentes que parecen haberlas suscitado ni de las condiciones pasadas que han producido el habitus, principio duradero de su producción. No se las puede explicar, pues, sino a condición de vincular las condiciones sociales en las que se ha constituido el habitus que las ha engendrado con las condiciones sociales en las que éste opera, es decir, a condición de realizar mediante el trabajo científico la puesta en relación de esos dos estados del mundo social que el habitus efectúa, ocultándolo, en y por la práctica. El “inconsciente”, que permite ahorrarse esa puesta en relación, no es nunca otra cosa que el olvido de la historia que la historia misma produce al realizar las estructuras objetivas que ella engendra en esas cuasi naturalezas que son los habitus.⁶ Historia incorporada, naturalizada, y de ese modo olvidada en

5 “Esta probabilidad subjetiva, que a veces excluye la duda y engendra una certidumbre *sui generis*, que otras veces no aparece sino como un vacilante resplandor, es lo que llamamos la *probabilidad filosófica* porque tiende al ejercicio de esa facultad superior por la cual nos damos cuenta del orden y de la razón de las cosas. El sentimiento confuso de semejantes probabilidades existe en todos los hombres razonables; determina por ende o al menos justifica las creencias inquebrantables a las que se llama *de sentido común*” (A. Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, París, Hachette, 1922, 1ª ed. 1851, p. 70).

6 “En cada uno de nosotros, según proporciones variables, está el hombre de ayer; es el hombre de ayer quien, por la fuerza de las cosas, predomina en nosotros, pues el presente es bien poca cosa comparado con ese largo pasado durante el que nos hemos formado y del cual somos el resultado. Pero a este hombre del pasado no lo sentimos, porque es inveterado, es la parte inconsciente de nosotros mismos. Por consiguiente, se ha llegado a no tener en cuenta sus exigencias legítimas. Por el contrario, de las adquisi-

cuanto tal, el habitus es la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto: por lo tanto, es lo que confiere a las prácticas su *independencia relativa* con referencia a las determinaciones exteriores del presente inmediato. Esa autonomía es la del pasado actuado y actuante que, al funcionar como capital acumulado, produce historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace al agente individual como mundo en el mundo. Espontaneidad sin conciencia ni voluntad, el habitus no se opone menos a la necesidad mecánica que a la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas que a los sujetos "sin inercia" de las teorías racionalistas.

A la visión dualista que no quiere conocer otra cosa que el acto de conciencia transparente a sí mismo o la cosa determinada como exterioridad, hay que oponer, pues, la lógica real de la acción que hace presentes dos objetivaciones de la historia, la objetivación en los cuerpos y la objetivación en las instituciones o, lo que viene a ser lo mismo, dos estados del capital, objetivado e incorporado, por los cuales se insta una distancia con respecto a la necesidad y a sus urgencias. Lógica de la que puede verse una forma paradigmática en la dialéctica de las disposiciones expresivas y los medios de expresión instituidos (instrumentos morfológicos, sintácticos, léxicos, géneros literarios, etc.) que se observa por ejemplo en la invención sin intención de la improvisación regulada. Aventajado sin cesar por sus propias palabras, con las que mantiene la relación del "llevar" y "ser llevado", como dice Nicolai Hartmann, el virtuoso descubre en su discurso los disparadores de su discurso, que progresa a la manera de un tren que trae sus propias vías;⁷ dicho de otro modo, siendo producido de acuerdo con un *modus operandi* que no es dominado conscientemente, el discurso encierra una "intención objetiva", como dice la escolástica, que sobrepasa las intenciones conscientes de su autor aparente y no cesa de ofrecer nuevos estímulos pertinentes al *modus operandi* del que es producto y que funciona así como una suerte de "autómata espiritual". Si los chistes imponen la evidencia de su imprevisibilidad y de su necesidad retrospectiva, es porque el hallazgo que descubre recur-

ciones más recientes de la civilización tenemos un vivo sentimiento porque, siendo recientes, no han tenido aún tiempo de organizarse en el inconsciente" (E. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, París, Alcan, 1938, p. 16) [*Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: la evolución pedagógica en Francia*, Madrid, La Piqueta, 1982.]

7 R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, París, Albin-Michel, 1966, p. 136.

sos desde hace mucho tiempo ocultos supone un habitus que posee tan perfectamente los medios de expresión objetivamente disponibles que es poseído por ellos hasta el punto de afirmar su libertad con respecto a ellos al realizar las más raras posibilidades que ellos implican necesariamente. La dialéctica del sentido de la lengua y de las "palabras de la tribu" es un caso particular y particularmente significativo de la dialéctica entre los habitus y las instituciones, es decir entre dos modos de objetivación de la historia pasada, en la que se engendra continuamente una historia destinada a aparecer, a la manera del chiste, al mismo tiempo como inaudita e inevitable.

Principio generador largamente instalado por improvisaciones reguladas, el habitus como sentido práctico opera la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones: producto del trabajo de inculcación y de apropiación que es necesario para que esos productos de la historia colectiva que son las estructuras objetivas alcancen a reproducirse bajo la forma de disposiciones duraderas y ajustadas que son la condición de su funcionamiento, el habitus, que se constituye en el curso de una historia particular, imponiendo a la incorporación su lógica propia, y por medio del cual los agentes participan de la historia objetivada de las instituciones, es el que permite habitar las instituciones, apropiárselas de manera práctica, y por lo tanto mantenerlas en actividad, en vida, en vigor, arrancarlas continuamente al estado de letra muerta, de lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son la contraparte y la condición de la reactivación. Más aún, es aquello por medio de lo cual encuentra la institución su realización plena: la virtud de la incorporación, que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de lo social, es lo que hace que el rey, el banquero, el sacerdote sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre. La propiedad se apropia de su propietario, encarnándose en la forma de una estructura generadora de prácticas perfectamente adecuadas a su lógica y a sus exigencias. Si fundadamente puede decirse, con Marx, que "el beneficiario del mayorazgo, el hijo primerizo, pertenece a la tierra", que "ella lo hereda" o que las "personas" de los capitalistas son la "personificación" del capital, es porque el proceso puramente social y cuasi mágico de socialización, inaugurado por el acto de *marcación* que *instituye* a un individuo como el primogénito, heredero, sucesor, cristiano, o simplemente como hombre (por oposición a la mujer), con todos los privilegios y todas las obligaciones correlativas, y prolongado, reforzado, confirmado por los tratamientos sociales apropiados para transformar la diferencia de institución en distinción natural, produce efectos muy reales, puesto que se en-

cuanto tal, el habitus es la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto: por lo tanto, es lo que confiere a las prácticas su *independencia relativa* con referencia a las determinaciones exteriores del presente inmediato. Esa autonomía es la del pasado actuado y actuante que, al funcionar como capital acumulado, produce historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace al agente individual como mundo en el mundo. Espontaneidad sin conciencia ni voluntad, el habitus no se opone menos a la necesidad mecánica que a la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas que a los sujetos "sin inercia" de las teorías racionalistas.

A la visión dualista que no quiere conocer otra cosa que el acto de conciencia transparente a sí mismo o la cosa determinada como exterioridad, hay que oponer, pues, la lógica real de la acción que hace presentes dos objetivaciones de la historia, la objetivación en los cuerpos y la objetivación en las instituciones o, lo que viene a ser lo mismo, dos estados del capital, objetivado e incorporado, por los cuales se insta una distancia con respecto a la necesidad y a sus urgencias. Lógica de la que puede verse una forma paradigmática en la dialéctica de las disposiciones expresivas y los medios de expresión instituidos (instrumentos morfológicos, sintácticos, léxicos, géneros literarios, etc.) que se observa por ejemplo en la invención sin intención de la improvisación regulada. Aventajado sin cesar por sus propias palabras, con las que mantiene la relación del "llevar" y "ser llevado", como dice Nicolai Hartmann, el virtuoso descubre en su discurso los disparadores de su discurso, que progresa a la manera de un tren que trae sus propias vías;⁷ dicho de otro modo, siendo producido de acuerdo con un *modus operandi* que no es dominado conscientemente, el discurso encierra una "intención objetiva", como dice la escolástica, que sobrepasa las intenciones conscientes de su autor aparente y no cesa de ofrecer nuevos estímulos pertinentes al *modus operandi* del que es producto y que funciona así como una suerte de "autómata espiritual". Si los chistes imponen la evidencia de su imprevisibilidad y de su necesidad retrospectiva, es porque el hallazgo que descubre recur-

ciones más recientes de la civilización tenemos un vivo sentimiento porque, siendo recientes, no han tenido aún tiempo de organizarse en el inconsciente" (E. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, París, Alcan, 1938, p. 16) [*Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: la evolución pedagógica en Francia*, Madrid, La Piqueta, 1982.]

7 R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, París, Albin-Michel, 1966, p. 136.

sos desde hace mucho tiempo ocultos supone un habitus que posee tan perfectamente los medios de expresión objetivamente disponibles que es poseído por ellos hasta el punto de afirmar su libertad con respecto a ellos al realizar las más raras posibilidades que ellos implican necesariamente. La dialéctica del sentido de la lengua y de las "palabras de la tribu" es un caso particular y particularmente significativo de la dialéctica entre los habitus y las instituciones, es decir entre dos modos de objetivación de la historia pasada, en la que se engendra continuamente una historia destinada a aparecer, a la manera del chiste, al mismo tiempo como inaudita e inevitable.

Principio generador largamente instalado por improvisaciones reguladas, el habitus como sentido práctico opera la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones: producto del trabajo de inculcación y de apropiación que es necesario para que esos productos de la historia colectiva que son las estructuras objetivas alcancen a reproducirse bajo la forma de disposiciones duraderas y ajustadas que son la condición de su funcionamiento, el habitus, que se constituye en el curso de una historia particular, imponiendo a la incorporación su lógica propia, y por medio del cual los agentes participan de la historia objetivada de las instituciones, es el que permite habitar las instituciones, apropiárselas de manera práctica, y por lo tanto mantenerlas en actividad, en vida, en vigor, arrancarlas continuamente al estado de letra muerta, de lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son la contraparte y la condición de la reactivación. Más aún, es aquello por medio de lo cual encuentra la institución su realización plena: la virtud de la incorporación, que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de lo social, es lo que hace que el rey, el banquero, el sacerdote sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre. La propiedad se apropia de su propietario, encarnándose en la forma de una estructura generadora de prácticas perfectamente adecuadas a su lógica y a sus exigencias. Si fundadamente puede decirse, con Marx, que "el beneficiario del mayorazgo, el hijo primerizo, pertenece a la tierra", que "ella lo hereda" o que las "personas" de los capitalistas son la "personificación" del capital, es porque el proceso puramente social y cuasi mágico de socialización, inaugurado por el acto de *marcación* que *instituye* a un individuo como el primogénito, heredero, sucesor, cristiano, o simplemente como hombre (por oposición a la mujer), con todos los privilegios y todas las obligaciones correlativas, y prolongado, reforzado, confirmado por los tratamientos sociales apropiados para transformar la diferencia de institución en distinción natural, produce efectos muy reales, puesto que se en-

cuentran perdurablemente inscritos en el cuerpo y en la creencia. La institución, aunque de economía se tratase, sólo está completa y es completamente viable si se objetiva duraderamente, no sólo en las cosas, es decir en la lógica, que trasciende a los agentes singulares, de un campo particular, sino también en los cuerpos, es decir en las disposiciones duraderas para reconocer y efectuar las exigencias inmanentes a ese campo.

Es en la medida, y sólo en la medida, en que los habitus son la incorporación de la misma historia –o, más exactamente, de la misma historia objetivada en habitus y estructuras–, que las prácticas que ellos engendran son mutuamente comprensibles e inmediatamente ajustadas a las estructuras y también objetivamente concertadas y dotadas de un sentido objetivo al mismo tiempo unitario y sistemático, que trasciende las intenciones subjetivas y los proyectos conscientes, individuales o colectivos. Uno de los efectos fundamentales del acuerdo entre el sentido práctico y el sentido objetivado es la producción de un *mundo de sentido común*, cuya evidencia inmediata se duplica por la *objetividad* que asegura el consenso sobre el sentido de las prácticas y del mundo, es decir la armonización de las experiencias y el continuo refuerzo que cada una de ellas recibe de la expresión individual o colectiva (en la fiesta, por ejemplo), improvisada o programada (lugares comunes, proverbios), de experiencias semejantes o idénticas.

La homogeneidad de los habitus que se observa en los límites de una clase de condiciones de existencia y de condicionamientos sociales es lo que hace que las prácticas y las obras sean inmediatamente inteligibles y previsibles, y por lo tanto percibidas como evidentes y dadas por sentado: el habitus permite ahorrarse la intención, no solamente en la producción, sino también en el desciframiento de las prácticas y de las obras.⁸ Automáticas e impersona-

8 Uno de los méritos del subjetivismo y del *moralismo de la conciencia* (o del examen de conciencia) que aquél a menudo disimula es el de demostrar por el absurdo, en los análisis que condenan como “inauténticas” las acciones sometidas a las solicitudes objetivas del mundo (ya se trate de los análisis heideggerianos de la existencia cotidiana y del “ser”, o de los análisis sartreanos del “espíritu de seriedad”), la imposibilidad práctica de la existencia “auténtica” que recuperaría en un proyecto de libertad todas las significaciones preestablecidas y las determinaciones objetivas: la busca puramente ética de la “autenticidad” es el privilegio de aquel que, teniendo tiempo libre para pensar, se encuentra en posición de ahorrarse el ahorro de pensamiento que la conducta “inauténtica” autoriza.

les, significantes sin intención de significar, las prácticas ordinarias se prestan a una comprensión no menos automática e impersonal, puesto que la reposición de la intención objetiva que ellas expresan no exige en absoluto la “reactivación” de la intención “viva” de aquel que las realiza, ni la “transferencia intencional al prójimo”, caro a los fenomenólogos y a todos los defensores de una concepción “participacionista” de la historia o de la sociología, ni siquiera la interrogación tácita o explícita (“¿qué quieres decir?”) sobre las intenciones de los otros. La “comunicación de las conciencias” supone la comunidad de las “inconciencias” (vale decir de las competencias lingüísticas y culturales). El desciframiento de la intención objetiva de las prácticas y de las obras no tiene nada que ver con la “reproducción” (*Nachbildung*, como dice el primer Dilthey) de las experiencias vividas y la reconstitución, inútil e incierta, de las singularidades personales de una “intención” que no se halla verdaderamente en su principio.

La homogeneización objetiva de los habitus de grupo o de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia es lo que hace que las prácticas puedan estar objetivamente concordadas por fuera de todo cálculo estratégico y de toda referencia consciente a una norma y mutuamente ajustadas *en ausencia de toda interacción directa y, a fortiori, de toda concertación explícita*, siendo que la misma interacción debe su forma a las estructuras objetivas que han producido las disposiciones de los agentes en interacción y que a través de ellas les asignan además sus posiciones relativas en la interacción y fuera de ella.⁹ “Figúrense, dice Leibniz, dos relojes o péndulos que coinciden perfectamente. Por lo demás eso puede hacerse de tres

9 Contra todas las formas de la ilusión ocasionalista que inclina a referir las prácticas directamente a propiedades inscritas en la situación, hay que recordar que las relaciones “interpersonales” nunca son, salvo en apariencia, relaciones de persona a persona, y que la verdad de la interacción jamás reside por entero en la interacción (cosa que se olvida cuando, reduciendo la *estructura objetiva* de la relación entre los individuos reunidos o sus grupos de pertenencia –es decir las distancias y las jerarquías– a la *estructura coyuntural* de su interacción en una situación y un grupo particulares, se explica todo lo que ocurre en una interacción experimental por las características experimentales controladas de la situación, como la posición relativa de los participantes en el espacio o la naturaleza de los canales utilizados).

maneras. La primera consiste en una influencia mutua; la segunda en adjuntarles un hábil operario que los reajuste y los haga coincidir en todo momento; la tercera es fabricar esos dos péndulos con tanto arte y precisión, que uno pueda estar seguro de su coincidencia de allí en más.¹⁰ Mientras uno ignore el verdadero principio de esta orquestación sin director de orquesta que confiere regularidad, unidad y sistematicidad incluso en ausencia de toda organización espontánea o impuesta de los proyectos individuales, se condena al artificialismo ingenuo que no reconoce otro principio unificador que la concertación consciente:¹¹ si las prácticas de los miembros del mismo grupo o, en una sociedad diferenciada, de la misma clase, están siempre más y mejor concordados de cuanto los agentes creen y quieren estarlo, es porque, como una vez más lo dice Leibniz, “no siguiendo sino sus propias leyes”, cada uno “se ajusta no obstante al otro”. El *habitus* no es otra cosa que esa ley inmanente, *lex insita* inscrita en el cuerpo por las historias idénticas, que es la condición no sólo de la concertación de las prácticas sino también de las prácticas de concertación.¹² En efecto, las correcciones y los ajustes conscientemente operados por los agentes mismos suponen el dominio de un código común y las empresas de movilización colectiva no pueden tener éxito sin un mínimo de concordancia entre los *habitus* de los agentes movilizados (profeta, líder, etc.) y las disposiciones de aquellos que se reconocen en sus prácticas o sus declaraciones y sobre todo sin la inclinación al agrupamiento suscitada por la orquestación espontánea de las disposiciones.

10 Leibniz, “Second éclaircissement du système de la communication des substances” (1696), *Œuvres philosophiques*, t. II. P. Janet (comp.), París, de Ladrangé, 1866, p. 548.

11 Es así como la ignorancia del más seguro fundamento, pero también del más oculto, de la integración de los grupos o de las clases, puede conducir a los unos a negar la unidad de la clase dominante sin otra prueba que la imposibilidad de establecer empíricamente que los miembros de la clase dominante tienen una *política* explícita, expresamente impuesta por la concertación, y hasta el *complot*, y a otros a hacer de la toma de conciencia, suerte de cogito revolucionario que haría que la clase obrera acceda a la existencia constituyéndola como “clase por sí”, el único fundamento posible de la unidad de la clase dominada.

12 Se comprende que la danza, caso particular y particularmente espectacular de sincronización de lo homogéneo y de orquestación de lo heterogéneo, tenga cierta predisposición para simbolizar aquí y allá la integración del grupo y para reforzarla al simbolizarla.

No cabe la menor duda de que todo esfuerzo de *movilización* que apunte a organizar una *acción colectiva* debe contar con la dialéctica de las disposiciones y de las ocasiones que se efectúa en cada agente singular, ya sea movilizador o movilizado (siendo la *histéresis de los habitus*, sin duda, uno de los fundamentos del defase entre las ocasiones y las disposiciones para aprovecharlas causante de las ocasiones desperdiciadas y en particular de la impotencia, a menudo observada, para pensar las crisis históricas de acuerdo con categorías de percepción y de pensamiento diferentes de las del pasado, por más que éste sea revolucionario), y también con la *orquestación objetiva* que se establece entre disposiciones objetivamente coordinadas, es decir, ordenadas de acuerdo con necesidades parcial o totalmente idénticas. No deja de ser cierto que es extremadamente peligroso pensar la *acción colectiva* sobre el modelo de la acción individual ignorando todo lo que ella le debe a la lógica relativamente autónoma de las instituciones de movilización (con su historia propia, su organización específica, etc.) y a las situaciones, institucionalizadas o no, en las que ella opera.

La sociología trata como idénticos a todos los individuos biológicos que, siendo el producto de las mismas condiciones objetivas, están dotados de los mismos *habitus*: clase de condiciones de existencia y de condicionamientos idénticos o semejantes, la clase social (en sí) es inseparablemente una clase de individuos biológicos dotados del mismo *habitus*, como sistema de disposiciones común a todos los productos de los mismos condicionamientos. Si se excluye que todos los miembros de la misma clase (o incluso dos de ellos) hayan tenido *las mismas experiencias y en el mismo orden*, es cierto que todo miembro de la misma clase tiene más posibilidades que cualquier miembro de otra clase de encontrarse frente a las situaciones más frecuentes para los miembros de aquella clase: las estructuras objetivas que la ciencia aprehende bajo probabilidades de acceso a unos bienes, servicios y poderes, inculcan, a través de las experiencias siempre convergentes que confieren su *fisonomía* a un entorno social, con sus carreras “cerradas”, sus “lugares” inaccesibles o sus “horizontes vedados”, esa especie de “arte de estimar las verosimilitudes”, como decía Leibniz, es decir de anticipar el porvenir objetivo, sentido de la realidad o de las realidades que sin duda es el secreto mejor guardado de su eficacia.

Para definir las relaciones entre el *habitus de clase* y el *habitus individual* (indisoluble de la individualidad orgánica, inmediatamente ofrecida a la

percepción inmediata –*intuitus personae*– y socialmente designada y reconocida –nombre propio, personería jurídica, etc.–), se podría considerar al habitus de clase (o de grupo) como un sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, esquemas conocidos de percepción, de concepción y de acción, que constituyen la condición de toda objetivación y de toda aperccepción, y fundar la concertación objetiva de las prácticas y la unicidad de la visión del mundo en la impersonalidad y la sustituibilidad perfectas de las prácticas y de las visiones singulares. Pero eso equivaldría a considerar todas las prácticas o las representaciones producidas de acuerdo con idénticos esquemas como impersonales e intercambiables, a la manera de las intuiciones singulares del espacio que, si ha de creérsele a Kant, no reflejan ninguna de las particularidades del yo empírico. De hecho, es una relación de *homología*, vale decir de diversidad en la homogeneidad que refleja la diversidad en la homogeneidad característica de sus condiciones sociales de producción, que une los habitus singulares de diferentes miembros de una misma clase: cada sistema individual de disposiciones es una variante estructural de los otros, en la que se expresa la singularidad de su posición en el interior de la clase y de la trayectoria. El estilo “personal”, es decir esa marca particular que llevan todos los productos de un mismo habitus, prácticas u obras, no es nunca otra cosa que una *desviación* con respecto al *estilo* propio de una época o de una clase, en la medida en que remite al estilo común no solamente por la conformidad, al modo de Fidas que, según Hegel, no tenía “manera”, pero también por la diferencia que constituye la “manera”.

El principio de las diferencias entre los habitus individuales reside en la singularidad de las *trayectorias sociales*, a las cuales corresponden series de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas a las otras: el habitus que, en función de las estructuras producidas por las experiencias anteriores, estructura en cada momento las experiencias nuevas que afectan a esas estructuras en los límites definidos por su poder de selección, realiza una integración única, dominada por las primeras experiencias, de las experiencias estáticamente comunes a los miembros de una misma clase.¹³ Efectivamente, el peso particular de las experiencias primitivas resulta, en lo esencial, del hecho de que el habitus tiende a asegurar su propia constancia y su propia defensa contra el cambio a través de la selección que él opera en-

13 Es fácil ver que las innumerables combinaciones en las que pueden entrar las variables asociadas a las trayectorias de cada individuo y de los linajes de los que surge pueden explicar infinidad de diferencias singulares.

tre las informaciones nuevas, rechazando, en caso de exposición fortuita o forzada, las informaciones capaces de cuestionar la información acumulada y sobre todo favoreciendo la exposición a dichas informaciones: piénsese por ejemplo en la homogamia como paradigma de todas las “opciones” por las cuales el habitus tiende a favorecer las experiencias apropiadas para reforzarlo (como el hecho empíricamente probado de que uno tiende a hablar de política con personas de la misma opinión). A través de la “opción” sistemática que él opera entre los lugares, los acontecimientos, las personas susceptibles de ser *frecuentados*, el habitus tiende a ponerse a cubierto de las crisis y de los cuestionamientos críticos asegurándose un *medio* al que está tan adaptado como es posible, es decir un universo relativamente constante de situaciones apropiadas para reforzar sus disposiciones ofreciendo el mercado más favorable a sus productos. Y una vez más es en la propiedad más paradójica del habitus, *principio no elegido de todas las “opciones”*, donde reside la solución de la paradoja de la información necesaria para evitar la información: los esquemas de percepción y de apreciación del habitus que se hallan en el principio de todas las estrategias de evitación son en gran medida el producto de una evitación no consciente y no buscada, ya sea que ella resulte automáticamente de las condiciones de existencia (como aquella que es efecto de la segregación espacial), o bien que haya sido producida por una intención estratégica (tal como la que apunta a apartar las “malas compañías” o las “malas lecturas”) pero cuya responsabilidad incumbe a unos adultos modelados ellos mismos en las mismas condiciones.

Incluso cuando aparecen como la realización de fines explícitos, las estrategias que permiten hacer frente a situaciones imprevistas e incesantemente renovadas producidas por el habitus no son, salvo en apariencia, determinadas por el futuro: si parecen orientadas por la anticipación de sus propias consecuencias, alentando de ese modo la ilusión finalista, en realidad se debe a que, al tender siempre a reproducir las estructuras objetivas de las cuales son el producto, ellas son determinadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio de producción, es decir por el porvenir ya sobrevenido de prácticas pasadas, idénticas o sustituibles, que coincide con el porvenir en la medida y sólo en la medida en que las estructuras en las que ellas funcionan sean idénticas u homólogas a las estructuras objetivas de las que son el producto. Así por ejemplo, en la interacción entre dos agentes o grupos de agentes dotados de los mismos habitus (sean A y B), todo ocurre como si las acciones de cada uno de ellos (sea a_1 para A) se organizaran con respecto a las reacciones que ellos invocan de parte de todo agente dotado del mismo habitus (sea b_1 , reacción de B a a_1); en consecuencia, ellas impli-

can objetivamente la anticipación de la reacción que esas reacciones a su vez invocan (sea a_2 , reacción a b_1). Pero la descripción teleológica, la única que conviene a un “actor racional” que posee una información perfecta sobre las preferencias y la competencia de los otros actores, y según la cual cada acción tendría por finalidad hacer posible la reacción a la reacción que ella suscita (el individuo A realiza una acción a_1 , un don por ejemplo, para determinar que el individuo B produzca la acción b_1 , un contra-don, y encontrarse así en situación de realizar la acción a_2 , que a su vez sube la apuesta de los dones), es tan ingenua como la descripción mecanicista que haría de la acción y de la respuesta otros tantos momentos de una secuencia de acciones programadas producida por un dispositivo mecánico.¹⁴ El habitus contiene la solución de las paradojas del sentido objetivo sin intención subjetiva: él se encuentra en el principio de esos encadenamientos de “golpes” que se organizan objetivamente como estrategias sin ser el producto de una verdadera intención estratégica, lo que supondría al menos que se los aprehendiese como una estrategia entre otras posibles.¹⁵ Si cada uno de los momentos de la secuencia de acciones ordenadas y orientadas que constituyen las estrategias objetivas puede parecer determinado por la anticipación del porvenir y en particular la de *sus propias consecuencias* (lo cual justifica el empleo del concepto de estrategia), es porque las prácticas que el habitus engendra y que son comandadas por las condiciones pasadas de la producción de su princi-

14 Para dar una noción de las dificultades con las que se toparía una teoría mecanicista de la práctica como reacción mecánica, directamente determinada por las condiciones antecedentes y que se reduzca enteramente al funcionamiento mecánico de montajes preestablecidos, que por lo demás habría que suponer infinitos en número, como las combinaciones fortuitas de estímulos capaces de detonarlas desde afuera, bastará evocar la empresa graciosa y desesperada de aquel etnólogo que, armado de un formidable coraje positivista, registra 480 unidades elementales de comportamiento, en veinte minutos de observación de la actividad de su mujer en su cocina, evaluando en 20.000 por día y por actor, y por ende en unos cuantos millones por año para un grupo de varios centenares de clases de actores, los “episodios” con los que la ciencia tendría que vérselas. (Véase M. Harris, *The Nature of Cultural Things*, Nueva York, Random House, 1964, pp. 74-75.)

15 Las estrategias más redituables son con mayor frecuencia las producidas, fuera de todo cálculo y en la ilusión de la más “auténtica” sinceridad, por un habitus objetivamente ajustado a las estructuras objetivas: esas estrategias sin cálculo estratégico les procuran a aquellos de quienes a duras penas puede decirse que son sus autores un beneficio secundario de importancia, la aprobación social que se obtiene aparentando un completo desinterés.

pio generador están adaptadas de antemano a las condiciones objetivas siempre y cuando las condiciones en las que funciona el habitus hayan permanecido idénticas –o similares– a las condiciones en las cuales ese habitus se ha constituido, puesto que el ajuste a las condiciones objetivas perfecta e inmediatamente logrado proporciona la más completa ilusión de la finalidad o, *lo que viene a ser lo mismo*, del mecanismo autorregulado.

La presencia del pasado en esta suerte de falsa anticipación del porvenir que el habitus opera nunca se puede apreciar tan bien, paradójicamente, como cuando el sentido del porvenir probable resulta desmentido, y cuando las disposiciones que no se ajustan a las probabilidades objetivas en razón de un efecto de histéresis (es el ejemplo de Don Quijote, tan caro a Marx) reciben sanciones negativas, debido a que el entorno al que se enfrentan está demasiado alejado de aquel al que se ajustan objetivamente.¹⁶ En efecto, la remanencia, en forma de habitus, del efecto de los condicionamientos primarios explica también, y de manera igualmente satisfactoria, los casos en los que las disposiciones funcionan *a destiempo* y donde las prácticas están objetivamente inadaptadas a las condiciones presentes debido a que se ajustan objetivamente a condiciones caducas o abolidas. La tendencia a perseverar en su ser que los grupos deben, entre otras razones, al hecho de que los agentes que los componen están dotados de disposiciones duraderas, capaces de sobrevivir a las condiciones económicas y sociales de su propia producción, puede hallarse en el principio de la inadaptación tanto como de la adaptación, de la revuelta tanto como de la resignación.

Basta con evocar otras formas posibles de la relación entre las disposiciones y las condiciones para ver, en el ajuste anticipado del habitus a las condiciones objetivas, un “caso particular de lo posible” y así evitar *universalizar* inconscientemente el modelo de la relación cuasi circular de reproducción cuasi perfecta que sólo es completamente válido en el caso en que las condiciones de producción del habitus y las condiciones de su funcionamiento sean idénticas u homotéticas. En este caso particular, las disposiciones duraderamente inculcadas por las condiciones objetivas y por una acción pedagó-

16 Los conflictos generacionales oponen no clases de edad separadas por propiedades de naturaleza, sino habitus producidos según *modos de generación* diferentes, es decir por condiciones de existencia que, oponiendo definiciones diferentes de lo imposible, de lo posible y de lo probable, hace que los unos experimenten como natural o razonable unas prácticas o aspiraciones que los otros sienten como impensables o escandalosas, y a la inversa.

gica tendencialmente ajustada a esas condiciones tienden a engendrar prácticas objetivamente compatibles con esas condiciones y expectativas adaptadas de antemano a sus exigencias objetivas (*amor fati*).¹⁷ Por consiguiente, esas disposiciones tienden a asegurar, por fuera de todo cálculo racional y de toda estimación consciente de las posibilidades de éxito, la correspondencia inmediata entre la probabilidad *a priori* o *ex ante* que se acuerda a un acontecimiento (con el acompañamiento de experiencias subjetivas tales como esperanzas, expectativas, temores, etc. o sin él) y la probabilidad *a posteriori* o *ex post* que puede establecerse a partir de la experiencia pasada; ellas permiten comprender así que los modelos económicos fundados en el postulado (tácito) de que existe una “relación de causalidad inteligible”, como dice Max Weber, entre las posibilidades genéricas (“típicas”), “que existen objetivamente por término medio”, y las “expectativas subjetivas”¹⁸ –y, por ejemplo, entre las inversiones o la propensión a invertir y la tasa de beneficio que se dio por descontada o se obtuvo realmente en el pasado– explican con bastante exactitud unas prácticas que no tienen como principio el conocimiento de las probabilidades.

Al recordar que la acción racional orientada “juiciosamente” de acuerdo con lo que es “objetivamente válido”,¹⁹ es aquella que “se habría desarrollado si los actores hubieran tenido conocimiento de todas las circunstancias y de todas las intenciones de los particulares”,²⁰ es decir de lo que es “válido a los ojos del estudioso”, el único que se encuentra en situación de construir por medio del cálculo el sistema de las probabilidades objetivas a las que debería ajustarse una acción realizada con perfecto conocimiento de causa, Max Weber hace ver claramente que el modelo puro de la acción racional no puede ser considerado como una descripción antropológica de la práctica. Y no so-

17 En la literatura psicológica se encuentran algunos ejemplos de tentativas de verificar directamente esta relación (véanse E. Brunswik, “Systematic and representative design of psychological experiments”, *Proceedings of the Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability*, J. Neyman (comp.), Berkeley, University of California Press, 1949, pp. 143-202; M. G. Preston y P. Baratta, “An experimental study of the action-value of an uncertain income”, *American Journal of Psychology* (61), 1948, pp. 183-193; F. Atneave, “Psychological Probability as a Function of Experienced Frequency”, *Journal of Experimental Psychology*, 46 (2), 1953, pp. 81-86.

18 Véase M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. al francés de J. Freund, París, Plon, 1965, p. 348.

19 M. Weber, *op. cit.*, pp. 335-336.

20 M. Weber, *Economie et société*, París, Plon, vol. I, 1967, p. 6 [*Economía y sociedad*, México, F.C.E., 1964].

lamente porque los agentes reales no posean sino excepcionalmente la *información completa* y el arte de apreciarla que una acción racional supondría. Fuera del caso excepcional en el que se hallan reunidas las condiciones (económicas y culturales) de la acción racional orientada por el conocimiento de los beneficios susceptibles de ser asegurados por los diferentes mercados, las prácticas dependen no de las probabilidades promedio del beneficio, noción abstracta e irreal que no existe salvo por el cálculo, sino de las probabilidades específicas que un agente singular o una clase de agentes poseen en función de su capital entendido, desde el punto de vista considerado aquí, como instrumento de apropiación de las probabilidades teóricamente ofrecidas a todos.

La teoría económica que no conoce otra cosa que las “respuestas” racionales de un agente indeterminado e intercambiable a “ocasiones potenciales” (*responses to potential opportunities*) o, más precisamente, a probabilidades promedio (como las “tasas de beneficio promedio” aseguradas por los diferentes mercados) convierte la ley inmanente de la economía en norma universal de la práctica económica conveniente: de ese modo disimula que el habitus “racional” que es la condición de una práctica económica en conformidad es el producto de una condición económica particular, la definida por la posesión del capital económico y cultural necesario para asir, efectivamente, las “ocasiones potenciales” formalmente ofrecidas a todos, y también que las mismas disposiciones, adaptando a los más desposeídos económica y culturalmente a la condición específica de las que son el producto y contribuyendo al mismo tiempo a tornar improbable o imposible su adaptación a las exigencias genéricas del cosmos económico (en lo que respecta al cálculo o la previsión, por ejemplo), los llevan a aceptar las sanciones negativas que resultan de dicha inadaptación, es decir su condición desfavorecida. En una palabra, el arte de estimar y de aprovechar las probabilidades, la aptitud para anticipar el porvenir mediante una suerte de inducción práctica o incluso de jugar a lo posible contra lo probable a través de un riesgo calculado son otras tantas disposiciones que no pueden adquirirse sino bajo ciertas condiciones, es decir bajo ciertas condiciones sociales. Como la propensión a invertir o el espíritu de empresa, la información económica es función del poder sobre la economía: eso se debe a que la propensión a adquirirla

depende de las probabilidades de utilización exitosa, y a que las probabilidades de adquirirla dependen de las probabilidades de utilizarla con éxito, y también porque, lejos de ser una simple capacidad técnica adquirida en ciertas condiciones, la competencia económica, como toda competencia (lingüística, política, etc.) es un poder tácitamente reconocido a aquellos que tienen un poder sobre la economía o, la palabra lo dice, una suerte de atributo estatutario.

Sólo en la experiencia imaginaria (la del cuento, por ejemplo), que neutraliza el sentido de las realidades sociales, el mundo social reviste la forma de un universo de posibles igualmente posibles para todo sujeto posible. Los agentes se determinan con relación a *índices concretos* de lo accesible y de lo inaccesible, del “es para nosotros” y del “no es para nosotros”, división tan fundamental y tan fundamentalmente reconocida como la que separa lo sagrado y lo profano. Los *derechos de retracto sobre el futuro* que el derecho define, así como el monopolio de ciertos posibles que él asegura no son sino *la forma explícitamente garantizada* de todo ese conjunto de *oportunidades apropiadas* por las cuales las relaciones de fuerza presentes se proyectan sobre el porvenir, comandan en contrapartida las disposiciones presentes, y en particular las disposiciones con respecto al porvenir. De hecho, la relación práctica que un agente particular mantiene con el porvenir y que comanda su práctica presente se define en la relación entre, por una parte, su habitus y, en particular, ciertas estructuras temporales y disposiciones con respecto al porvenir que se han constituido en la duración de una relación particular con un universo particular de probables, y, por otra parte, un estado determinado de las probabilidades que el mundo social le asigna objetivamente. *La relación con los posibles es una relación con los poderes*, y el sentido del provenir probable se constituye en la relación prolongada con un mundo estructurado según la categoría de lo posible (para nosotros) y de lo imposible (para nosotros), de lo que es apropiado de antemano por otros y para otros y de aquello a lo que uno está asignado de antemano. Principio de una percepción selectiva de los índices apropiados para confirmarlo y para reforzarlo más bien que para transformarlo y matriz generadora de respuestas adaptadas de antemano a todas las condiciones objetivas idénticas u homólogas a las condiciones (pasadas) de su producción, el habitus se determina en función de un porvenir probable que él anticipa y que contribuye a hacer sobrevenir porque lo dice directamente en *el presente del mundo presunto*, el único que puede

conocer.²¹ De ese modo, se encuentra en el fundamento de lo que Marx llama la “demanda efectiva”²² (por oposición a la “demanda sin efecto”, fundada en la necesidad y el deseo), relación realista con los posibles que encuentra su fundamento y al mismo tiempo sus límites en el *poder* y que, en tanto que disposición que incluye la referencia a sus condiciones (sociales) de adquisición y de realización, tiende a ajustarse a las probabilidades objetivas de la satisfacción de la necesidad o del deseo, inclinando a vivir “según su gusto”, es decir “conforme a su condición”, como dice la máxima tomista, y a volverse de ese modo cómplice de los procesos que tienden a realizar lo probable.

21 Ejemplo límite de dicha anticipación, la emoción es una presentificación alucinada del *por venir* que, como lo testimonian las reacciones corporales, totalmente idénticas a las de la situación real, conduce a vivir como ya presente, o incluso como ya pasado, y por lo tanto necesario, inevitable –“estoy muerto”, “estoy jodido”, etc.– un porvenir aún suspendido, en suspenso.

22 K. Marx, “Ébauche d’une critique de l’économie politique”, *Œuvres, Économie*, II, París, Gallimard, 1968 (Pléiade), p. 117 [*Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, 1976].