



**Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación**

**Título del documento: Una aproximación al problema de la relación entre el pensamiento y la práctica en la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu y el proyecto de autonomía de Cornelius Castoriadis**

**Autores (en el caso de tesis y directores):**

**Romina Soledad Felici**

**Federico Ferme, tutor**

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,**

**fecha de defensa para el caso de tesis): 2014**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.  
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: [https://creativecommons.org/choose/?lang=es\\_AR](https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR)



Universidad de Buenos Aires

Facultad de Ciencias Sociales

Tesina de Licenciatura

Carrera de Ciencias de la Comunicación Social

“Una aproximación al problema de la relación entre el pensamiento y la práctica en la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu y el proyecto de autonomía de Cornelius Castoriadis”

Romina Soledad Felici

DNI 32.152.329

rominafelici@gmail.com

Tutor: Federico Ferme

## Índice

<u>Introducción</u> .....	3
- <u>Capítulo 1: Cuerpo y sentido: habitus e imaginación</u> .....	16
1.1 El concepto de habitus.....	16
1.2 El habitus, cuerpo y sentido.....	20
1.3 El sentido práctico.....	23
1.4 El concepto de imaginación.....	25
1.5 Imaginación radical e imaginario radical instituyente.....	29
- <u>Capítulo 2: Sentido y socialización</u> .....	31
2.1 El proceso de socialización para Bourdieu.....	31
2.2 El proceso de socialización para Castoriadis.....	38
2.3 Sentido social, cuerpo y dominación.....	43
- <u>Capítulo 3: Habitus reflexivo y sujeto autónomo: condiciones     generales para pensar una subjetividad transformadora</u> .....	49
3.1 Pierre Bourdieu: reflexividad y sociología reflexiva.....	51
3.2 El habitus y la posibilidad de transformación.....	54
3.3 Cornelius Castoriadis: el proyecto de autonomía.....	60
3.4 La autonomía y la experiencia del movimiento obrero.....	62
3.5 La autonomía como proyecto individual y colectivo.....	64
3.6 Reflexión como condición general y creación socio-histórica	66
3.7 El concepto de sujeto.....	68
<u>Consideraciones finales</u> .....	72
<u>Bibliografía</u> .....	81

## Introducción

“Hay un tiempo de la ciencia que no es el de la práctica. Para el analista, el tiempo queda abolido (...) llega siempre después de la batalla (...)”<sup>1</sup>

El presente trabajo se propone indagar el modo en que la relación entre el pensamiento y la práctica son conceptualizados en la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu y en el proyecto de autonomía basado en la deliberación y la reflexión de Cornelius Castoriadis, en el marco general de una pregunta sobre el problema de la transformación y reproducción de las prácticas y sus sentidos.

Una de las aristas más importantes para indagar es el problema de la política. En tanto los procesos de producción y cambio social se producen a partir de las prácticas de los sujetos y sus sentidos, indagaremos en el papel que les cabe a los sujetos en un proceso de transformación de la sociedad. Consideramos importante elucidar qué tipo de práctica es la que puede conducir a tal propósito y en qué condiciones puede desarrollarse. Si bien entendemos con Castoriadis a la política como un proceso de deliberación consciente, consideramos que también es un acto, una práctica del cuerpo en el mundo. Por este motivo, el problema de la política con miras a la transformación social podría ser planteado como un problema de la relación entre los contenidos del pensamiento y la práctica del cuerpo. Un modo de abordarlo sería plantear esta relación como la de dos órdenes de sentido distintos, en sus condiciones de posibilidad y características.

¿Por qué sostenemos que la relación entre el pensamiento y la práctica es importante para la política? En la medida en que se considere a la práctica política desde su particularidad en tanto acción colectiva transformadora. Y en esta acción para transformar el mundo, hay un cuerpo que es condición de posibilidad de un estar en el mundo, de actuar en él y, en algunas ocasiones, de cambiarlo. En muchos casos suele pensarse que los actos del cuerpo requieren cierta dirección, de una prefiguración pensada que determine la práctica. Por ejemplo, Aristóteles en la *Política* deja entrever que el pensamiento es amo y el cuerpo esclavo, el primero manda y el segundo obedece.

---

<sup>1</sup> Bourdieu, P., *El Sentido Práctico*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2007, p. 131.

Sin embargo, en ocasiones el cuerpo realiza actos que el pensamiento no había planeado; realiza menos, más u otra cosa totalmente distinta. ¿Cómo puede comprenderse? Si no puede pensarse una relación de transparencia entre el pensamiento y la práctica del cuerpo, es necesario plantear un desfase entre los propósitos pensados y los comportamientos realizados. Si entre los contenidos del pensamiento y la práctica del cuerpo existiera una comunicación directa, ¿cómo podrían explicarse los fenómenos de la política social de deliberación que no responden a las prácticas que luego se suceden? Pensamos que el cuerpo es capaz de desplegar un orden de sentido propio, diferente al de tipo reflexivo pero en estrecha relación con este último. Partimos de la consideración de que el cuerpo no es únicamente capaz de cumplir órdenes en forma mecánica, sino que tiene la capacidad de instituir un sentido propio; la propuesta es indagar en su funcionamiento. Castoriadis realiza una crítica a las teorías políticas que consideran la toma de conciencia como la clave para la transformación de los comportamientos del cuerpo en tanto demuestra, a través del concepto de praxis, que esto sólo no alcanza: “La praxis es, ciertamente, una actividad consciente y no puede existir más que en la lucidez; pero es algo del todo distinto a la aplicación de un saber previo (y no puede justificarse por la aplicación de semejante saber -lo cual no quiere decir que no puede justificarse). Se apoya sobre un Saber, pero éste es siempre fragmentario, porque no puede haber una teoría exhaustiva del hombre y de la historia; y es provisional, porque la praxis misma hace surgir constantemente un nuevo saber, pues *hace hablar al mundo en un lenguaje a la vez singular y universal*”<sup>2</sup>.

Sin embargo, la reflexión entendida como la capacidad del sujeto de volver sobre sus propios actos como objetos de pensamiento y puesta en cuestión de los mismos, es una condición de posibilidad de un proyecto planificado de cambio social, como por ejemplo, el propuesto por Castoriadis. Una vez más, ni la pura corporalidad, ni el flujo del pensamiento sin conexión con la práctica; es necesario indagar la relación entre estos dos órdenes.

El problema de la constitución de sentidos comunes es una de las perspectivas desde la que se puede abordar el problema de la relación entre el pensamiento y la práctica. Por

---

<sup>2</sup> Castoriadis, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2010, p. 122.

un lado, puede trabajarse la relación entre el orden del pensamiento y el orden de la práctica. Por el otro, la relación entre los agentes o individuos en función de la producción y circulación de sentidos comunes.

El problema de la transformación y la reproducción social de las prácticas y sus sentidos ha sido largamente investigado en el ámbito de las ciencias sociales. Los debates acerca de sus condiciones de posibilidad y características han sido abordados mayormente desde dos tipos de perspectivas. Por un lado, aquellas que ponen el foco de atención en las condiciones estructurales y sociales, es el caso de los análisis estructuralistas o las investigaciones del materialismo objetivista; por otro, las que deciden centrar el análisis en las condiciones subjetivas, dentro de las cuales prima la vertiente psicológica, como aquellas que utilizan categorías del psicoanálisis para dar cuenta de fenómenos sociales y políticos, es el caso de autores como Louis Althusser y Slavoj Žižek. Ambas posturas constituyen un importante recurso para avanzar en la investigación de los fenómenos sociales. No obstante, la vinculación de estos dos puntos de vista permitiría enriquecer el análisis a partir del cruce y la articulación entre los elementos propios de lo subjetivo y las estructuras objetivas de la sociedad, permitiendo ver las mutuas implicancias entre ambas posturas, así como los nuevos elementos que pueden surgir del cruce propuesto entre una perspectiva subjetiva y una objetiva.

En su libro *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea* (2012), Carlos Belvedere retoma las observaciones críticas que Bourdieu realiza tanto a la perspectiva objetivista como a la perspectiva subjetivista. Entendemos que el propósito de Belvedere es aportar al debate epistemológico acerca de la relación sujeto-objeto en el marco de las ciencias sociales, el cual excede ampliamente el objetivo de esta tesina. El trabajo es traído aquí simplemente para mencionar una breve caracterización de ambas posturas. En relación al objetivismo, sostiene Belvedere que Bourdieu la caracteriza “(...) como una perspectiva emanantista, que transforma la estructura social en una entelequia que se despliega en un proceso de autorrealización y reduce a los agentes históricos al rol de meros soportes de estructuras (...)”<sup>3</sup>. En cuanto a la perspectiva subjetivista, se trataría de darle a la toma de conciencia el poder total para la creación de

---

<sup>3</sup> Belvedere, C., *El discurso del dualismo en la Teoría Social Contemporánea.*, Eudeba, Buenos Aires, 2012, p. 55.

un mundo de sentido desprovisto de toda objetividad. Según Belvedere, Bourdieu propone una superación del debate mencionado mediante un pasaje del dualismo a la dualidad a través del concepto habitus; es decir, Bourdieu propondría retomar lo mejor de cada perspectiva para integrarlo en una visión superadora: “Por un lado, la teoría de las prácticas en tanto práctica se opondría al objetivismo, señalando que los objetos de conocimiento son construidos en lugar de ser registrados pasivamente. (...) Por otro lado, esta teoría de las prácticas, en tanto teoría, se opondría al subjetivismo, afirmando que el principio de esta construcción es el sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes constituidas en las prácticas, sistema que está orientado hacia funciones prácticas”<sup>4</sup>

Desde este punto de vista, un abordaje desde el campo de las ciencias de la comunicación permitiría ocuparse de esta problemática a través de una mirada que habilitaría unir tanto la perspectiva objetiva -ocupada de los cambios estructurales de la sociedad- como la subjetiva. Una articulación entre ambas perspectivas permite pensar que los comportamientos de los agentes o individuos son en parte la incorporación de las estructuras objetivas -entendidas éstas como una creación humana que se instituye y naturaliza- (Bourdieu) o la interiorización de las significaciones imaginarias sociales (Castoriadis), y en parte creación de los actores; ni una ni otra posibilidad se da en forma completa y total.

Pierre Bourdieu ha dedicado gran parte de su trabajo teórico a investigar la relación entre las estructuras sociales y los comportamientos de los agentes. En su libro *El Sentido Práctico* (1980), el sociólogo francés esboza los lineamientos para una teoría de la práctica y del sentido práctico que, a través de nociones como campo y habitus, establece los modos en que las estructuras subjetivas se conjugan con las estructuras objetivas haciendo posible tanto la reproducción como la transformación del mundo social. A partir de una crítica a las perspectivas subjetivistas y objetivistas de la sociedad, Bourdieu utiliza el concepto de habitus -puente entre lo subjetivo y lo objetivo- para establecer el modo en que el sistema de disposiciones de los agentes regula la relación del cuerpo con el mundo, así como la manera en que los sentidos socialmente aceptados son incorporados por el agente como esquemas de pensamiento,

---

<sup>4</sup> Op. cit. pp. 81-82

acción y percepción, a partir de la participación en los campos sociales. Así, esta teoría de la práctica nos permite plantear al menos como posibilidad para ser pensada un orden de sentido propio de la corporalidad; cabe resaltar que el habitus genera prácticas sin necesidad de que intervenga un cálculo de la conciencia. Aun cuando en trabajos como *La Distinción* (1979) y *Los Herederos* (1964), Bourdieu se ha dedicado mayormente del estudio de las condiciones de reproducción social, también ha dedicado su atención a las posibilidades de transformación. En trabajos como *Argelia 60* (1977), *Sociología de Argelia* (1961) y *El Desarraigo* (1964), Bourdieu se ocupa de mostrar como cambios en las estructuras objetivas se traducen en transformaciones en las estructuras subjetivas y subjetivas; por otro lado, en sus trabajos de análisis sobre el campo intelectual, trabaja sobre la manera en que la intervención de la reflexión en las disposiciones permite pensar el cambio de las prácticas sociales; de esta manera el sociólogo advierte del carácter perdurable pero no eterno del habitus.

Cabe mencionar también el aporte realizado por el autor a partir del desarrollo de una sociología reflexiva. Bourdieu habla de reflexividad<sup>5</sup> y la inscribe como requisito indispensable para el correcto desarrollo del funcionamiento del campo intelectual: “Contribuyendo al progreso de la ciencia y por ende al conocimiento sobre el mundo social, la reflexividad hace posible una política más responsable, tanto dentro como fuera de la academia”<sup>6</sup>. Al mismo tiempo, considera el desarrollo de una teoría de la práctica intelectual como parte necesaria de una teoría crítica social. Se trata en definitiva de analizar las categorías de pensamiento con las que se construyen científicamente los objetos sociales y, en este camino, las categorías con las que se construye el mundo. De esta manera, la sociología reflexiva aplica las categorías con las que analiza fenómenos sociales a su propia práctica y al campo científico del que forma parte. De todas formas, es válido señalar que la preocupación de Bourdieu está fuertemente centrada en la sociología reflexiva dentro del campo científico. Aún así, intentaremos aquí retomar y problematizar aquellos elementos de la sociología reflexiva propuesta por Bourdieu que habiliten pensar elementos centrales sobre las condiciones generales para la transformación.

---

<sup>5</sup> Bourdieu, P. y Wacquant, L., *Una Invitación a la Sociología Reflexiva*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005.

<sup>6</sup> Op. cit. p.242.

Otro de los autores cuyos conceptos serán problematizados en el presente trabajo es Cornelius Castoriadis, quien ha dedicado gran parte de su esfuerzo a la investigación de las significaciones sociales; tarea fuertemente visibilizada en su obra *La Institución Imaginaria de la Sociedad* (1975). A partir de la construcción de su teoría filosófico-psicoanalítica, el pensador griego ha trabajado sobre la posibilidad del desarrollo de una práctica política autónoma en la cual el papel de la reflexión y de la actividad deliberada adquiere gran relevancia. La propuesta política de autonomía que realiza Castoriadis tiene como germen la Grecia antigua de los siglos VII a V a.C. y experiencias de autogestión de la revuelta del movimiento obrero húngaro en 1956. Este proyecto político se funda sobre la posibilidad de la reflexión por parte de los sujetos, tanto individuos como colectivos, en tanto capacidad de interrogación de los sentidos sociales. Castoriadis define la autonomía como la capacidad del colectivo de darse sus propias leyes, lo cual implica la deliberación reflexiva<sup>7</sup>. Esto supone que la reflexión permite que los sujetos se pongan a sí mismos como objeto de pensamiento junto con los sentidos con los que han sido constituidos como individuos sociales. Encontramos aquí la posibilidad de indagar en la reflexión en tanto problema de relación entre distintos órdenes de sentido, el cual puede abordarse en la obra de Castoriadis desde el punto de vista de la socialización y desde la perspectiva de la teoría psicogenética. Según lo entiende Castoriadis, el proceso de socialización -fabricación de individuos sociales- implica la interiorización de las significaciones sociales y las instituciones, de manera tal que los individuos se comporten en conformidad con ellas. En este proceso de socialización, el individuo interioriza el sentido social, las significaciones sociales imaginarias, habilitando una representación psíquica de lo social como un todo completo, aunque el individuo es mucho más que su definición social. Según Castoriadis la conformación social de los individuos no es completa; esto hace posible la existencia de un resto no socializado de la psique, abierto a la creación de nuevas formas mediante el juego de lo que Castoriadis denomina imaginación radical, es decir, flujo representativo no sometido a la determinidad<sup>8</sup>. Proponemos aquí pensar la relación entre dos órdenes de sentido, los cristalizados e incorporados en el proceso de socialización, y los nuevos, arbitrarios y no motivados, creados por el flujo de la

---

<sup>7</sup> Castoriadis, C., *El Mundo Fragmentado. Encrucijadas del Laberinto III*, Ediciones Terramar, La Plata, 2008.

<sup>8</sup> Castoriadis, C., *Figuras de lo Pensable. Encrucijadas del Laberinto IV*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.

imaginación radical.

Puede indagarse también la posible relación entre un orden de sentido reflexivo y un orden de sentido corporal. Aún cuando Castoriadis insiste en su preocupación por el problema de la reflexión, su planteo no establece de manera detallada la manera en que aquello que ha sido deliberado se lleva a cabo a través de una serie de acciones. Es decir, la forma en la que la reflexión como capacidad, como posibilidad transformadora, se vuelve práctica corporal deliberada y autónoma. Aun cuando la acción de deliberar en sí ya es un acto, el problema es cómo lo deliberado se transforma en práctica. Si bien este autor ha trabajado en la posibilidad del desarrollo de una imaginación corporal, queda por profundizar el papel del cuerpo en relación a la reflexión, en la medida en que éste puede funcionar como límite o como posibilidad de la misma. Aquí juega un papel importante la imaginación radical del sujeto, que permite la emergencia de nuevas representaciones. A la vez, estas investiduras plantean la posibilidad de ocasionar resultados posibles en la motricidad. Es esto lo que Castoriadis llama causación por representación.

Para Castoriadis<sup>9</sup> la voluntad o la capacidad de actividad deliberada y la reflexividad son rasgos decisivos de la subjetividad humana. A partir de estas dos potencialidades el sujeto -individual y colectivo- se pone como objeto en cuestión. A la vez, la reflexividad es una condición de posibilidad de la autonomía, proceso por el cual se cuestionan las leyes de la sociedad y el origen de las mismas. Entre los supuestos de la reflexividad se encuentran la capacidad de sublimación de la psique y la existencia de un quantum de energía libre -carga afectiva e intencional- que permite investir afectivamente objetos sociales. Estas investiduras, en una sociedad autónoma se caracterizan por la labilidad de las mismas (lo que permite investir distintos objetos con variadas intensidades) y la capacidad de cuestionar los objetos investidos. La sublimación es el aspecto subjetivo del proceso de socialización, es decir, remite a la incorporación de los sentidos sociales producto del imaginario social. Es preciso indagar cómo se realiza el proceso por el cual la psique inviste las significaciones sociales.

---

<sup>9</sup> Castoriadis, C., *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico-social, Seminarios 1986-1987, La Creación Humana I*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.

Puede decirse que hay elementos en la teoría de la práctica de Bourdieu que habilitan a pensar un orden de sentido propio de la corporalidad en tanto sentido práctico. Este autor desarrolla teóricamente la noción de habitus, en la cual está incluido el problema de la relación entre el pensamiento y la práctica como relación entre distintos órdenes de sentido. Por otro lado, la teoría política de Castoriadis se sostiene sobre el desarrollo de la reflexión y la deliberación. Existe por un lado una teoría de la práctica, que permite pensar el papel del cuerpo en la producción social de significaciones pero sin un desarrollo completo de la relación del cuerpo con el pensamiento. Por el otro, un desarrollo teórico sobre el papel de la reflexión en la creación de nuevos sentidos que no especifica el modo en que esta reflexión se hace cuerpo, es decir, se convierte en prácticas que el cuerpo realiza para concretar estos nuevos sentidos. Podemos decir que en la articulación de la teoría de la práctica y el sentido práctico de Bourdieu con la teoría de la subjetividad de Castoriadis se encuentra la posibilidad de avanzar en el problema de la relación entre la reflexión del pensamiento y la práctica del cuerpo. El complemento del trabajo entre los autores habilita nuevas zonas de análisis y reflexión que permanecían invisibilizadas; además, permitiría contribuir secundariamente a la investigación sobre la conformación y circulación de sentidos comunes en los procesos de transformación y reproducción de las prácticas y sus sentidos.

El planteo de Pierre Bourdieu con su noción de sentido práctico habilita un sentido propiamente corporal; Cornelius Castoriadis introduce en su trabajo la noción de imaginación corporal, es decir la posibilidad de que el cuerpo pueda generar un sentido propio. Esto se relaciona con el trabajo de este último sobre el papel de la imaginación radical, y la reflexión en la producción de sentido en el marco del desarrollo de una práctica política autónoma que abre un camino posible para problematizar la relación entre el cuerpo y el pensamiento; Bourdieu y su concepto habitus ofrecen una alternativa igualmente válida. Por lo expuesto precedentemente se abordará en esta tesina el problema de la relación entre el pensamiento y la práctica a través de la articulación entre la noción de habitus de Bourdieu y el concepto de imaginación radical de Castoriadis, en la medida en que estas dos concepciones contienen en su propio desarrollo el problema que nos convoca. Hablamos del problema de la relación entre órdenes de sentido diversos en el marco de la reproducción y transformación de las prácticas y sus sentidos.

De acuerdo a lo que plantea Bourdieu<sup>10</sup>, el habitus es un sistema organizado de disposiciones que genera prácticas, acciones y también esquemas de pensamientos. El cuerpo mantiene una relación inmediata con el mundo, sin intervención de la reflexión, a través de un sentido práctico. Aquí hay un aporte para pensar un orden de sentido propio del cuerpo, y su relación con la producción y circulación de sentidos sociales de distintos órdenes.

Uno de los conceptos más importantes trabajados por Cornelius Castoriadis es el de imaginación radical, la cual permite la creación de nuevas formas, nuevos sentidos, nuevas prácticas. Para Castoriadis la figuración es producto del flujo incesante de la imaginación radical. Por el momento sólo se señalará que la figuración en tanto puesta en forma es un trabajo de la imaginación que representa algo para la psique, cuyas características generales son la autofinalidad y la creación de un mundo propio, vale decir, un mundo de representación -puesta en forma-, afecto -modalización de la representación- e intención -no es neutro-<sup>11</sup>. Además, implica la puesta en forma de significaciones nuevas que no tendrían existencia -en el sentido de valoración social- si no fueran creados “ex nihilo” por la imaginación radical.

También requiere indagarse con mayor profundidad el problema de la reflexión lúcida y deliberada, en tanto capacidad del sujeto para volver sobre sí mismo y también sobre la sociedad. Esto incluye la posibilidad de cuestionar las significaciones imaginarias sociales de una época y crear nuevos sentidos sociales que puedan generar transformaciones en el orden de lo social instituido.

Para que esto pueda darse en el marco de un “proyecto de autonomía”, según Castoriadis, es necesario que el colectivo organizado delibere lucidamente y decida sus propias leyes. Castoriadis se refiere así a la participación efectiva de los individuos en la decisión acerca de las significaciones sociales que rigen el funcionamiento de las instituciones que conforman la sociedad. Si bien Castoriadis sostiene que la deliberación es un acto, el problema es cómo se lleva a cabo efectivamente lo decidido; podemos ver aquí el problema de la relación entre el pensamiento –las decisiones

---

<sup>10</sup> Bourdieu, P., *El Sentido Práctico*, Op. cit.

<sup>11</sup> Castoriadis, C., *El Psicoanálisis, Proyecto y Elucidación*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, pp. 115-153.

tomadas en el acto de deliberación- y la práctica del cuerpo que tiene que concretarlas. Es decir, los sujetos, individuales y el colectivo anónimo organizado, puede volver sobre sus actos, reflexionar sobre las leyes decididas cada vez y cuestionarlas para cambiarlas. Pero esas decisiones tienen que salir al mundo, y para salir en su encuentro, es necesario contar con la ayuda del cuerpo. Y el cuerpo, de acuerdo a lo que se intenta pensar aquí, no es un mero soporte mecánico o técnico, sino un protagonista más de la práctica política. Aparece aquí la necesidad de retomar el problema de la relación de no transparencia entre los contenidos del pensamiento y la práctica del cuerpo. ¿Cuál es el papel del cuerpo en relación a la reflexión? Si los sujetos pueden deliberar sobre sus significaciones sociales instituidas para cambiar las leyes de su sociedad, ¿qué ocurre con la inercia del cuerpo frente a la toma de decisiones? Consideramos importante para el problema de la política indagar por qué los sujetos pueden deliberar lucidamente cuestiones que el cuerpo luego no realiza. ¿El cuerpo es un límite para la deliberación reflexiva?

Indaguemos las características generales del “proyecto de autonomía”. En su artículo *Poder, política y autonomía* (1989), Castoriadis define a la autonomía como la posibilidad de darse uno las propias leyes. La autonomía, en la medida en que involucra un proceso de reflexión constante sobre las significaciones imaginarias sociales de una sociedad dada, su origen y su validez, se trata de un proyecto y no de un estado a alcanzar. Al mismo tiempo, la autonomía es un proyecto tanto social como individual. En *La Institución imaginaria de la sociedad*, Castoriadis profundiza en estas dos perspectivas del mismo problema. Señalemos por el momento que la autonomía individual consiste en una relación otra, lúcida y reflexiva, entre las instancias psíquicas conscientes e inconscientes; la autonomía colectiva radica en la creación de instituciones que permitan su puesta en cuestión y garantice a los individuos el acceso al poder efectivo en la toma de decisión de las leyes: “la autonomía no es concebible, ya filosóficamente, más que como un problema y una relación social”<sup>12</sup>. Puede señalarse aquí una posible relación entre el cuerpo y la instancia inconsciente, en la medida en que el cuerpo cambia su relación con el sentido instituido; volveremos sobre esto en el desarrollo del presente trabajo.

---

<sup>12</sup> Castoriadis, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad.*, Op. cit. p. 171.

Una vez más señalamos que la relación entre la práctica del cuerpo y los contenidos conscientes e inconscientes, puede considerarse como una relación entre órdenes de sentido distintos. Tanto la autonomía individual como la colectiva implican una relación de la subjetividad con el sentido instituido e incorporado por el cuerpo. La autonomía consiste en establecer una relación otra con los sentidos instituidos y asentados en el cuerpo; incluye la posibilidad de crear sentidos nuevos. Esta es una manera de dar cuenta de la relación entre el pensamiento y la práctica como una relación entre órdenes de sentido diferentes y, por lo tanto, un problema propicio para el abordaje desde el campo de las ciencias de la comunicación.

Tanto los trabajos de Castoriadis como los de Bourdieu han pensado de alguna manera la relación entre estos dos órdenes de sentido, el del pensamiento y el del cuerpo. Es cierto que Castoriadis ha dirigido sus esfuerzos en mayor medida al trabajo de la imaginación radical y la reflexión para la toma de decisiones en forma deliberada; sin embargo, su propuesta no permite ver con certeza de qué modo esta deliberación consciente se transforma en prácticas concretas. Es decir, cómo el sentido creado en el proceso de la reflexión se traduce en un comportamiento transformador. Bourdieu advierte con su teoría de la práctica que puede haber un sentido propio del orden del cuerpo que opera sin la necesidad de la intervención de la conciencia ni del cálculo; no basta solo con la deliberación, hay una relación entre el pensamiento y la práctica que necesita ser trabajada. Al mismo tiempo, la temporalidad de la práctica es en tiempo siempre presente, no puede ir más allá, no puede desplegar ante sí ni anticipar el porvenir. Bourdieu<sup>13</sup> retoma la idea de estructura de horizonte de Husserl para mostrar la diferencia entre el proyecto, decisión consciente que se propone fines posibles; y la protensión, propósito prerreflexivo mediante el cual el cuerpo puede anticipar un porvenir práctico (sin poder determinarlo con anterioridad). De alguna manera, sólo puede atenerse a lo que está inscripto en el cuerpo. Pero lo que el cuerpo contiene y pone en acción en la práctica, ¿de dónde proviene? Hay contenido que se originan en el pensamiento; pensemos, por ejemplo, en la necesidad de proyectar una estrategia político-electoral para la transformación de la sociedad, diagramar las nuevas leyes que regularan las relaciones y los medios para lograr ese objetivo. Esto no puede hacerlo el cuerpo, ya que no delibera. Pero esta deliberación requiere de un cuerpo para que

---

<sup>13</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones Pascalianas*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999.

efectivice en el mundo las decisiones tomadas reflexivamente. Y este cuerpo en este mundo podría incorporar los contenidos elaborados conceptualmente y además, realizar prácticas que no respondan a la lógica del pensamiento. Hecha de necesidad y diferencia, la relación entre el pensamiento y la práctica implica a la vez una distinción de órdenes de sentido y una convivencia en el mundo entre ambos.

La articulación entre ambos autores resultaría productiva ya que permitiría trabajar en conjunto la preocupación de Bourdieu sobre el cuerpo y el problema de la reflexión trabajado por Castoriadis. Bourdieu focaliza en el papel del cuerpo y el sentido práctico a partir del desarrollo de la teoría de los campos, la noción de habitus y la apuesta por el desarrollo de una sociología reflexiva. En *Una invitación para la sociología reflexiva* (2005), se indica que para Bourdieu la reflexividad “(...) implica, más bien, la exploración sistemática de las 'categorías impensadas del pensamiento que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento' (Bourdieu, 1982<sup>a</sup>:10), y guía asimismo la realización de la indagación social”<sup>14</sup>. Por su parte, Castoriadis otorga mayor preeminencia al papel de la reflexión lúcida y deliberada; podemos ver esto en los trabajos en los que se dedica a los procesos de deliberación consciente y al proyecto político de autonomía.

Proponemos pensar de qué manera la imaginación radical crea nuevas formas sociales que atraviesan la relación del cuerpo con el mundo. Puede decirse que la reflexión, en los términos que nos propone pensarla Castoriadis, permite a través del flujo no regulado de la representación, revisar deliberadamente la relación del sujeto con el mundo. Vale decir, mediante la voluntad o actividad deliberada y la reflexividad el sujeto -autónomo- puede cuestionar las significaciones imaginarias sociales a su vez que crea -imagina- significaciones sociales nuevas. Por su parte Bourdieu señala reiteradamente la correspondencia entre las estructuras mentales y las estructuras sociales. La exposición duradera de las primeras a las segundas, da como resultado esta complicidad ontológica entre esquemas de pensamiento y acción y las condiciones objetivas sociales en las que estos esquemas se generan y se verifican en el funcionamiento del habitus. Interesa pensar de qué manera el cruce de los desarrollos teóricos de estos dos autores permitiría plantear cómo nuevas formas sociales creadas

---

<sup>14</sup> Bourdieu, P. y Wacquant, L., *Una Invitación a la Sociología Reflexiva*, Op. cit. p. 69.

por el trabajo de la imaginación radical generan nuevas disposiciones en el habitus volviendo prácticas las decisiones deliberadas del colectivo autónomo.

Este trabajo explorará entonces el conjunto de problemáticas mencionadas, las cuales podrán abordarse posteriormente y desde otras perspectivas -distintas y/complementarias- a las aquí propuestas. Esto significa que no se intentará aquí la resolución de conflictos y problemas de larga data para la investigación en ciencias sociales, sino que se busca establecer algunos nudos temáticos que puedan funcionar como punto de partida para posteriores recorridos de investigación.

## **1. Cuerpo y sentido: habitus e imaginación**

En este primer apartado describiremos el modo en que tanto para Pierre Bourdieu como para Cornelius Castoriadis se produce la relación entre el cuerpo por un lado y la imaginación por el otro, en la constitución del sentido social. Indagaremos cuál es la génesis del sentido para cada autor, así como si es posible pensar la existencia de más de un orden o estrato de sentido.

Se trabajará en el concepto de habitus de Pierre Bourdieu, para ver si es posible pensar un orden de sentido propio del cuerpo y qué relación establecería con un sentido de tipo intelectual. Se visitarán algunos antecedentes teóricos del concepto mencionado y, en la medida en que la propuesta metodológica de Bourdieu aboga por conceptos relacionales y sistémicos, será inevitable profundizar en el habitus junto con otras nociones pertenecientes a la teoría del autor como disposiciones, prácticas y campo.

Con el mismo propósito revisaremos algunas de las referencias teóricas más importantes que llevaron a la construcción del concepto de imaginación de Cornelius Castoriadis. Se indagará en la vinculación entre imaginación, pensamiento y sensibilidad para trabajar la relación entre cuerpo y mundo en el proceso de institución del sentido social.

### **1.1- Habitus: formación del concepto**

En el recorrido realizado por Pierre Bourdieu para la formación de su teoría de la práctica y su concepto habitus, podemos reconocer la influencia de diversos pensadores. Bourdieu conforma su concepto de habitus a partir de dos fuentes: por un lado, las investigaciones sociológicas llevadas a cabo en la Argelia de plena guerra independentista y el análisis de campos sociales específicos como el educativo; por otro lado, la re-lectura de los aportes teóricos de algunos autores que provenían de diversas disciplinas. Podrá verse de qué manera y bajo qué influencias Bourdieu llegó a su uso del concepto de habitus.

En sus trabajos *Sociología de Argelia, Trabajo y Trabajadores en Argelia* (1963) y *El Desarraigo*, Bourdieu vuelca los análisis de su primera experiencia sociológica. Cabe recordar que Argelia atravesaba en esos momentos un conflicto bélico con su

colonizador Francia; no es la intención aquí señalar cada una de las consecuencias de una guerra. A los efectos que interesan en este trabajo, deben destacarse las profundas transformaciones socio-económicas que guiaban el pasaje de una sociedad tradicional a un sistema capitalista. Interesa indagar en las transformaciones en la subjetividad producidas por estos cambios objetivos, en la medida en que una de las cuestiones que guían este trabajo es pensar en condiciones generales de una subjetividad plausible a la transformación. Cabe destacar también que la investigación realizada por Bourdieu en Argelia contribuyó al desarrollo de la categoría de habitus.

Con respecto a las fuentes teóricas, repasaremos brevemente los aportes de diversos autores: Max Weber, Marcel Mauss, Aristóteles, Tomás de Aquino, Edmund Husserl y Maurice Merleau Ponty en relación al problema del orden corporal del sentido, a partir del uso que cada uno ellos hace del concepto habitus.

Son los escritos de Aristóteles -la *Metafísica*, el *Tratado del Alma*, la *Ética*, la *Política*- los una de las principales referencias para el concepto de habitus de Bourdieu. A la traducción de sus textos en latín no solo se le debe el desarrollo de habitus en el sentido técnico del término, sino también el análisis y el empleo de la palabra *hexis* como una forma de estar; considerada también como un tipo particular de disposición duradera. Pensar el habitus para Aristóteles es pensar en términos de disposiciones, es una manera particular de ser con relación a algo, es pensar una actividad abierta hacia cierta dirección. Como señala Ana Teresa Martínez, aquí se observa la relación en el concepto de habitus entre las disposiciones y la vida social: “Pensar en términos de habitus será así pensar la acción social en términos de disposiciones, y éstas, como nos enseñó Aristóteles, no son potencia pasiva, sino un primer grado de determinación que orienta a la acción, pero no son tampoco acción, por lo tanto suponen ‘inclinación’ pero no movimiento.”<sup>15</sup>

El primer análisis sistemático del concepto aristotélico de habitus se da en el siglo XIII, desarrollado en la escolástica medieval de Tomás de Aquino: “(...) es el habitus que le permitió a Bourdieu pensar un nexo entre la estructura social y las experiencias y

---

<sup>15</sup> Martínez, A.T., *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Ediciones Manantial SRL, Buenos Aires, 2007, p. 81.

conductas particulares de los agentes unificados en buena medida por la percepción del tiempo.”<sup>16</sup> Sin la intención de realizar un desarrollo extenso, diremos solamente que el acento en Tomás de Aquino está puesto en el habitus en tanto es una cualidad del ser humano y un sustancia, es decir, una posibilidad a desarrollar. Bourdieu también retendrá del concepto de Aristóteles la idea de la disposición en tanto potencia con relación a algo.

Max Weber es uno de los autores con los que Bourdieu emprende sus primeras tareas sociológicas. Como ya fue mencionado, el trabajo de investigación realizado en Argelia en los años sesenta confrontó a Bourdieu con una sociedad que estaba en pleno pasaje de un sistema de relaciones pre-capitalistas a una sociedad capitalista. El sociólogo observa en Argelia que, además de ciertos comportamientos que perduraban, los cambios en las condiciones objetivas de la estructura económica produjeron modificaciones en el sistema de actitudes de los habitantes, especialmente en relación al tiempo, a la manera de organizar el por-venir. Así, la conciencia temporal no sería una condición trascendental sino que se daría siempre en el contexto de una estructura socio-histórica que habría que especificar cada vez. La dimensión temporal con la que los agentes viven el mundo está determinada socialmente, es un efecto de sentido de la relación entre el agente y el campo.

En el camino para entender los comportamientos económicos de los argelinos, Bourdieu se encuentra con el concepto weberiano de *ethos*, el cual le permite acercarse a la conciencia económica en tanto parte de un sistema de actitudes. En trabajos como *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Weber toma prestado este término del griego clásico y lo usa para designar la manera de ser y percibir que está en el origen del modo de actuar en el mundo social. El interés de Weber radica en la descripción de la ética protestante; se trata de sistema de reglas socialmente construidas y consideradas razonables para un grupo social; podría decirse que es una ética práctica. El autor alemán hace un uso sociológico del concepto *ethos*, funcionando éste como un principio unificador de las prácticas que permite considerarlas como sistema, incluso aquellas que no están guiadas por un proyecto de tipo consciente. Así, hasta las prácticas en apariencia más irracionales están dotadas de una coherencia con relación a su origen y a

---

<sup>16</sup> Op. cit. p. 102.

la situación en la que se produce: “(...) a todo lo largo de su obra, Weber no se detiene a definir ni a elaborar sistemáticamente el concepto de *habitus* que toma de los usos técnicos posibles incluidos en el término alemán, tanto las disposiciones racionalizadas de una adecuación exterior al orden del mundo, como la construcción de un núcleo interior de disposiciones que estructuran el conjunto de la conducta desde una ética de la interioridad (...)”<sup>17</sup>

Otro de los autores a los que Bourdieu recurre en su búsqueda de una teoría de la práctica como práctica para comprender el sentido corporal es Marcel Mauss. En un trabajo publicado en 1934 bajo el nombre *Las Técnicas del Cuerpo*, el etnólogo francés señala el carácter social de los movimientos del cuerpo: “Entonces, el estado, el conjunto de disposiciones más o menos actuales o habituales, la *hexis*, se inscribe en el cuerpo mediante un movimiento entre varios principios de producción, en los cuales la vida social tiene un rol central.”<sup>18</sup> En trabajos como *El Desarraigo y Celibato y Condición campesina* (1962), Bourdieu utiliza el concepto de *habitus* como moldeamiento del cuerpo en relación al espacio social, específicamente al espacio natal. Lo que puede verse aquí son las transformaciones sociales que son el resultado de cambios en el hábitat -la revolución de las condiciones económicas en Argelia- producidas en el cuerpo. Podemos señalarse así el carácter social de las disposiciones del cuerpo. Las disposiciones son saberes, modalidades, preferencias acumuladas por la experiencia y convertidas en principios de operación; no son actividad ni potencia pasiva, sino más bien una inclinación que orienta a la acción.

Es quizás la fenomenología una de las disciplinas con las que Bourdieu mantuvo una larga relación, incluso desde los inicios de su formación académica. En función de lo que nos interesa resaltar, mencionaremos el uso del concepto *habitus* que realiza Husserl y el de *habitude*, perteneciente a Merleau Ponty.

Edmund Husserl, en trabajos como *Meditaciones Cartesianas* (1929) y *Experiencia y Juicio* (1939), emprende la tarea de exploración fenomenológica del yo, mediante la elucidación del ego trascendental. El primer asunto que surge es el del flujo de la

---

<sup>17</sup> Op. cit. p. 52.

<sup>18</sup> Op. cit. p. 72.

conciencia. Husserl lo describe como un “ahora” que contiene en sí mismo el instante inmediatamente anterior (retención), el cual permanece ahí listo para ser reactualizado, y una protensión que es una anticipación del futuro inmediato. El ego se encuentra siempre rodeado de un mundo de objetos que, al actualizarse, lo incitan a la acción. El habitus es un mediador entre el ego y el mundo, funcionando como un depósito de la actividad pasada y como una potencialidad lista para actualizarse. En este sentido puede decirse que la experiencia del cuerpo en el mundo nunca es originaria: la experiencia inmediata del mundo está ya siempre organizada por formas de clasificación y sentido incorporado.

Maurice Merleau Ponty, otro de los exponentes de la fenomenología, retoma el concepto de habitus como punto de intersección entre el agente y la estructura, por fuera de los límites de la conciencia. En libros como *La Estructura del Comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la Percepción* (1945), el autor analiza la relación entre el cuerpo y el mundo a partir de la noción de *habitude*. Para Merleau Ponty, la conciencia del cuerpo se caracteriza por una espacialidad en situación; el cuerpo propio es la condición de posibilidad de la percepción del espacio: el esquema corporal es una manera de expresar que el cuerpo está en el mundo. En este espacio, la intencionalidad y la significación se organizan según la relación de los hábitos del cuerpo y el mundo como polo solicitante de la acción. El hábito no es ni un automatismo ni un conocimiento, es una significación adquirida mediante un aprendizaje corporal que se actualiza en el encuentro con el mundo.

Bourdieu retomará varios de los elementos mencionados hasta aquí para darle al concepto de habitus la forma necesaria que lo convertirá en el elemento clave de su teoría de la práctica: producto de la historia social, presente en el cuerpo, inscripto en tanto disposiciones listas para responder a las llamadas del mundo social para el que fue hecho a medida.

## **1.2 El habitus, cuerpo y sentido**

El concepto de habitus es una de las claves para acceder al trabajo de Pierre Bourdieu. Construido en base a las influencias teóricas antes mencionadas, y a sus experiencias sociológicas en trabajos de campo en Argelia y Francia, el concepto de habitus nos

permite indagar aquello que Bourdieu aporta para pensar el problema del sentido y el cuerpo.

Se comenzará con la definición que el propio Bourdieu ofrece del concepto en *El Sentido Práctico*, probablemente su obra más programática y de síntesis, publicada a partir de una extensa revisión de las primeras menciones del habitus en trabajos como *Esbozo de una Teoría de la Práctica* (1972). Luego se desarrollarán las implicancias de la categoría en el marco de la teoría de la práctica. Dice Bourdieu: “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistema 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.”<sup>19</sup>

La extensa definición invita a ser examinada detenidamente. El habitus es un producto de la historia, se conforma a partir de la exposición duradera de los agentes a determinados condicionamientos sociales. Es lo adquirido en la interacción entre el cuerpo y el mundo arbitrario de sentido, pero que permanece encarnado en el cuerpo en forma de disposiciones. El proceso de socialización mediante el cual los agentes sociales incorporan las estructuras sociales será desarrollado en el capítulo siguiente, lo que interesa resaltar aquí es que ese proceso de adquisición del sentido social está mediado por el cuerpo. Entonces, puede decirse, para Bourdieu el sentido es un producto social que se construye y se asimila bajo los términos de la relación entre el mundo social y los agentes, mediada por el cuerpo.

Para Bourdieu el habitus es un sistema de disposiciones, una serie de prácticas coherentes adquiridas regularmente. La disposición es una condición general del cuerpo, es una *hexis* corporal, una manera de ser, de estar en el mundo siempre latente y lista

---

<sup>19</sup> Bourdieu, P., *El Sentido Práctico*, Op. cit. p. 86.

para actuar en la medida en que reconozca las exigencias del mundo social que las ha producido. La incorporación de las estructuras del mundo se realiza de manera sistemática, duradera y corporal, por eso pasa desapercibida por los agentes que viven el acuerdo entre los esquemas objetivos y sus esquemas de percepción de manera obvia, de modo tal que el mundo parece sensato y todo cae por su propio peso.

Por un lado, se encuentran las estructuras objetivas del mundo social, sistemas de clasificación y valoración social, arbitrarias por definición pero vividas como naturales y dotadas de sentido por los agentes sociales. El motivo es que ese reconocimiento del mundo como sensato -reconocimiento práctico que cada agente hace sin saberlo explícitamente- se hace a través de los mismos principios de acción, percepción y pensamiento que el agente ha adquirido prácticamente de su experiencia en el mundo. Estos esquemas, *habitus*, se incorporan en forma de disposiciones sin pasar por la conciencia: “El principio de la comprensión práctica no es una conciencia concedora (...) sino el sentido práctico del *habitus* habitado por el mundo que habita, *pre-ocupado* por el mundo donde interviene activamente, en una relación inmediata de implicación tensión y atención, que elabora el mundo y le confiere sentido.”<sup>20</sup>

Es éste el sentido práctico: el *habitus* tiene una reacción anticipada frente a las exigencias del mundo, en la medida en que el *habitus* es ese mundo en forma incorporada, producto del aprendizaje corporal. Pero, como señala Bourdieu, “que los esquemas puedan pasar de la práctica a la práctica sin pasar por el discurso y por la conciencia, no significa que la adquisición del *habitus* se reduzca a un aprendizaje mecánico por ensayo y error”.<sup>21</sup> Las regularidades del mundo a las que están expuestos los agentes sociales generan *habitus*, principios generadores de prácticas coherentes y sensatas, ajustadas a una lógica práctica que es la que garantiza la continuidad de las estructuras objetivas en las que han sido generados esos mismos *habitus*.

La correspondencia entre las condiciones de adquisición del *habitus* y las condiciones en las que se pone en funcionamiento, contribuyen a la perdurabilidad del *habitus*; es lo que se conoce como histéresis, cierta tendencia del *habitus* a reforzarse: “El mundo es

---

<sup>20</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones Pascalianas*, Op. cit. p. 188.

<sup>21</sup> Bourdieu, P., *El Sentido Práctico*, Op. cit. p. 119.

comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo, que, gracias a sus sentidos y su cerebro, tiene la capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo, y de ser impresionado y modificado de modo duradero por él, ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades.”<sup>22</sup> Sin embargo, Bourdieu ha señalado que las disposiciones del habitus pueden ser transformadas como resultado de un cambio en las condiciones objetivas, dejando al habitus sin posibilidad de recurrir a las respuestas habituales y obligándolo a reformular; o mediante un control de las disposiciones del cuerpo, a través de una práctica reflexiva que permita al agente volver sobre sí. Profundizaremos sobre estas posibilidades en los próximos capítulos.

### 1.3 El sentido práctico

El dominio práctico del mundo social que plantea Bourdieu no trata sólo de la incorporación de esquemas de sentidos sociales, también permite la generación de pensamientos y acciones libres, siempre dentro de los límites planteados por los condicionamientos sociales generales en los que ese habitus ha sido formado: “(...) 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”,<sup>23</sup>. Es el punto de encuentro entre el mundo social como sentido hecho cosa y las disposiciones como sentido hecho cuerpo.

La aplicación de estos esquemas de percepción y acción -transferibles y homologables- es lo que le otorga coherencia a diferentes realidades sociales. Hace que las prácticas sean razonables sin necesidad de ser racionales: la lógica que los domina es una lógica práctica, la cual difiere de la lógica común o racional: “(...) el sentido práctico, necesidad social vuelta naturaleza, convertida en esquemas motrices y automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y por aquello que permanece en ellas oscuro a los ojos de quienes las producen y en lo que se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean *sensatos*, vale decir habitadas por un sentido común. Precisamente porque los agentes no saben nunca completamente lo que hacen,

---

<sup>22</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones Pascalianas*, Op. cit. p. 180.

<sup>23</sup> Bourdieu, P., *El Sentido Práctico*, Op. cit. p. 89.

lo que hacen tiene más sentido del que ellos sabe.”<sup>24</sup>

En este punto es donde podemos decir que el habitus habilita considerar un orden de sentido propio del cuerpo y cuyo funcionamiento es distinto al orden de sentido de la conciencia: es producto de la experiencia social y tanto su adquisición como su aplicación depende de la capacidad del cuerpo para adquirir, de manera sistemática y duradera, disposiciones. Los principios que rigen las prácticas no son racionales ni responden a fines conscientes, como sostiene Bourdieu: “(...) las respuestas del habitus (...) se definen, por fuera de todo calculo, 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 se propone como una urgencia y una pretensión de existir que excluye la deliberación.”<sup>25</sup> Este sentido operatorio y corporal es el que actualiza las disposiciones que se encuentran latentes en el cuerpo y listas para entrar en acto. Debido a la relación de homología entre las estructuras objetivas y las estructuras incorporadas, esta actualización pasa desapercibida manteniéndose oculta bajo el funcionamiento de creencia práctica y lo que Bourdieu denomina “sentido del juego”: “sentido práctico como ajuste anticipado a las exigencias de un campo (...) cruce cuasi milagroso entre el habitus y un campo, entre la historia incorporada y la historia objetivada, que hace posible la *anticipación* cuasi perfecta del porvenir inscrito en todas las configuraciones concretas de un espacio de juego.”<sup>26</sup>

La organización social está dada para Bourdieu en forma de campos, ámbitos de progresiva autonomización de las regularidades sociales: “En términos analíticos, un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (*situs*) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (...)”<sup>27</sup>. La creencia práctica, un estado del cuerpo, es ese acuerdo tácito entre las estructuras de un

---

<sup>24</sup> Op. cit. p. 111.

<sup>25</sup> Op. cit. p. 87.

<sup>26</sup> Op. cit. p. 107.

<sup>27</sup> Bourdieu, P., *Una Invitación a una Sociología*, Op. cit. pp. 134-135.

campo y las disposiciones del habitus al que pertenece. Es esa experiencia del mundo sensato, reforzado continuamente por acciones y pensamientos que provienen de los mismos esquemas.

#### **1.4 El concepto de imaginación**

Uno de los principales legados del pensamiento de Cornelius Castoriadis es su desarrollo del concepto de imaginación, cuyo origen en la historia del pensamiento se remonta hasta Aristóteles. Antes de indagar en la especificidad del aporte de Castoriadis, se realizará un breve repaso de los distintos autores que se ocuparon -con distinta intensidad- del trabajo particular de la imaginación en relación al sentido social, para rastrear ahí elementos en común y diferencias con el trabajo de Castoriadis que permitirán ver la importancia del aporte de este autor.

En el libro III del tratado *Del Alma*, Aristóteles introduce dos ideas del concepto de *phantasia*. Una es la que ocupa la mayor parte de la discusión, que Castoriadis identifica con lo que él denomina imaginación segunda, imitativa o reproductora y otra, condición de cualquier pensamiento, que corresponde a lo que él denomina imaginación radical pero que, deliberadamente, no es desarrollada por Aristóteles. El autor señala como motivo del ocultamiento de esta imaginación radical, el lugar subordinado que tiene la imaginación respecto a la razón en la época de Aristóteles: responde a la búsqueda de la verdad sobre el ser y el mundo, la filosofía apuesta por la lógica, por el logos y no por la profundización de una facultad que se encontraría subordinada a la sensibilidad.

El camino del concepto de imaginación sigue en Grecia a través de los estoicos y Damasio; algunos siglos más tarde en Gran Bretaña también aparece el concepto en los trabajos de autores como Hobbes y Coleridge. Es Kant quién realizará lo que podría llamarse un redescubrimiento de la imaginación aunque rápidamente subordinada a la sensibilidad -este es el destino de lo que Castoriadis llama imaginación segunda-. Esta misma relación entre sensibilidad e imaginación reaparecerá en los escritos de Husserl, Heidegger y Merleau Ponty. En la primera edición de *Crítica de la Razón Pura* (1781), hay en Kant una imaginación reproductora que pertenece al orden de la sensibilidad. En la segunda edición del mismo libro (datada en 1787), Kant menciona la existencia de la

“imaginación trascendental”, una imaginación productora de representaciones pero una vez más subordinada, en este caso, como una función del entendimiento.

Finalmente la psicología de Freud, señalado por Castoriadis como el autor que trató sin saberlo -o sin explicitarlo- con la imaginación a lo largo de toda su obra. Castoriadis rescata algunos aspectos de la teoría freudiana en donde se filtra el trabajo de la imaginación radical. Lo señala particularmente a partir del trabajo del sueño, que implica la puesta en imágenes, es decir, el trabajo creador de la imaginación, el cual se lleva a cabo mediante desplazamientos y condensaciones de diversas intensidades psíquicas. Allí rescata Castoriadis la capacidad originaria de la psique de presentar imágenes, sin necesidad de que la experiencia de la “realidad” las haya originado. Se trata del movimiento de la figuración, de la posibilidad de crear una representación psíquica simplemente a partir de una pulsión.

Castoriadis encuentra en estos autores un germen de la imaginación radical, a pesar de que luego se privilegió lo que Castoriadis considera un uso secundario de la imaginación, en el cual se la relega al lugar de proceso reproductivo de formas y representaciones que se verían primero afectadas por algún orden de lo sensible.

El resumen es breve aquí porque lo que interesa destacar es que el concepto de imaginación radical elaborado por Castoriadis difiere de los aportes mencionados en tanto resalta y otorga preeminencia al aspecto creativo de la imaginación: “(...) la imaginación radical (como fuente del *quale* perceptivo y de formas lógicas) es lo que le permite a cualquier ser para sí (incluidos los humanos) crear para sí un mundo propio (*Eigenwelt*) 'en' el que también él se incluya. Esa X indescriptible 'desde afuera' se transforma en algo definido y específico para un ser en particular, a través del funcionamiento de su imaginación sensorial y lógica, que 'filtra, forma y organiza' los 'choques' externos.”<sup>28</sup>

La imaginación es la capacidad de hacer aparecer representaciones, dependiendo o no de una incitación externa o interna. En relación al orden de lo sensible, Castoriadis

---

<sup>28</sup> Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto IV*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, p. 281.

sostiene que las percepciones tienen un componente sensorial pero que este también es producto del trabajo de la imaginación. El componente sensorial es esa X a partir de la cual la imaginación radical da forma a cualidades sensibles. Uno de los ejemplos que menciona Castoriadis es el de la formación de los colores: en la naturaleza física hay ondas electromagnéticas, los sentidos -con la intervención de la imaginación- hacen aparecer colores.

Pero no se trata sólo de la formación de representaciones a partir de choques “externos”, hay un interior formado por un flujo interminable e indisociable de representaciones, afectos e intenciones. Este flujo es el responsable de la creación de un mundo para sí del individuo: “Si es su primer aspecto (el aspecto perceptivo, involucrado con lo “externo”), la imaginación radical le crea al ser humano singular un mundo propio “genérico”, un mundo lo suficientemente compartido con los demás miembros de la especie humana, en su segundo aspecto, el aspecto propiamente psíquico, crea un mundo propio singular”<sup>29</sup>. Este flujo es, a la vez, condición de posibilidad de la existencia de un mundo y principio de distanciamiento y de acción sobre él.

### **1.5 Imaginación radical e imaginario radical instituyente**

Como mencionamos anteriormente, la importancia que otorga Castoriadis al concepto de imaginación es mucho mayor que la que ha recibido esta noción en la historia de la filosofía. El gran aporte de este autor consiste en rescatar la importancia de la imaginación en tanto poder de creación del ser humano singular y de las colectividades sociales. Señalamos en este punto la importancia de este concepto para pensar el problema del sentido.

La imaginación radical se presenta a través de dos dimensiones: la imaginación radical del ser humano singular y el imaginario radical instituyente de las sociedades. Castoriadis usa el término “radical” para distinguir esta imaginación primera de un segundo tipo de imaginación cuya función es mayoritariamente reproductiva. Radical también porque crea formas ex nihilo, de la nada: “En su raíz, la imaginación es la

---

<sup>29</sup> Op. cit. p. 282.

capacidad de poner una imagen simplemente a partir de un choque e incluso (...) a partir de nada: porque después de todo el choque concierne a nuestras relaciones con 'algo' ya dado, 'externo' o 'interno', mientras que en la imaginación hay un movimiento autónomo.<sup>30</sup>

Tanto el imaginario colectivo como la imaginación singular son un poder de creación de nuevas formas del ser. La obra del imaginario radical instituyente es la creación de las instituciones y de las significaciones que las animan, que les otorgan valor social: las significaciones imaginarias sociales. Una vez creadas, las instituciones y las significaciones imaginarias se solidifican en el imaginario social instituido que asegura la reproducción de la sociedad.

Para Castoriadis, la psique humana se define esencialmente por la imaginación radical, la cual es flujo ininterrumpido de representaciones, deseos y afectos. Es una mezcla indisociable de representaciones desfuncionalizadas, es decir, que la creación de representaciones no responde a la investidura de objetos que satisfagan necesidad biológica alguna. Es una potencia, un poder hacer cuya característica principal es la transformar energía en representaciones, formas que son determinaciones del flujo representativo.

La imaginación radical en cuanto capacidad general de todos los seres humanos singulares es absolutamente desenfrenada, es un poder de hacer aparecer representaciones sin ninguna ligazón con la funcionalidad biológica y sin correspondencia con necesidad alguna. Mediante el proceso de socialización, la institución será la encargada de brindarle sentido a la psique para que ésta invista las significaciones sociales imaginarias. En el próximo apartado se describirá este proceso con el detenimiento que requiere. Lo que nos interesa resaltar es que la imaginación radical es una facultad de innovación radical, de creación y de formación inmanente.

Dice Castoriadis que la psique es en sí misma emergencia de representaciones, capaz de hacer surgir una forma “primera”: “La psique, sin duda, es ‘receptividad de las impresiones’, capacidad de ser afectado por...; pero también es y sobre todo, (pues sin

---

<sup>30</sup> Op. cit. p. 292.

ello esta receptividad de las impresiones no daría nada) emergencia de la representación en tanto modo de ser irreductible y único y organización de algo en y por su figuración, su ‘puesta en imagen’. La psique es un elemento formativo que solo existen en y por lo que forma y cómo lo forma; es *Bildung* y *Einbildung* -formación e imaginación-, es imaginación radical que hace surgir ya una ‘primera’ representación a partir de una nada de representación, es decir, a partir de nada.”<sup>31</sup> Esta forma es “primera” en la medida en que es una creación espontánea de la imaginación, un producto del flujo representativo de afectos e intenciones creado ex nihilo, sin necesidad de una experiencia de la “realidad social”.

El despliegue del imaginario radical se realiza así por vía de las dos dimensiones de lo instituido y lo instituyente. El imaginario social instituyente crea instituciones animadas con significaciones sociales que no son ni reales ni lógicas, sino imaginarias. Esto significa que son arbitrarias e inmotivadas, no hay ninguna razón para que sean de esa forma y podrían ser de otro modo. Es una creación ontológica -creación de nuevas formas del ser- de representaciones que antes no estaban allí.

Así, puede decirse que la sociedad es siempre creación, mejor aún, auto-creación, creación de sí misma. Dice Castoriadis: “Es surgimiento de una nueva forma ontológica -un nuevo *eidos*- y de un nuevo nivel y modo de ser”<sup>32</sup>. El imaginario radical como instituyente es el campo de creación socio-histórico, en tanto capacidad de autocreación y auto alteración.

Hasta aquí ha sido desplegada la imaginación radical en tanto facultad inmanente del ser humano singular y capacidad del colectivo anónimo. Fue señalado el papel de la psique pero, ¿qué ocurre con el cuerpo del individuo en relación al sentido social? Castoriadis no se ocupa de desarrollar este problema en forma extensa, pero si señala la importancia de considerar la relación irreductible entre psique-soma sin caer en la tentación de reducir una instancia a la otra o de separarlas definitivamente. También y a diferencia de otros autores como por ejemplo Kant, sostiene que la sensibilidad pertenece al orden de

---

<sup>31</sup> Castoriadis, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Op. cit. p. 444.

<sup>32</sup> Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, Op. cit. p. 314.

la imaginación. En principio se limita a señalar la necesidad de considerar la idea de una imaginación corporal: “Hacia atrás' o 'por debajo' del inconsciente freudiano (o del ello) debemos postular un no-consciente que es el cuerpo vivo en su calidad de cuerpo humano animado, en continuidad con la psique. No hay frontera entre ese cuerpo vivo y animado y la mónada psíquica originaria. (...) Hay una presencia del cuerpo vivo dentro de sí, inextricablemente mezclada con lo que en general consideramos como los 'movimientos del alma' propiamente dichos. Y también hay homogeneidad sustantiva, flagrante, evidente e incomprensible, entre la psique y el soma de la persona singular.”<sup>33</sup>

De este modo presentamos, en términos generales, algunos elementos centrales para pensar las condiciones de producción del sentido social para ambos autores. Para Bourdieu el sentido es un producto social históricamente creado que se adquiere prácticamente en la relación entre el cuerpo y el mundo. El habitus como sentido incorporado funciona como principio generador de prácticas y sentido coherentes, dotados de una lógica propia, una lógica práctica que no responde ni al mandato de la razón ni a fines conscientemente deliberados. Podemos ver ahí la existencia de un orden de sentido distinto al del pensamiento. Castoriadis define la imaginación con una facultad de formación de representaciones, una capacidad, tanto del ser humano singular como del colectivo anónimo, de innovación radical: la creación de formas es anterior al pensamiento y al orden de la sensibilidad.

---

<sup>33</sup> Op. cit. p. 304.

## **2. Sentido y socialización: la reproducción de las prácticas**

En el primer apartado se trabajaron algunas nociones centrales que dan cuenta de elementos importantes de la constitución del sentido social, en relación al cuerpo y a la imaginación, para Bourdieu y Castoriadis. En el presente capítulo se verá cómo se produce la incorporación y la circulación del sentido social para estos autores. En la medida en que los agentes e individuos son la encarnación de los sentidos sociales, ocuparse aquí del problema de la socialización en tanto incorporación del sentido tal y cómo lo entienden Bourdieu y Castoriadis, permitirá ver de qué manera lo social existe en lo particular. Indagar en el proceso de conformación de los agentes e individuos, también nos permitirá ver el papel que cumplen las prácticas, para abordar el problema de la reproducción social.

Tanto para Bourdieu como para Castoriadis, la constitución de un agente o individuo requiere de su relación con los otros y con el mundo, es decir, con los sentidos socialmente compartidos. Castoriadis postula la existencia de un mundo propio del individuo cuyo abandono es condición necesaria para su inscripción en el mundo social. El problema de la socialización para Castoriadis es cómo hacer que se produzca el abandono del mundo privado para plegarse al mundo social. Para Bourdieu se parte de un ámbito familiar, lugar de las primeras relaciones del agente con el objeto. Para este autor el problema de la socialización radica en ver cómo el agente, cuyas relaciones pertenecen al ámbito familiar, adhiere al campo o al ámbito de las relaciones sociales. Conocer cómo el agente se lanza al juego social o cómo se interiorizan esas estructuras o significaciones sociales, permite pensar de qué manera se pliega a ellas y así saber cómo podría desprenderse de ellas en un proceso de transformación.

Se abordará en este apartado el proceso de la interiorización de las significaciones sociales, la manera en la que el cuerpo incorpora las estructuras sociales y objetivas. Se indagará también en las consecuencias que este proceso tiene para la reproducción de las prácticas y sus sentidos.

### **2.1 El proceso de socialización para Bourdieu**

En su libro *Meditaciones Pascalianas* (1997) – editado casi 30 años después de *El*

*Sentido Práctico* - Bourdieu retoma su preocupación por encontrar una explicación del comportamiento de los agentes superando el dualismo que encontraba la respuesta en el objetivismo, que apuesta por la determinación de las estructuras objetivas, o en el subjetivismo, que afirma el principio creador consciente de los de una conciencia libre. Bourdieu encuentra el principio explicador de las prácticas en el concepto de habitus, postulando que el principio de la comprensión práctica no es una conciencia concedora sino el sentido práctico del habitus, implicado en una relación inmediata que elabora el mundo y le confiere sentido. El agente no tiene una relación de exterioridad con el mundo mediante una conciencia concedora, sino que lo comprende prácticamente porque el mundo está hecho cuerpo en forma de habitus.

El agente comprende este mundo porque lo abarca, porque tiene incorporadas las estructuras sociales en forma de sistema de disposiciones. El concepto de habitus, es utilizado por Bourdieu para explicar cómo los agentes sociales adquieren y actualizan el sentido de forma corporal a partir de la incorporación de principios y esquemas prácticos, por fuera de la conciencia y la reflexión. De esta manera, el habitus se presenta como un concepto superador del dualismo, a través del cual el agente recupera un poder generador y clasificador de las prácticas, en tanto se presenta como la capacidad de elaboración de un cuerpo socializado que invierte en la práctica los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en la experiencia social.

El punto de partida para entender esta comprensión práctica del mundo es centrarse en el papel del cuerpo del agente. Según Bourdieu, hay que superar la visión mentalista que supone una separación radical entre el cuerpo y el pensamiento, la cual tiende a colocar al cuerpo en un lugar secundario ya que no puede conocer intelectualmente la acción corporal. El cuerpo tiene una condicionabilidad, una capacidad natural de adquirir capacidades no naturales, arbitrarias. Lo que adquiere el cuerpo son disposiciones a través de un proceso de aprendizaje que tiene como resultado la transformación del cuerpo.

El cuerpo tiene la posibilidad de estar expuesto al mundo y de ser susceptible a ser moldeado por las condiciones materiales de existencia, su relación con el mundo es inmediata y prerreflexiva. El pensamiento puede distanciarse del mundo, pero el cuerpo no. El pensamiento es ya distancia del mundo en la medida en que es mediación, ya que

al trabajar con representaciones no puede más que relacionarse a través de éstas. El mundo está dotado de sentido para el agente, porque el cuerpo ha sido moldeado por ese mundo, al estar expuesto a sus regularidades. Para Bourdieu el agente adquiere un sistema de disposiciones ajustadas a esas regularidades, obteniendo así un conocimiento práctico del mundo que le permite anticiparse a sus exigencias objetivas, cuando coinciden, en mayor o menor medida, las condiciones en las que estos esquemas han sido incorporados y las condiciones en las que se éstos operan. Esta complicidad entre el orden social y el orden corporal es lo que permite vivir el mundo como un mundo de sentido común, es decir, natural, evidente, indiscutido. Bourdieu lo clarifica en el siguiente fragmento: “(...) el agente tiene una comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa (...)”<sup>34</sup>.

Por medio de la socialización, las instituciones perduran en los cuerpos, inscriptos en forma de disposiciones sintonizadas con las regularidades sociales a las que los agentes han sido expuestos, permitiéndoles anticipar así las exigencias de esas regularidades por medio de una comprensión práctica que difiere de la comprensión de tipo intelectual. La comprensión práctica es inmediata, producto de la relación sin intermediarios entre el cuerpo y el mundo, en cambio, la comprensión de tipo intelectual está mediada por la reflexión y la representación. Dice Bourdieu: “El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo (...)”<sup>35</sup>. Lo que se incorpora con el cuerpo es lo que se es, se vive como naturaleza pero se adquiere con la experiencia.

Los habitus es un sistema de disposiciones de percepción, apreciación y acción, incorporados a los cuerpos a través de experiencias. Permiten actos de conocimiento práctico que consisten en el reconocimiento de estímulos y la generación -sin cálculos ni fines racionales – de estrategias adaptadas a esas estructuras. Este ajuste es evidente y se vive como natural. Esto es lo que Bourdieu llama sentido práctico: la operación de anticipación corporal de las tendencias inmanentes del campo.

Para Bourdieu este proceso, que consiste en la adquisición práctica de estructuras

---

<sup>34</sup> Bourdieu, P. *Meditaciones Pascalianas*, Op. cit. p. 180.

<sup>35</sup> Op. cit. p. 199.

cognitivas, no responde a los principios ni del mecanicismo ni del finalismo: las prácticas no son el efecto mecánico de la coerción por causas externas, ni tampoco son el fruto del cálculo libre y de la evaluación consciente de posibilidades y beneficios. La acción no es meramente reactiva ni meramente calculada. Las disposiciones no conducen de manera determinada a una acción determinada, sino que sólo se manifiestan en relación a una situación; en este sentido puede decirse que el habitus es una potencialidad lista para actualizarse en tanto reconozca las exigencias de la situación.

La caracterización general del funcionamiento del sentido práctico y del habitus había sido sistematizada por Bourdieu en *El Sentido Práctico*; años después retoma estos conceptos para profundizar en los principios explicativos de las prácticas de los agentes sociales. Bourdieu se pregunta por qué los agentes invierten, se involucran y comprometen en los juegos sociales. A partir del uso de conceptos de la teoría freudiana del psicoanálisis, en *Meditaciones Pascalianas* Bourdieu encuentra la respuesta a esta pregunta en la búsqueda de reconocimiento. Allí descubre la génesis de la inversión en un campo de relaciones sociales -de inversión en el juego social- en la constitución de un habitus primario en el seno familiar.

En *Meditaciones Pascalianas*, Bourdieu retoma a Freud y plantea la existencia de un ámbito doméstico en el comienzo de la vida del agente: hay organización narcisista de la libido, en la que el niño se toma a sí mismo como objeto de deseo. Así se conforma lo que Bourdieu llama un habitus primario: un sistema de disposiciones constituidas en el seno del grupo familiar, que responde a los signos del reconocimiento. Aquí Bourdieu sitúa la génesis de la *illusio*, como capacidad de invertir en el espacio doméstico. El problema que plantea la socialización para el autor es explicar por qué y de qué manera se conforman los agentes sociales, cómo se pasa de las primeras relaciones de objeto a invertir en el juego de los campos sociales.

La respuesta que Bourdieu encuentra es la búsqueda de reconocimiento. Solo mediante una serie de transacciones afectivas, estas disposiciones primarias se transforman en disposiciones específicas exigidas por un campo. El trabajo de socialización específica permite la transformación de la libido original – afectos socialmente constituidos en el espacio doméstico- en libido específica, mediante la transferencia de esa libido original

hacia agentes o instituciones pertenecientes a ese campo. Dice Bourdieu: “Existen en efecto tantas especies de libido como campos hay: pues la labor de socialización de la libido estriba precisamente en que transforma las pulsiones en intereses específicos, intereses socialmente constituidos que tan sólo existen en relación con un espacio social dentro del cual determinadas cosas son importantes y otras indiferentes, y para unos agentes socializados, constituidos a fin de establecer unas diferencias correspondientes a unas diferencias objetivas en ese espacio.”<sup>36</sup>

El sistema de disposiciones del habitus primario se adquiere en la familia en la forma de afecto, el niño acepta renuncias a cambio de muestras de reconocimiento y consideración: “Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos a través de esta confrontación permanente, más o menos dramática, pero que siempre otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social.”<sup>37</sup> Con el desarrollo del proceso de socialización, esos afectos socializados en el campo familiar se transforman y transfieren al capital específico del campo social al cual el agente ingresa. La adquisición del sistema de disposiciones específicas se forma en la relación entre las disposiciones primarias y las exigencias inscriptas en las estructuras inherentes del campo, hay una concordancia entre la lógica del habitus primario y la lógica del habitus específico. Lo expuesto permite sostener que entre el habitus y el campo hay una relación transaccional donde el agente obtiene un lugar en el que puede satisfacer sus deseos, y el campo encuentra en el agente alguien que juegue su juego y lo reproduzca. El agente saca provecho del campo con sus prácticas, hay una dimensión de lo pulsional o del deseo que se juega en la adhesión del agente con las apuestas del campo. Esta relación transaccional se encuentra en las condiciones de reproducción y transformación de las prácticas.

La matriz de la búsqueda de reconocimiento característica de la subjetividad -matriz en tanto principio que rige la adquisición de disposiciones y prácticas-, una vez que el agente se socializa e ingresa a los campos sociales, se expresa a través de la búsqueda y acumulación de capital simbólico: “El capital simbólico es cualquier propiedad

---

<sup>36</sup> Bourdieu, P., *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1997, p. 143.

<sup>37</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones Pascalianas*, Op. cit. p. 186.

(cualquier especie de capital: físico, económico, cultural, social) mientras sea percibido por los agentes sociales cuyas categorías de percepción son tales que están en condiciones de conocerlo (de percibirlo) y de reconocerlo, de darle valor. (...) Más precisamente, es la forma que toma toda especie de capital cuando es percibida a través de las categorías de percepción que son el producto de la incorporación de las divisiones o de las oposiciones inscritas en la estructura de la distribución de esta especie de capital.”<sup>38</sup> La búsqueda de reconocimiento se realiza en los distintos campos a través de la lucha de los agentes para la adquisición y acumulación del capital simbólico.

Toda campo social necesita que los agentes que ingresen allí mantenga con él esa relación denominada como *illusio* por Bourdieu. Implica, a grandes rasgos, conocer y valorar lo que está en juego en ese espacio social, incluso estando dispuestos a morir por ello. Producto de la experiencia, el ajuste casi perfecto entre un habitus y un campo, es lo que se conoce como “sentido del juego” y determina que los agentes adhieran a los presupuestos del juego social a punto tal que sean capaces de invertir y arriesgar todo por lo que allí se pone en disputa: “(...) en el caso de los campos sociales que, siendo el producto de un largo y lento proceso de autonomización, son, si puede decirse así, juegos en sí y no para sí, no se entra en el juego por un acto consciente, se nace en el juego, con el juego, y la relación de creencia, de *illusio*, de inversión en tanto más total, incondicional, cuanto se ignora como tal.”<sup>39</sup>

La adhesión que el agente otorga al campo, la *illusio*, se lleva a cabo mediante actos de reconocimiento y desconocimiento. El agente reconoce las exigencias del mundo porque las tiene incorporadas en forma de disposiciones, pero desconoce que estas estructuras son elaboradas socialmente. Para Bourdieu la relación dóxica con el mundo social es una relación de pertenencia y posesión en la que el cuerpo poseído por la historia se apropia inmediatamente de las cosas habitadas por la misma historia.

Según Bourdieu los habitus son el resultado de la incorporación de la historia en los cuerpos. Este es el motivo por el cual las prácticas que los habitus engendran están

---

<sup>38</sup> Bourdieu, P., *Espíritu de Estado. Génesis y Estructura del Campo Burocrático*, publicado originalmente en Actes de la Recherche de Sciences Sociales, N° 96-97, marzo de 1993, pp. 49-62, recuperado de <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/1042.pdf>

<sup>39</sup> Bourdieu, P., *El Sentido Práctico*, Op. cit. p. 108.

ajustadas casi perfectamente a las estructuras objetivas. También están dotadas de un sentido práctico, más allá de la intencionalidad de los agentes o de los fines conscientes que pueden llegar a plantear. Justamente el sentido práctico nombra esta paradoja: las conductas de los agentes pueden estar orientadas a fines sin estar conscientemente dirigidas a esos fines. Estas prácticas tienen una coherencia práctica. De esta manera, el habitus permite generar infinitas conductas adaptadas a infinitas situaciones sin que éstas puedan ser previstas de manera consciente. Esto nos permite ver nuevamente el problema entre el pensamiento y la práctica como dos órdenes de sentido: no sólo es necesario indagar cómo lo deliberado se vuelve práctica, sino que la práctica tiene un sentido propio del orden corporal en el cual la conciencia no incidiría.

Los habitus son el producto de la exposición regular y duradera a las mismas condiciones objetivas o similares a las que reacciona: “El habitus mantiene con el mundo social del que es producto una verdadera complicidad ontológica, principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención y de un dominio práctico de las regularidades del mundo que permite adelantar el porvenir sin tener ni siquiera necesidad de presentarlo como tal.”<sup>40</sup>

Son las instituciones sociales las que se inscriben en los cuerpos que se las apropian de manera práctica. De esta manera, las estructuras objetivas perduran y se reproducen bajo la forma de disposiciones duraderas y ajustadas. Parte de su perpetuación, y de la dificultad de modificar los habitus, radica en el carácter transaccional de la relación del agente con el sentido de las instituciones y la lógica del reconocimiento que allí se juega. El sentido práctico -sentido incorporado- opera reactivando el sentido objetivado en las instituciones. Dice Bourdieu: “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.”<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Bourdieu, P., *Cosas Dichas*, Editorial Gedisa, Buenos Aires, 2000, p. 24.

<sup>41</sup> Bourdieu, P., *El Sentido Práctico*, Op. cit. pp. 104-105.

El habitus tiene una tendencia -histéresis- a perpetuar las condiciones estructurales que se corresponden a las condiciones de su producción. Según el planteo de Pierre Bourdieu, el proceso de socialización por el cual se conforman los agentes sociales, involucra la relación directa del cuerpo con el mundo, mediante la incorporación práctica de las estructuras objetivas, la búsqueda del reconocimiento y una carga muy alta de afectividad. Aquí se observa un principio explicativo para la reproducción de las prácticas, al tiempo que presenta un problema para pensar las posibilidades de transformación de los habitus y de las condiciones sociales: en principio, podría decirse que los agentes obtienen satisfacción de su participación en el juego social; además, esta adhesión no es el resultado de una deliberación consciente que implica un propósito explícitamente premeditado, sino una creencia práctica que se ha vuelto posible gracias al adiestramiento del cuerpo.

## **2.2 El proceso de socialización para Castoriadis**

Para Castoriadis, el problema de la fabricación social del individuo puede abordarse como el problema de la constitución del sentido. Para este autor el rasgo principal, tanto del individuo como de la sociedad, es la creación de un mundo propio de representaciones, afectos e intenciones. Sociedad e individuo se autoinstituyen, de manera tal que el individuo es un producto de la sociedad, la cual no existe más que en los individuos socialmente fabricados: “La sociedad es obra del imaginario instituyente. Los individuos están hechos por la sociedad, al mismo tiempo que hacen y rehacen cada vez la sociedad instituida: en un sentido, ellos sí son sociedad. Los dos polos irreductibles son el imaginario radical instituyente -el campo de creación sociohistórico-, por una parte, y la psique singular, por otra. La sociedad instituida hace cada vez a los individuos- que como tales, no pueden hacer más que la sociedad que los ha hecho-.”<sup>42</sup> Creándose, la sociedad crea a los individuos mediante los cuales puede ser efectivamente.

---

<sup>42</sup> Castoriadis, C., *El Mundo Fragmentado*, Op. cit. p. 89.

Castoriadis señala dos polos irreductibles e indisociables en la constitución del sentido: la dimensión psíquica y la dimensión histórico-social. El ser del ente como fenómeno de sentido no puede concebirse fuera del marco de la experiencia. Para el abordaje de esta problemática, Castoriadis postula el abandono de las llamadas filosofías de la conciencia (en las cuales el sujeto es considerado como un observador externo en un mundo compuesto por entes ya constituidos), sustituyéndola por una psique inserta en un mundo histórico-social cambiante, que no es otra cosa que un mundo de sentido.

Castoriadis recupera la noción freudiana de la psique pero para pensar los siguientes fenómenos: la institución del individuo social como proceso que involucra el dominio de lo histórico-social y la psique como imaginación radical. La psique es flujo permanente, espontáneo e indisociable de representaciones, afectos e intenciones. Su característica principal es la capacidad creativa de representaciones, no determinada por ningún condicionamiento biológico, ni sometida a ningún fin determinable. Por esto Castoriadis sostiene que en la psique humana predomina el placer representativo por sobre el placer de órgano. Esto quiere decir que la carga afectiva de la psique se dirige hacia el flujo representativo mismo y no necesariamente a un acto que procuraría un placer orgánico como la alimentación o las relaciones sexuales.

Para Castoriadis la institución histórico-social del individuo consiste en “(...) la transformación de la mónada psíquica en individuo social para el cual existen otros individuos, objetos, un mundo, una sociedad, instituciones, nada de lo cual, originariamente, tiene sentido ni existencia para la psique.”<sup>43</sup>. Este autor postula la existencia de un primer núcleo del individuo originario, se trata de la mónada somato-psíquica: en este primer estado, el individuo sólo puede referirse a sí mismo y su mundo es idéntico a sí mismo. En esta primera organización la energía del individuo aborda necesariamente la representación de sí mismo, el primer objeto de la libido es el yo indiferenciado: “(...) un solo afecto que es de modo inmediato representación (de sí mismo) e intención de permanencia atemporal en ese 'estado'”<sup>44</sup>.

La mónada psíquica es una formación que se figura a sí misma a partir de nada. Esto

---

<sup>43</sup> Castoriadis, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Op. cit. p. 430.

<sup>44</sup> Op. cit. pp. 460-461.

significa que es capacidad de hacer surgir una primera representación -que luego será germen de los esquemas de figuración- según las instrucciones de la pulsión, regido por el principio del placer. Aquí se encuentra para Castoriadis la matriz y el prototipo de lo que será el sentido para el individuo: “(...) el tenerse indestructiblemente unido consigo mismo y como fin y fundamento de sí mismo, fuente ilimitada de placer a la que nada le falta y que no deja nada por desear.”<sup>45</sup> En el nivel originario no hay distinción entre representación, afecto e intención, tampoco hay deseo, en la medida en que el deseo es satisfecho antes de poder articularse como tal. Así como para Bourdieu el principio que rige la constitución del sentido social es la búsqueda de reconocimiento, para Castoriadis el proceso está regulado por la satisfacción del placer.

Afirma Castoriadis que la socialización de la psique es la ruptura de la mónada psíquica, una imposición de los otros en tanto otros y de una organización que implica la distinción entre un mundo privado -que tiene a reducirlo todo al imposible estado monádico- y un mundo público en el que consigue cargar afectivamente las representaciones que le han impuesto. La mónada psíquica es constreñida -nunca del todo, es necesario decirlo- a dejar de lado sus propias creaciones a favor del sentido participado que le exige la vida social y que invisten los individuos de su entorno. La sociedad es ni más ni menos que la institución de sentido en forma de significaciones imaginarias sociales. La imaginación radical del individuo queda relegada solo a manifestarse a través del sueño, las transgresiones o la fantasía: “Imagine lo que imagine (sabiéndolo o no), el sujeto no pensará ni hará más que lo que socialmente es obligatorio pensar o hacer.”<sup>46</sup> El protosentido monádico, que no es otra cosa que la imaginación radical, se ve desplazado y en su lugar son interiorizados objetos establecidos histórico-socialmente que valen en tanto son las significaciones imaginarias sociales.

De esta manera explica Castoriadis el proceso de socialización de la psique considerada desde la dimensión psíquica. El concepto utilizado para denominar este aspecto del problema es el de sublimación, tomado también de la fuente psicoanalítica freudiana.

---

<sup>45</sup> Op. cit., p. 460.

<sup>46</sup> Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, Op. cit. p.309.

Para Freud la sublimación es un destino de la pulsión cuyo objeto es socialmente valorado, para Castoriadis esos objetos socialmente valorados con las significaciones imaginarias sociales y las instituciones que las encarnan. Castoriadis define la capacidad de sublimar como "capacidad de la psique para investir los objetos establecidos histórico-socialmente, por lo tanto instituidos o pudiendo serlo, por lo tanto valorizados o pudiendo serlo histórico-socialmente, y no confiriéndole ningún placer de órgano."<sup>47</sup> Se trata de la apropiación por parte de la psique de formas socialmente instituidas y de las significaciones que estas comportan, en la medida en que la que pueden ser objeto de la sublimación sólo aquellos que valen en virtud de su constitución por significaciones imaginarias sociales. La psique es forzada a reemplazar los objetos de su mundo privado en la medida en que redirige su carga afectiva hacia representaciones que valen por su institución social, y convertirlas así en causa de placer.

Pero la perspectiva psicogenética presentada hasta aquí, no es suficiente para Castoriadis para explicar por sí sola la formación del individuo social. Este se constituye por medio de la referencia a cosas y a otros individuos sociales que sólo pueden existir en y por la institución; es constituido en la medida en que logra cargar libidinalmente los productos de la institución social. Dice Castoriadis: "(...) para el hombre no hay realidad fuera de aquella en la que 'imperan' la sociedad y sus instituciones (...) jamás hay otra realidad que la socialmente instituida (...)"<sup>48</sup> La institución de la sociedad es institución de un mundo de sentido, de un magma de significaciones imaginarias sociales. La sociedad no debe dejar de suministrarle al individuo la posibilidad de hallar un sentido en la significación social instituida. También debe ofrecerle un soporte narcisista que permita que la psique pueda investirse a sí misma como objeto: un mundo privado de representación, afecto e intención que tenga a la psique como centro. Esto significa Para Castoriadis que la constitución del individuo social no elimina la psique en tanto imaginación radical, el flujo representativo como emergencia continúa de representaciones. Psique y sociedad son dos polos inseparables e irreductibles.

---

<sup>47</sup> Castoriadis, C., *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, Op. cit. p. 116.

<sup>48</sup> Castoriadis, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Op. cit. p. 488.

Para Bourdieu el cuerpo tiene asignado una función protagónica durante el proceso de socialización. Castoriadis coloca a la mónada en el centro de la labor de interiorización del sentido social. Siendo consciente de que la relación entre psique y soma -cuerpo y alma- es profundamente compleja, Castoriadis señala la necesidad de buscar un modo de pensamiento que no caiga ni en el intento de reducir una de las instancias a la otra, ni que proclame una separación irreversible entre el alma y el cuerpo.

Sostiene Castoriadis que es necesario postular un cuerpo humano animado conviviendo en continuidad con la psique. No es posible establecer una frontera nítida y estable entre la vida corporal y la psique. Estas dos entidades no se reprimen una a la otra y, al mismo tiempo, puede señalarse cierta actividad independiente<sup>49</sup>. Esto lleva a Castoriadis a considerar, sin profundizar en su desarrollo, la idea de una imaginación corporal de tipo sensorial. Aquí hay una clave para pensar la relación entre la propuesta de Castoriadis y el concepto de habitus y sentido práctico de Bourdieu.

Respecto al problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Castoriadis propone el fenómeno denominado causación por representación: “(...) damos por cierto que las modificaciones de la representación, o del estado de la representación, pueden ocasionar descargas motoras, como también pueden ocasionar modificaciones durables en las investiduras, por lo tanto, en el reparto de la energía psíquica. (...) decimos que un cambio en el estado de la representación puede ocasionar modificaciones en el reparto de la energía psíquica, las cuales también pueden a su vez ocasionar actos.”<sup>50</sup> Lo que Castoriadis sostiene nos permite pensar que lo que sucede en el orden de las representaciones tiene la posibilidad de intervenir en el orden de la afectividad, entendido como libido y en relación a la posibilidad de invertir y desinvertir representaciones en función del reparto de energía psíquica.

En el proto-estado monádico Castoriadis señalaba que un primer momento representativo debía constituirse en conformidad con las exigencias de la pulsión, ahí el

---

<sup>49</sup> Op. cit.

<sup>50</sup> Castoriadis, C., *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico-social. Seminarios 1986-1987. La Creación Humana I*, Op. cit. p. 122.

autor veía un primer puente entre el alma y el cuerpo, que no es exclusivo del estado monádico. Por otro lado, apelando a la conceptualización de Kant, Castoriadis realiza una crítica y una inversión a los términos. Si Kant sostenía que la imaginación pertenecía al orden de la sensibilidad en tanto pasiva y receptiva, Castoriadis<sup>51</sup> dirá que la sensibilidad -por poner en forma- es parte de la imaginación. Sostiene que la receptividad de las impresiones es recuperada por la psique, pero dándoseles una forma a partir del trabajo creativo de la imaginación radical. Si ponemos en relación estas observaciones de Castoriadis con la afirmación de Bourdieu de la relación inmanente entre el cuerpo y el mundo, puede pensar que ocuparse del problema del sentido invita necesariamente a revisar la relación entre cuerpo, sentido e imaginación. La causación por representación de Castoriadis nos permite pensar que la relación entre pensamiento y práctica no puede plantearse sólo con la vuelta sobre sí de la representación, es decir, con la objetivación de los sentidos incorporados, sino que aparece la representación también con la capacidad de transformar algo en el orden de la afectividad. Esto resulta interesante para pensar la posibilidad del contraadiestramiento del habitus, en tanto consiste en un cambio operado en las disposiciones del cuerpo. No se trata del trabajo de la reflexión por sí misma sino el modo en que se relación con un orden afectivo y corporal.

### **2.3 Sentido social, cuerpo y dominación**

Tanto para Bourdieu como para Castoriadis, la conformación de los agentes sociales y de los individuos socialmente fabricados implica la relación con un otro. La interiorización del sentido social necesario para la supervivencia de la psique y la búsqueda de reconocimiento y afecto, imponen al ser humano la obligación de salir de su mundo privado e incorporar las estructuras del mundo social. El primer ámbito de socialización es la familia en la figura de la madre; a través de esa relación primera, el niño aprehende los sentidos valorados por los otros sociales, asumiendo como propio lo impuesto a lo largo de un proceso de interiorización cuyo origen es necesariamente olvidado para que lo que es un producto social pueda vivirse como naturaleza. En este sentido Bourdieu indica que la génesis de la adquisición del habitus supone la amnesia de la génesis.

---

<sup>51</sup> Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, Op. cit.

Lo que interesa pensar aquí como problema es si en tanto la conformación de los agentes como de los individuos implica la relación con un otro, los términos de este vínculo necesariamente asumen una forma asimétrica e incluyen la imposición del sentido. Así, la reproducción del mundo social se vería asegurada en el mismo movimiento en que conforma a sus agentes e individuos, quienes a su vez contribuyen a la reproducción social con sus prácticas.

Para Bourdieu la incorporación de las estructuras sociales en forma de disposiciones, que funcionan como un sistema de expectativas y anticipaciones, permite que el agente tenga un dominio práctico del espacio social, el cual difiere de un conocimiento consciente. De este modo, el agente nunca puede ser el sujeto consciente de sus prácticas a pesar de ser el cuerpo que las ejecuta: aún en sus actividades más lúcidas, es el mundo el que actúa mediante las disposiciones y la creencia que origina la implicación al juego social.

El orden social se inscribe en los cuerpos a través de su exposición al mundo, el cuerpo está en el mundo. Las transacciones afectivas con el entorno social ocupan un lugar destacado en esta relación, así como los condicionamientos impuestos por las condiciones materiales de existencia: “Las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un recordatorio.”<sup>52</sup>

Esta relación directa, de inmanencia que el cuerpo tiene con el mundo, hace que el agente no perciba al mundo como algo externo, tal y como lo hace el observador de un espectáculo, sino que obtiene una comprensión práctica: “El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia concedora. Lo comprende, en cierto sentido, demasiado bien, sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar. Se siente como en casa en el mundo porque el mundo está, a su vez, dentro de él en la forma del habitus,

---

<sup>52</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones Pascalianas*, Op. cit. p. 187.

necesidad hecha virtud que implica una forma de amor de la necesidad, de *amor fati*.”<sup>53</sup>

Según Bourdieu el orden del mundo social tiende a perseverar, entre otras mediaciones, a partir de las estrategias de reproducción de los habitus. Mediante el ejercicio de sus prácticas, los agentes dominados tienden a reproducir sin saberlo, las condiciones de su dominación. Ésta se inscribe en lo más profundo del cuerpo y se manifiesta a través de emociones corporales como la fobia, la vergüenza o la culpa. La dominación se juega entonces en el orden de la afectividad, como modo inmediato en que el cuerpo se relaciona con los otros y con el mundo.

El origen del orden social, arbitrario por definición, permanece oculto y viviéndose así como único, eterno y natural: “(...) el orden social no es más que el orden de los cuerpos: la habituación a la costumbre y a la ley que la ley y la costumbre producen por su propia existencia y persistencia basta en lo esencial, y al margen de cualquier intervención deliberada, para imponer un reconocimiento de la ley basado en el desconocimiento de la arbitrariedad que preside su origen.”<sup>54</sup> El reconocimiento de esta ley se efectúa de manera práctica al tiempo en que se ejecuta, más allá de la conciencia y de la deliberación.

El sistema de disposiciones que constituyen el habitus es el lugar donde reside la eficacia de la violencia simbólica. ¿De qué se trata? Es la adhesión que el agente dominado otorga a la dominación en tanto los esquemas de percepción y evaluación con los que cuenta no son más que la forma incorporada de las estructuras de la dominación. Así se naturalizan los esquemas de clasificación cuyo origen es social.

En tanto son el resultado de la incorporación de una relación de dominación, las disposiciones son el principio de los actos de reconocimiento y reproducción social. Los agentes que ocupan una posición dominada, manifiestan en la emoción corporal los límites sociales impuestos por la dominación: “Se revela en manifestaciones visibles, como el sonrojo, al turbación verbal, la torpeza, el temblor..., otras tantas maneras de someterse, incluso a pesar de uno mismo y contra lo que le pide el cuerpo, al juicio

---

<sup>53</sup> Op. cit. p. 203.

<sup>54</sup> Op. cit. p. 222.

dominante, otras tantas maneras de experimentar, a veces en el conflicto interior y la 'fractura del yo', la complicidad oculta que un cuerpo que se sustrae a las directrices de la conciencia y la voluntad mantiene con la violencia de las censuras inherentes a las estructuras sociales.”<sup>55</sup>

Entonces, el efecto de la dominación simbólica se ejerce en las disposiciones del habitus donde se inscriben las estructuras sociales, y se reproducen en las prácticas de los agentes que reconocen en el mundo social las estructuras que ellos mismos incorporaron en forma de disposiciones. Esta relación de reconocimiento práctico, cuyo funcionamiento es profundamente desconocido, ocurre por fuera de la voluntad y las decisiones conscientes de los agentes. La sumisión al orden establecido es el resultado de una creencia práctica, producto de la educación corporal.

Aquí radica para Bourdieu el punto principal de la crítica a la tradición marxista acerca de impulsar la transformación social mediante la toma de conciencia: para el sociólogo francés es una ilusión depositar las esperanzas del cambio social únicamente en la conciencia cuando la eficacia de la creencia en el orden establecido está oculta en la parte más profunda del orden de los cuerpos: “Las pasiones del habitus dominado (desde el punto de vista del sexo, la cultura o la lengua), relación social somatizada, ley del cuerpo social convertida en ley del cuerpo, no son de las que pueden suspenderse mediante un mero esfuerzo de la voluntad, basado en una toma de conciencia liberadora. (...) Resulta del todo ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse sólo con las armas de la conciencia y la voluntad: las condiciones de su eficacia están duramente inscriptas en los cuerpos en forma de disposiciones (...)”<sup>56</sup>

Vimos con Castoriadis que la socialización del ser humano se llevaba a cabo mediante el proceso de sublimación. La necesidad de sentido de la psique se cumple con la investidura de objetos socialmente elaborados; vale destacar que la forma propia y más común de la actividad sublimadora de la psique es la investidura rígida. Esto satisface la tendencia de la psique de quedarse detenida en un punto, de tender a la repetición y a la estabilidad, satisface la tendencia de detener la interrogación y la angustia que ésta

---

<sup>55</sup> Op. cit. p. 224.

<sup>56</sup> Op. cit. p. 236.

acarrea. En tanto el sentido otorgado por la sociedad a la psique se presenta como incuestionable, la sociedad se instituye como heterónoma. Con Castoriadis la dominación debe pensarse en términos de alienación o heteronimia.

Las sociedades heterónomas son aquellas instituciones que no pueden ser cuestionadas. En ellas las significaciones imaginarias sociales establecen el olvido del origen de la ley social, ignorando así el hecho de que es una creación arbitraria que puede ser modificada. Así, el sentido del origen de la institución social se deposita en un garante extra social (por ejemplo, Dios), el cual también es una institución y una significación imaginaria social. De esta manera, en las sociedades heterónomas, los individuos están socialmente fabricados para pensar y actuar tal y como lo exige la institución. Señala Castoriadis: “La negación de la dimensión instituyente de la sociedad, el recubrimiento del imaginario instituyente por el imaginario instituido va unido a la creación de individuos absolutamente conformados, que se viven y se piensan en la repetición (...) Ello va unido también con la cerrazón anticipada de toda pregunta sobre el fundamento último de las creencias de la tribu y de sus leyes, así como sobre la 'legitimidad' del poder explícito instituido. (...) La tradición significa que la cuestión de la legitimidad de la tradición no será planteada. Los individuos son fabricados de suerte que esta pregunta resulte para sí mismos mental y psíquicamente imposible.”<sup>57</sup>

La característica principal de las sociedades heterónomas es que viven en la clausura de la significación. Esto implica que todo cuestionamiento sobre la sociedad debe tener respuesta dentro del mismo magma de significaciones imaginarias sociales que le da sentido. Incluye, por supuesto, la imposibilidad de cuestionar la validez de las instituciones y las significaciones que las animan: “Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, en realidad ellas son ese mundo; y ellas forman la psique de los individuos.”<sup>58</sup>

Si los sujetos no pueden ser más que lo que la sociedad hace de ellos, ni están habilitados para cuestionar las instituciones u obtienen todas las respuestas de

---

<sup>57</sup> Castoriadis, C., *El Mundo Fragmentado*, Op. cit. p. 103.

<sup>58</sup> Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, Op. cit. 320.

antemano, la reproducción de las prácticas y sus sentidos está asegurada desde el mismo momento de la autoinstitución de la sociedad como heterónoma.

Bourdieu señala el olvido del origen arbitrario de la ley social como una de las mediaciones que garantizan la legitimación del orden establecido. La reproducción de las prácticas y sus sentidos está asegurada en la misma actividad de los agentes que no son más que la forma incorporada de las estructuras sociales. En el trabajo desarrollado por Castoriadis también se señala a la fuente extra social del sentido como uno de los mecanismos que permiten la perseverancia de la sociedad dentro de los límites conformados por el magma de significaciones imaginarias sociales; los individuos son socializados de acuerdo con estas significaciones. Castoriadis<sup>59</sup> también señala que en la alienación -heteronomía social- las instituciones se independizan del poder instituyente. Esto quiere decir que la sociedad se enfrenta a sus instituciones como si no fueran una creación suya. Tanto Bourdieu como Castoriadis señalan la amnesia de la génesis del orden social como uno de los reaseguros de la reproducción de las prácticas.

¿Es la reproducción social de las prácticas y sus sentidos la única posibilidad contemplada por estos dos autores? Para pensar la transformación, Bourdieu señala importancia de encarar una tarea de contra-adiestramiento del habitus y una crítica histórica que revele el origen arbitrario de la ley social. Castoriadis insiste en señalar que la socialización de la psique (y la contención de la imaginación radical) nunca es totalmente completa y que la institución de sociedades heterónomas es la forma dominante pero no la única posible. La creación de una nueva forma social autónoma y el ejercicio de la reflexividad serán claves en este proceso.

---

<sup>59</sup> Castoriadis, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Op. cit.

### **3. Habitus reflexivo y sujeto autónomo: condiciones generales para pensar una subjetividad transformadora**

En el tercer capítulo se trabajará el problema de la reflexión, vinculado a la relación entre cuerpo, imaginación y sentido. Siempre teniendo como marco general y punto de partida, por un lado, los trabajos de Bourdieu y su propuesta para el desarrollo de una sociología reflexiva; y por otro lado, la propuesta política del “proyecto de autonomía” basado en la reflexión y en la deliberación de Castoriadis, en tanto crítica de las categorías con las que se construye el mundo y creación de nuevas significaciones sociales. De ambos proyectos se desprende “una aproximación real a lo que generalmente se engloba con el término de sujeto”<sup>60</sup>, en los cuales pueden encontrarse puntos en común de acuerdo al lugar que cada autor parece otorgarle a la reflexión. Estas propuestas parecen suponer además la existencia de distintos órdenes de sentido: conscientes, inconscientes, corporales.

Castoriadis desarrolla las condiciones para un “proyecto de autonomía” desde su militancia política a partir del análisis del movimiento obrero y luego apoyado por el psicoanálisis de Freud y la interrogación filosófica. A lo largo de este camino, Castoriadis indaga las condiciones necesarias para el desarrollo de la autonomía obrera, las de la autonomía de la sociedad y finalmente plantea la autonomía del sujeto. La autonomía es una creación social que supone la capacidad de poner en cuestión las significaciones imaginarias sociales establecidas. Esto supone la actividad lúcida y deliberante de los individuos que de esa manera instituyen reflexivamente sus propias leyes. En la medida en que el “proyecto de autonomía” para Castoriadis se sostiene en la reflexión y en la deliberación consciente, surge el problema de pensar cómo lo deliberado individual y colectivamente puede incidir en la transformación de los comportamientos. Por esto resulta importante preguntarse por la relación entre los contenidos de la deliberación y la práctica, en tanto, como sostiene Bourdieu, las prácticas son del cuerpo. El problema se plantea cuando, como bien lo muestra Bourdieu, el habitus es prerreflexivo, lo cual implica que el cuerpo tiene unas disposiciones propias que no necesitan de la mediación de la conciencia. De allí que la decisión deliberada sobre los asuntos no garantiza su concreción práctica y merezca ser

---

<sup>60</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones Pascalianas*, Op. cit. p. 271.

problematizada esta relación.

La reflexión como la posibilidad de volver sobre sí del agente también aparece ligada a la propuesta de una sociología reflexiva en Bourdieu donde se cuestionen las categorías científicas y, en ese camino, las categorías sociales con las que interpretamos y experimentamos el mundo. Para el sociólogo francés la reflexividad es un requisito de la práctica sociológica, y consiste en el análisis de las condiciones de posibilidad de la actividad sociológica y en someter a la crítica la posición del investigador. La propuesta de Bourdieu de postular una práctica reflexiva no se presenta como una empresa fácil, teniendo en cuenta el uso que este autor hace del concepto de habitus, en tanto principio explicativo de las prácticas. El habitus es un sistema socialmente constituido de disposiciones adquiridas en la práctica y dirigido a funciones prácticas. Como sostiene Bourdieu, fue construido “escapando tanto al objetivismo de la acción entendida como una reacción mecánica 'sin agente' como al subjetivismo que retrata la acción como prosecución deliberada de una intención consciente, el libre proyecto de una conciencia postulando sus propios fines y maximizando sus utilidades a través de un cálculo racional.”<sup>61</sup> De allí que la posibilidad de conciliar una teoría de la práctica como el producto de un sentido socialmente constituido e incorporado, y una propuesta epistemológica de acción para la ciencia social basado en la reflexividad, es una relación que merece ser indagada y que permite problematizar también la relación entre una instancia deliberativa y una instancia práctica.

Tanto en la propuesta de una sociología reflexiva de Bourdieu, como en el “proyecto de autonomía” de Castoriadis, se desprende una concepción de la subjetividad cuya capacidad de reflexión, de volver sobre sí mismo, es parte constitutiva y necesaria. De alguna manera, la posibilidad de transformación de las prácticas y sus sentidos requiere de sujetos capaces de volver sobre sí mismos. La reflexión vuelve al sujeto su propio objeto de pensamiento y hablar de individuo o colectivo es referirse a los sentidos con los que se ha socializado uno o instituido pensamiento el otro. Esto se presenta como un movimiento necesario pero no suficiente: la transformación debe realizarse sobre los comportamientos. La reflexión es a la vez un problema de lucidez -conciencia reflexiva- y de una disposición práctica guiada por la voluntad. Para Bourdieu la reflexión es una

---

<sup>61</sup> Bourdieu, P. y Wacquant, L., *Una Invitación a la Sociología Reflexiva*, Op. cit. p. 161.

disposición que puede ser adquirida, es el producto de la relación entre un agente y un campo. Para Castoriadis la reflexión es una creación socio-histórica, existe como virtualidad en todos los seres humanos, pero sólo puede emerger como una significación posible dentro de condiciones sociohistóricas específicas.

El problema de la transformación basado en la reflexión supone indagar de qué manera los contenidos de la deliberación pueden adquirirse corporalmente, como una disposición práctica. Si se sostiene con Bourdieu que hay un orden de sentido corporal, el problema consiste en indagar cómo los contenidos de la deliberación adquieren existencia para ese cuerpo y cómo se relacionan esos contenidos con el sentido práctico. Para Castoriadis la autonomía descansa sobre la reflexión y deliberación. El problema que se plantea, en el marco de pensar la transformación de las prácticas y sus sentidos, es cómo la autonomía se vuelve una disposición práctica y corporal que habilite la transformación de los comportamientos. Interesa reflexionar acerca de la autonomía como una potencia instituyente, capaz de crear nuevas significaciones y prácticas sociales que pueda ser incorporada como una disposición del cuerpo, una capacidad disponible para ser puesta en práctica en la relación entre el sujeto y el mundo.

### **3.1 Pierre Bourdieu: reflexividad y sociología reflexiva**

Para Bourdieu una de las tareas de la sociología es descubrir las estructuras profundas que constituyen el mundo social, así como los mecanismos que aseguran su reproducción o pueden provocar su transformación. Para el sociólogo francés estos mecanismos tienen una doble existencia: están en la objetividad de las condiciones materiales de vida y en los esquemas de clasificación social bajo la forma de esquemas mentales y corporales, que funcionan como guía para las prácticas de los agentes. Frente a este desafío, y con vistas a superar lo que el autor denomina una falsa antinomia entre posturas objetivistas y subjetivistas, Bourdieu propone un abordaje constructivista y genético para la actividad sociológica.

Lo que el sociólogo francés propone es reemplazar las clásicas representaciones rígidas de las estructuras objetivas, por los espacios de posición dentro del campo social en los que se dirimen la distribución de recursos y de capitales que se ponen en juego; y, por otro lado, incorporar la experiencia de vida y la comprensión de los agentes mediante la

consideración de las disposiciones, categorías de percepción y apreciación social incorporadas por los agentes. En tanto las estructuras objetivas y las estructuras mentales se corresponden -la exposición continua a ciertas condiciones sociales induce en los individuos disposiciones duraderas que internalizan las necesidades sociales-, el análisis de las estructuras objetivas implica el análisis de las disposiciones subjetivas.

¿Por qué es importante encarar esta tarea? Como se expuso en el capítulo anterior, la complicidad ontológica entre el habitus y el mundo puede funcionar como un mecanismo de dominación: “Los esquemas clasificatorios socialmente constituidos por medio de los cuales construimos activamente la sociedad tienden a representar las estructuras de las que surgen como naturales y necesarias, y no como la decantación históricamente contingente de un determinado balance de poder entre clases, grupos 'étnicos' o géneros.”<sup>62</sup> Para los científicos sociales con vistas a contribuir a la investigación sobre la posibilidad de transformación social, vale la pena entonces proceder a la reconstrucción crítica de la historia de los diversos campos sociales. Pero para Bourdieu, la posición del científico social en tanto “observador participante”, absolutamente implicado en el campo del que es al mismo tiempo agente y analista, requiere un esfuerzo extra que asegure la validez científica de sus observaciones. Este paso extra consiste en hacer de la reflexividad práctica del agente un requisito de la actividad científica.

La práctica de la reflexividad propuesta se desarrolla en tres momentos.<sup>63</sup> El primero consiste en la objetivación de las condiciones sociales de producción del investigador y de sus disposiciones incorporadas. El segundo momento se ocupa de objetivar la posición del investigador en tanto agente del campo científico, un espacio social de posiciones relativamente autónomo, que tiene intereses y su lógica propia. El tercer momento de la práctica de reflexividad apunta a la objetivación de la mirada académica misma, especialmente las categorías científicas con las que se construye al mundo. Se trata de historizar el habitus de origen, el habitus profesional y el habitus escolástico.

---

<sup>62</sup> Op. cit., p. 38.

<sup>63</sup> Noya, J., *La Reflexividad de la Sociología y la Sociología de la Reflexividad, en Cultura, Desigualdad y Reflexividad. La Sociología de Pierre Bourdieu*, Los Libros de Cataratas, Madrid, 2003.

El problema radica en pensar las condiciones sociales de las condiciones formales de la posibilidad de conocimiento, en tanto el agente está sujeto al mundo social. En el caso de las ciencias sociales, se presenta la necesidad de la historicidad tanto del objeto como del sujeto del conocimiento. Se trata de historizar el habitus y así poner al descubierto la historia de los esquemas de percepción, apreciación y acción: “La verdadera libertad que la sociología ofrece es la de darnos una pequeña oportunidad de saber qué juego estamos jugando y de minimizar los modos en que somos manipulados por las fuerzas del campo en que nos desenvolvemos, así como por las fuerzas encarnadas que operan dentro de nosotros.”<sup>64</sup>

Bourdieu deposita en el campo científico, y en el agente que ocupa la posición de científico social, la posibilidad de descubrir lo pre-construido en el propio sistema de disposiciones, cuya fuerza reside en el efecto de lo autoevidente que se presenta como dado por sentido: “Para Bourdieu, la reflexividad es precisamente aquello que nos permite escapar de dichos engaños, al descubrir lo social en el corazón del individuo, lo impersonal por debajo de lo íntimo, lo universal enterrado profundamente dentro de lo más particular.”<sup>65</sup>

Para Bourdieu la reflexividad no implica tanto la vuelta del agente sobre sí mismo, sino la reflexión sobre las categorías que establecen los límites de lo pensable, que son ellas mismas esquemas de pensamiento. El trabajo de desfeticización que realiza el sociólogo sobre su posición en el campo, permite que el mundo social pueda reflexionarse a sí mismo a través suyo. Para este autor, la reflexividad permite hacer de la teoría de la práctica intelectual una condición necesaria para el desarrollo de una teoría crítica social. No obstante, hay que destacar que la reflexividad está pensada para la práctica y teoría sociológica en relación al campo académico y de la investigación y no directamente para la transformación social, entendida como la actividad emprendida desde un colectivo social.

De esta manera, la sociología tal y como es concebida por Bourdieu contribuye a pensar las posibilidades de transformación social: “(...) la sociología de Bourdieu también

---

<sup>64</sup> Bourdieu, P. y Wacquant, L., *Una Invitación a la Sociología Reflexiva*, Op. cit. p. 247.

<sup>65</sup> Op. cit. p. 73

puede leerse como una política en el sentido que él da al término: un intento de transformar los principios de la visión mediante los cuales construimos (y por tanto podemos formar racional y humanamente) la sociología, la sociedad y, en última instancia, a nosotros mismos.”<sup>66</sup>

Habría que pensar las relaciones entre el habitus y la conciencia en función de la flexibilización del concepto habitus que se observa entre *El Sentido Práctico* y *Una Invitación a la Sociología Reflexiva* o *Meditaciones Pascalianas*. Hay un cambio respecto a la concepción de habitus hacia el final de la obra de Bourdieu donde parece haber una mayor apertura al cambio. Por un lado, hay una necesidad de incluir categorías del psicoanálisis a fin de dar cuenta de ciertas condiciones subjetivas que hacen posible la adquisición de disposiciones. Por otro, habría una mayor posibilidad de transformación del habitus mediante la intervención de la conciencia.

Bourdieu apuesta por la creación de una nueva mirada sociológica lo cual implicaría una transformación de la visión del mundo en su totalidad: “(...) la toma de conciencia de las disposiciones, favorables o desfavorables, asociadas a los propios orígenes sociales, con su trasfondo académico o de género, ofrece la oportunidad, aun si es limitada, de llegar a controlar tales disposiciones.”<sup>67</sup> Si bien se establece dentro de los límites de un campo social específico, el científico, y se reserva a determinada posición social, Bourdieu nos ofrece una posibilidad de pensar la transformación de las disposiciones. Otra de las opciones que ofrece el sociólogo francés radica en la actividad de contraadiestramiento del habitus, donde habría una conciencia que interviene para redireccionar las prácticas. También puede pensarse en la modificación de las disposiciones provocada por la crisis y el desfase que sufre el habitus cuando se produce un cambio en las condiciones de existencia, que hace que no coincidan con las condiciones de producción de ese habitus, como por ejemplo las que Bourdieu observa en sus trabajos sobre Argelia.

### **3.2 El habitus y la posibilidad de cambio**

---

<sup>66</sup> Op. cit. p. 90.

<sup>67</sup> Op. cit. p. 309

Bourdieu advierte que el habitus es perdurable pero no eterno<sup>68</sup>. La concordancia entre las disposiciones de los agentes y las exigencias inmanentes al mundo en que están insertos, asegura la experiencia del mundo como un lugar donde todo parece evidente y cae por su propio peso. Es el acuerdo entre el capital objetivado en las instituciones y el capital incorporado. Pero esta coincidencia perfectamente ajustada entre los esquemas prácticos y las estructuras objetivas solo puede darse en el caso en que los esquemas aplicados al mundo sean el producto del mismo mundo en el que se aplican. Afirma Bourdieu: “(...) las prácticas que el habitus engendra y que son comandadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio 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 (...)”.<sup>69</sup> Vale recordar que, a pesar de ser vividos como naturaleza, los habitus son históricamente construidos.

El autor afirma que la concordancia anticipada entre el habitus y las condiciones objetivas es un caso particular que no hay que universalizar. La experiencia de desfase que Bourdieu observa en las prácticas económicas de Argelia en los años sesenta, y las experiencias de los campesinos bearneses en relación a las estrategias matrimoniales, son una muestra de ello. En el artículo “*Celibato y condición campesina*”, Bourdieu escribe sobre la soltería de los campesinos en Béarn y utiliza por primera vez el concepto de habitus, aplicado al análisis de la desvalorización del cuerpo campesino tradicional. Se centra en la dificultad de conversión de los habitus de los campesinos frente a la desvalorización de su patrimonio y los problemas que ello acarrea para ingresar al mercado matrimonial. En este análisis Bourdieu observa que los esquemas de percepción y acción son socialmente construidos y adquiridos: “Estos principios prácticos de organización de lo dado se elaboran a partir de la experiencia de situaciones encontradas a menudo y son susceptibles de ser revisados y rechazados en caso de fracaso reiterado.”<sup>70</sup> Esta construcción de los esquemas de percepción viene acompañada también por la adquisición de un sistema de valoración social. Este reconocimiento por parte del campesino de su lugar en el mundo social no es el

---

<sup>68</sup> Op. cit.

<sup>69</sup> Bourdieu, P., *El Sentido Práctico*, Op. cit. pp. 100-101.

<sup>70</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones Pascalianas*, Op. cit., p. 180.

producto de una conciencia transparente a sí misma, sino el lugar de una experiencia corporal vivida como natural a través del propio cuerpo y del cuerpo de los otros. Este habitus construido socialmente se vive como evidente y natural, porque los habitus están ajustados a la situación, en la medida en que coinciden las condiciones en las que se generaron las disposiciones y las condiciones en las que se ponen en funcionamiento.

En cuanto a las situaciones en las que puede darse un desajuste entre estas dos instancias al interior de los campos, Bourdieu señala dos posibilidades: las transformaciones estructurales que modifican, o directamente suprimen, algunas posiciones y los desplazamientos de agentes inter o intrageneracionales<sup>71</sup>. En ambos casos, los habitus pueden enfrentarse a situaciones de actualización diferentes de las que ha sido producto. Así, sus disposiciones se vuelven disfuncionales y los agentes se encuentran desplazados: son los casos en que se insiste con disposiciones obsoletas frente a las transformaciones objetivas que se han producido, o donde se ocupan posiciones para las cuales son requeridas disposiciones distintas de las que se han adquirido en el lugar de origen, por el ejemplo en el caso de los nuevos ricos. Sostiene Bourdieu: “El hecho de que las respuestas que engendra el habitus sin cálculo ni propósito parezcan, las más de las veces, adecuadas, coherentes e inmediatamente inteligibles, no ha de llevar a convertirlos en una especie de instinto infalible, capaz de producir al instante milagrosas respuestas ajustadas a todas las situaciones. La concordancia anticipada entre el habitus a las condiciones objetivas es un *caso particular*, particularmente frecuente, sin duda (en los universos que nos son familiares), pero que no hay que universalizar.”<sup>72</sup> Bourdieu señala el caso de las llamadas profesiones nuevas que, al estar todavía mal definidas, permiten a los ocupantes la posibilidad de definir sus condiciones de acceso y ejercicio, introduciendo allí la necesidad incorporada que es constitutiva de su habitus. También menciona las situaciones de discordancia entre los habitus y la situación cuando se produce un cambio drástico en las condiciones objetivas, como en los casos de contactos entre civilizaciones por grandes desplazamientos migratorios o procesos colonizadores, tal como las investigadas por él en su período de Argelia (Cf. *Argelia 60, Sociología de Argelia y El Desarraigo*).

---

<sup>71</sup> Op. cit.

<sup>72</sup> Op. cit. p. 209.

Cuando se produce el desajuste entre los esquemas incorporados y las condiciones de su aplicación, el habitus como experiencia dóxica del mundo, en tanto sentimiento de evidencia, se desgarrar. Cuando el ajuste entre el habitus y el campo se rompe, surge una crisis en donde las respuestas adaptadas del habitus se vuelven imposibles. Al no poder anticiparse la situación se quiebra el sentido práctico, la relación de adaptación queda en suspenso y allí se insinúa para Bourdieu la posibilidad de intervención de una reflexión que, aclara el autor, no es la de un pensamiento consciente, sino que está centrada en los movimientos del cuerpo, en la práctica, y no en quién la realiza: “(...) cierta forma de pensamiento o incluso de *reflexión práctica*, reflexión en situación y acción que es necesaria para valorar en el acto la acción o el gesto realizado y corregir una mala postura del cuerpo (...)”<sup>73</sup> Puede verse aquí una primera posibilidad para pensar la transformación de los habitus. La mera objetivación de los contenidos de la conciencia no alcanza por sí sola para lograr la transformación de las prácticas. Es necesario también que se produzca una crisis en el orden de lo pre-rrreflexivo, del sentido práctico, es decir, del orden afectivo y corporal. Tiene que haber una crisis de lo pre-rrreflexivo para que la reflexividad pueda tener incidencia; las representaciones pueden transformar algo que se produce en un primer momento en el orden de lo pre-reflexivo, dicho de otro modo, interpretar el sentido afectivo o práctico cuando éste queda en un estado de crisis o confusión.

En los primeros usos de la noción habitus que realiza Bourdieu -en los análisis desarrollados en Argelia y en Béarn, sistematizado conceptualmente en *El Sentido Práctico*- su definición puede resumirse como sentido práctico incorporado y que tiende a reproducirse. A lo largo del desarrollo de su teoría de la práctica, frente al encuentro con procesos de cambio en las sociedades, y con el apoyo de otras disciplinas como el psicoanálisis y la fenomenología de Husserl y Merleau Ponty, Bourdieu introduce la posibilidad de que los habitus estén sujetos a cambios. Esta opción puede verse en *Una Invitación a la Sociología Reflexiva* y en *Meditaciones Pascalianas*. Entre la publicación de *El Sentido Práctico* y estos dos últimos trabajos parecería haber una flexibilización de la noción de habitus. En la propuesta de una sociología reflexiva, Bourdieu sostiene que la reflexividad es un requisito indispensable para la construcción

---

<sup>73</sup> Op. cit. p. 213.

del conocimiento científico, debiendo ser revisadas las categorías de análisis, los objetos construidos y la posición del analista. Apunta a la práctica de la reflexividad como necesaria para la práctica sociológica. Esto implica que el habitus del científico social sea objetivado, puesto bajo observación, y de esta manera, se suspenda aunque sea momentáneamente la relación de evidencia que el agente tiene con el campo y pueda intervenir así en sus propias disposiciones. Pero si el habitus es un sentido práctico con una lógica propia distinta de la lógica racional y generadora de su propio sentido, ¿de qué manera lo objetivado puede tener incidencia sobre una práctica incorporada para hacer de ella una práctica reflexiva? Aquí hay un problema que invita a pensar de qué modo lo objetivado por la reflexión tiene incidencia en el direccionamiento de los comportamientos.

En *Meditaciones Pascalianas*, Bourdieu sostiene que existe una tendencia en los habitus a preservar las estructuras que corresponden a las condiciones de su producción, eso es la *hysteresis*; los habitus no están necesariamente adaptados ni son totalmente coherentes. Señala el autor que el habitus tiene diferentes niveles de integración, asociados a la posición que el agente ocupa en el campo (de acuerdo a la detentación en mayor o menor medida del capital puesto en juego), la posibilidad de actualización que encuentran las disposiciones adquiridas a lo largo de la experiencia social e incluso la posibilidad de ocupar posiciones contradictorias en diferentes campos que lleven a la constitución de habitus desgarrados, tendientes a la división. Esto ocurre cuando una crisis en el campo trastoca sus regularidades llevando a un desajuste entre las disposiciones y la situación. Aquí señala Bourdieu que los habitus están sujetos al cambio a partir de la exposición a nuevas experiencias, aunque esta posibilidad de transformación esté limitada a lo ya adquirido: “Las disposiciones están sometidas a una especie de revisión permanente, pero que nunca, es radical porque se lleva a cabo a partir de las premisas instituidas en el estado anterior.”<sup>74</sup> Bourdieu abre el juego para pensar una posibilidad de transformación de los habitus, pero dentro de las reglas del sentido práctico: corporalmente adquirido, socialmente construido y no determinado por fines conscientes y racionales. Puede verse cómo para Bourdieu la transformación se produce de la práctica a la conciencia reflexiva y no necesariamente a la inversa. Castoriadis en el caso de la causación por representación, da cuenta de la

---

<sup>74</sup> Op. cit. p. 211

transformación que puede generar la representación en la medida en que movilice algo en el orden de lo afectivo.

El lugar donde se vive este conflicto es el cuerpo. Tanto en el caso de la situación de desfasaje, como la posibilidad de reflexión que se insinúa, se trata de una experiencia corporal y práctica, no de una conciencia transparente a sí misma. En esta brecha que señala Bourdieu, se vislumbra la posibilidad de la transformación de las prácticas y sus sentidos. Lo que está en juego es la lucha por cambiar los principios de visión y división de la clasificación social, es el objetivo de la lucha política -también lucha simbólica- según lo entiende Bourdieu: “(...) es efecto de la ilusión escolástica describir la resistencia a la dominación en el lenguaje de la conciencia -como hace la tradición marxista, y también esas teóricas feministas que, dejándose llevar por los hábitos de pensamiento, esperan que la liberación política surja del efecto automático de la 'toma de conciencia'- ignorando, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la extraordinaria inercia que resulta de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos. Si bien la explicación puede ayudar, sólo una auténtica labor de contraadiestramiento, que implique la repetición de los ejercicios, puede, como el entrenamiento del atleta, transformar duraderamente los hábitos.”<sup>75</sup> Bourdieu recuerda que, en tanto la dominación es una creencia práctica posibilitada por la incorporación de esa relación de dominación en forma de disposiciones, la mera representación mental o la enunciación discursiva de la denuncia de la dominación no basta por sí sola para generar la resistencia. La propuesta de contraadiestramiento implica la generación práctica de nuevas condiciones de producción para la elaboración práctica de nuevas disposiciones. El problema que se observa aquí es cómo pueden producirse condiciones acordes para la transformación del hábito: ¿implica necesariamente un movimiento reflexivo del hábito? ¿El hábito puede transformarse aún cuando coincidan las condiciones de su producción con las condiciones de su funcionamiento? ¿Cómo se generarían las nuevas disposiciones necesarias para producir tal transformación en el campo? Una vez más, surge el problema de pensar los términos de la relación entre la deliberación y la práctica.

De acuerdo a lo expuesto hasta aquí puede pensarse que el sistema disposicional que

---

<sup>75</sup> Op. cit. pp. 226-227

conforma el habitus es una estructura con diferentes niveles de disposiciones adquiridas a lo largo de la experiencia social, incorporadas en el ámbito familiar y en los ingresos del agente a diversos campos específicos. Ante las crisis surgidas por la discordancia entre el habitus y el campo se abre la posibilidad para que el agente revise las disposiciones que no han podido responder anticipadamente a las exigencias de la situación, en aquellos estratos que no se encuentren en concordancia absoluta con la situación o hayan sido adquiridas en otros campos. En este desfase podría ponerse en juego la capacidad de reflexividad. Sin embargo, esta objetivación reflexiva puede tener un límite: ¿Qué pasa con las disposiciones primeras y profundas adquiridas durante un período en el que no hay reflexión ni lenguaje? ¿Sería posible llegar a ellas? Sigue siendo necesario pensar de qué manera lo reflexionado puede intervenir para transformar la práctica del cuerpo, cómo lo deliberado incide en la modificación de las disposiciones ya adquiridas y en la generación de nuevas disposiciones.

### **3.3 El proyecto de autonomía**

El período histórico de Grecia sobre el que trabaja Castoriadis es el que se ubica entre los siglos VIII y V, cuando se produce la creación de las polis -ciudades- democráticas. Es importante señalar que Grecia debe ser considerada por el autor como un germen, en la medida en que las sociedades no son modelos ni prototipos -no se las toma para valorizarlas ni para imitarlas- sino formas que vuelven posibles toda una serie de creaciones. Castoriadis encuentra aquí por primera vez la autonomía como creación histórico-social, también ubica allí la formación de la democracia directa y de la política entendida como la actividad lúcida que apunta a la actividad de autoinstitución lúcida de la sociedad.<sup>76</sup>

Lo que interesó a Castoriadis de Grecia es el proceso de autocreación de las polis, de autoinstitución lúcida de la sociedad. La polis es la creación de una forma de vida colectiva caracterizada por la autoconstitución de un cuerpo de ciudadanos autónomos que se gobiernan dándose sus propias leyes de modo explícito. Esta experiencia de los griegos tiene como presupuesto ontológico el “caos”: “(...) la ausencia de orden autoriza

---

<sup>76</sup> Castoriadis, C., *Lo que hace a Grecia*, 1. *De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La Creación Humana II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

un cuestionamiento ilimitado, y corresponde a la capacidad instituyente de los hombres suplir la ausencia de un orden justo.”<sup>77</sup> Aquí se da el encuentro entre el imaginario radical del individuo y la emergencia de una forma social que no se funda en una verdad revelada.

Castoriadis entiende la política como la actividad colectiva que apunta a la constitución de la sociedad como tal. El primer ejemplo, el germen de la política y de la democracia directa, lo encuentra en Grecia: por primera vez los asuntos comunes se vuelven objeto de una actividad colectiva explícita y reflexionada. Todos los ciudadanos tienen algo que decir sobre la ley. Junto con la democracia y la política, en Grecia nace la filosofía, se trata de la interrogación permanente -nunca cesa- y explícita que cuestiona las representaciones instituidas acerca de cómo está formada la sociedad. Señala Castoriadis: “(...) un movimiento de autoinstitución de la sociedad, un movimiento y no un estado terminado (...) en verdad la autoinstitución de la sociedad sólo puede ser permanente, no hay buena sociedad, sociedad justa y libre de una vez y para siempre: se trata de un proceso de creación histórica en que la sociedad tiene la posibilidad constante de poner en entredicho sus leyes y sus instituciones.”<sup>78</sup> Por eso la autonomía es un proyecto y no un estado acabado, es un movimiento permanente e incansable de interrogación. Ninguna de las respuestas posibles que ofrezcan las significaciones imaginarias sociales escapa al cuestionamiento.

Para Castoriadis la historia no es otra cosa que la creación de formas de la vida humana, de sociedades instituidas a través de las cuales los hombres construyen su mundo. Cada sociedad es una nueva *eidos* que se forma por la actividad del imaginario radical instituyente. Toda institución de la sociedad es una creación histórica, una creación de una nueva forma que hace posible otras creaciones. Con la institución de cada sociedad, se constituye un nuevo magma de significaciones imaginarias y creación de nuevas instituciones que las encarnan. La emergencia de sociedades que cuestionan -parcial o totalmente- su propia institución, representan una creación ontológica distinta a las sociedades donde se vive en la clausura del sentido. Lo que se habilita en esos casos es

---

<sup>77</sup> Castoriadis, C., *La Ciudad y las Leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La Creación Humana III*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, pp. 18-19.

<sup>78</sup> Op. cit.

la crítica de los fundamentos del orden instituido.

A partir de la creación de la polis los ciudadanos se postulan como autores de sus propias leyes. Según afirma Castoriadis la ley es el resultado de la deliberación y siempre es discutible, está sujeta a modificación. La democracia directa es el reconocimiento de que la institución de la sociedad siempre es autoinstitución, que la ley es hecha por los ciudadanos. El *demos*, en tanto fuerza instituyente y poder de creación, crea la ley a partir de la Nada “puesto que lo que él es no otorga ninguna norma extra social referida a lo que debe ser”<sup>79</sup>. No hay fuente extra social, divina o trascendental que diga cuales son las leyes y si son buenas o justas, sino que se reconoce el origen social de la institución de la sociedad, cuya fuente es la actividad instituyente del *demos*.

### **3.4 El proyecto de autonomía y la experiencia del movimiento obrero**

A lo largo del ejercicio de su tarea de militante político, Castoriadis mantuvo una serie de diferencias teórico-política con el marxismo tradicional; una de las más importantes se centra en el papel del partido revolucionario. Esta discusión toma particularmente fuerza a partir de la llamada Revolución Húngara, cuando los trabajadores se levantaron contra la burocracia soviética retomando el programa socialista de la gestión de la sociedad por los consejos obreros. Este programa se caracterizaba por la gestión obrera de la producción y la planificación de la economía basada en asambleas y en los consejos cuyos delegados tenían cargos rotativos y revocables. Para Castoriadis el partido solo funciona como dirección del proletariado durante cierta fase decisiva de la revolución, ni antes ni después. Después de la victoria en la revolución, al finalizar el período de transición impuesto por el partido, la distinción dentro del proletariado entre dirigentes y ejecutantes se suprime. Castoriadis apuesta por la autonomía como el criterio que guía la lucha y la organización. Cabe destacar que para el pensador griego la revolución es auto-institución explícita de la sociedad cuya espontaneidad designa la actividad creadora histórico-social en su máxima expresión. La revolución es actividad auto-organizada que apunta hacia la creación de un orden nuevo.

---

<sup>79</sup> Castoriadis, C., Lo que hace a Grecia ,1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La Creación Humana II, Op. cit. p. 355.

La Revolución Húngara tuvo formas organizativas y significaciones sociales imaginarias que representan una creación institucional histórico-social. Se trata de los Consejos Obreros, los cuales surgieron de la propia actividad del pueblo, durante su actividad autónoma y gracias a ello, crearon nuevas formas organizativas destinadas a luchar contra la opresión y la explotación burocrática y también para servir a nuevas formas de organización colectiva basada en nuevos principios. Estos suponían una ruptura radical con las estructuras establecidas. La acción espontánea de los obreros y del pueblo húngaro apuntaba de esta manera hacia la auto-organización como un proceso y no un estado final.

La conformación de los Consejos Obreros, tanto en su creación como en sus objetivos, contenía la destrucción de las significaciones sociales heredadas (del poder político, de la producción y del trabajo), y también implicaba el germen de una nueva institución de la sociedad. Eran tres los puntos principales a considerar: el establecimiento de la democracia directa, su arraigo en colectividades concretas y sus reivindicaciones relativas a la autogestión del trabajo. Los consejeros negaban así la legitimidad de todo poder que no proceda de ellos mismos y rechazaban la división entre quienes deciden y quienes ejecutan.

El germen de la política ubicado en la Grecia antigua y el ejemplo de la Revolución Húngara, muestran para Castoriadis que la creación de la política ocurre en la medida en que la institución de la sociedad se pone en duda como tal: “La autonomía surge, como germen, desde que la pregunta explícita e ilimitada estalla, haciendo hincapié no sobre los 'hechos' sino sobre las significaciones imaginarias sociales y su fundamento posible. Momento de la creación que inaugura no sólo otro tipo de sociedad sino también otro tipo de individuos. Y digo bien germen, pues la autonomía, ya sea social o individual, es un proyecto. La aparición de la pregunta ilimitada crea un eidos histórico nuevo -la reflexión en un sentido riguroso y amplio o autorreflexividad, así como el individuo que la encarna y las instituciones donde se instrumentaliza. (...) Es en este momento cuando nace la política y la libertad como social históricamente efectiva.”<sup>80</sup> Lo que se habilita es una nueva relación entre el orden del instituyente y el orden de lo instituido.

---

<sup>80</sup> Castoriadis, C., *El Mundo Fragmentado*, Op. cit. pp. 103-104.

### 3.5 La autonomía como proyecto individual y colectivo

Para Castoriadis, la creación por los griegos de la filosofía y la política es la primera aparición histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual: “La aparición de la pregunta ilimitada crea un *eidos* histórico nuevo -la reflexión en un sentido riguroso y amplio o autorreflexividad, así como el individuo que la encarna y las instituciones donde se instrumentaliza-. Lo que se pregunta, en el terreno social, es: ¿son buenas nuestras leyes? ¿Son justas? ¿Qué leyes debemos hacer? Y en un plano individual: ¿es verdad lo que pienso?”<sup>81</sup>

El proyecto de autonomía vuelve a poner en juego la dimensión psíquica y la dimensión de lo histórico-social en su vertiente instituyente. Psique y sociedad son dos polos indisociables, los individuos están hechos por la sociedad, a la vez que ésta no puede existir más que en su encarnación. En relación al aspecto interno, Castoriadis señala que la fabricación social del individuo no elimina completamente la creatividad de la psique inconsciente. La verdadera subjetividad autónoma implica la formación de una instancia reflexiva y deliberante que libera la imaginación radical del ser humano singular como fuente de creación y alteración. Una vez constituida, esta instancia reflexiva empieza a jugar un rol activo en la formación del sentido: “La autonomía del individuo consiste precisamente en que establece otra relación entre la instancia reflexiva y las demás instancias psíquicas, así como entre su presente y la historia mediante la cual él se hace tal como es, permítele escapar de la servidumbre de la repetición, de volver sobre sí mismo, de las razones de su pensamiento y de los motivos de sus actos, guiado por la intención de la verdad y la elucidación de su deseo.”<sup>82</sup> La autonomía individual es un tipo de relación entre la instancia consciente -lúcida- y la instancia inconsciente -función imaginaria- que le permita al individuo decidir efectivamente su sobre su deseo, así como investir psíquicamente la libertad y la pretensión de verdad. De este modo participa activamente en la formación y el funcionamiento de la ley de la sociedad. Dice Castoriadis: “Un sujeto autónomo es aquél que se sabe con fundamentos suficientes

---

<sup>81</sup> Op. cit. pp. 103-104.

<sup>82</sup> Op. cit. pp. 104-105.

para afirmar: esto es efectivamente verdad, y: esto es efectivamente mi deseo.”<sup>83</sup>

Pero el individuo no puede ser autónomo sólo ni en cualquier sociedad. El campo socio-histórico tiene que alterarse de tal modo que la institución permita su puesta en cuestión por parte de los individuos que la conforman, es necesario que se abra un proceso de interrogación permanente. Es indispensable que la libertad y la búsqueda de la verdad formen parte de las significaciones imaginarias sociales para que éstas puedan ser investidas. Este es el proyecto de autonomía en la dimensión de lo histórico-social, en lo que corresponde al imaginario radical instituyente. Sostiene Castoriadis que el proyecto de autonomía es concebible únicamente como una relación social y una empresa colectiva, en la medida en que no se trata de eliminar la relación con un otro y con el sentido social, sino de reelaborarla.

Castoriadis postula que el “proyecto de autonomía” implica una nueva relación entre distintas instancias psíquicas; una vez más resulta necesario por el papel del cuerpo. El pensador griego sostiene que el sujeto de la autonomía es “pensamiento y soporte del pensamiento, es actividad y cuerpo que actúa (...)”<sup>84</sup> El cuerpo no cumple la función de simple soporte biológico, sino que es una condición eficiente de la actividad del individuo, es la unión del sujeto y del mundo, no como mero reflejo sino como participación significativa en el mundo. El cuerpo aparece aquí como una mediación inevitable y necesaria para la constitución del sentido social. Sin embargo, y como ya ha sido señalado, los términos de esta relación entre el cuerpo y el mundo, y su implicancia en la producción e interiorización del sentido social no fue explicitada por Castoriadis.

En cuanto al problema de la relación entre cuerpo, sentido y reflexión, Bourdieu nos ofrece un orden de sentido propio del cuerpo -el habitus como sentido práctico- y la posibilidad de pensar una práctica reflexiva al interior del campo científico. Castoriadis apuesta por un “proyecto de autonomía” que tiene como supuesto la reflexividad y la capacidad de deliberación de los sujetos singulares y colectivos para decidir e instituir sus propias leyes. Teniendo en cuenta que la relación entre el cuerpo y el mundo es directa e inmediata, en ambos casos se plantea el mismo interrogante: ¿cómo lo

---

<sup>83</sup> Castoriadis, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Op. cit. p. 166.

<sup>84</sup> Op. cit. p. 167.

reflexionado puede traducirse en una transformación de los comportamientos? Bourdieu advierte que el habitus nunca está perfectamente adaptado a las exigencias del campo, Castoriadis afirma que la socialización de la psique no elimina totalmente la función creativa del imaginario radical; ambos ofrecen un margen de incertidumbre posible para escapar a la reproducción del orden social. Para los dos autores esto implica que en el agente o individuo coexisten diversas instancias o estratos. Bourdieu habla de disposiciones adquiridas a lo largo de las experiencias sociales e integradas en el habitus con diferentes grados de coherencia. Castoriadis sostiene que existen diferentes instancias psíquicas, conscientes e inconscientes, y que el sujeto es el resultado de la relación que éstas establezcan entre ellas. Se puede plantear aquí a la reflexión como una relación entre distintos ordenes de sentido. Retomaremos esta posibilidad en el apartado final.

### **3.6 Cornelius Castoriadis: reflexión como condición general y creación socio-histórica**

Durante el proceso de socialización, tal y como es entendido por Castoriadis, la psique es instada a reemplazar los objetos de su mundo privado por objetos que valen por su institución social. Esto lleva aparejado la sustitución del placer de órgano por el placer de representación, es decir a dirigir la carga afectiva hacia el flujo representativo y no a una satisfacción orgánica (el placer se convierte en un fin por sí mismo independientemente de la conservación del individuo). En el transcurso de este proceso, la imaginación radical es contenida en favor de una imaginación segunda o repetitiva, que contribuye a la reproducción de las significaciones imaginarias sociales mediante la incorporación y la repetición de las formas sociales. Para el individuo socialmente fabricado, la realidad de los objetos socialmente instituidos se vuelven su realidad social, y sus condiciones generales de pensamiento le son impuestas por el magma de significaciones imaginarias sociales.

Puede decirse con Castoriadis que, en la mayoría de las ocasiones, la psique es socializada en la clausura del sentido. Esto significa que los individuos no pueden cuestionar lo que ha sido pensado. Para el pensador griego la mayoría de las sociedades se caracterizan porque las preguntas que pueden hacerse en ellas son siempre limitadas, y los axiomas definitivos de la institución social permanecen incuestionables. Afirma

Castoriadis: “En este procedimiento, la institución destruye lo que, originalmente, formaba un sentido y constituía un sentido para la psique (la clausura sobre sí, el puro placer de representación *solipsista*) en compensación, si me permiten la expresión, provee a la psique de otra fuente de sentido: la significación imaginaria social.”<sup>85</sup>

Esta es la actividad reservada para el pensamiento dentro de los límites de las sociedades heterónomas, pero la socialización “incompleta” posibilita la reflexión. En la fabricación del individuo social la psique nunca es anulada del todo en su capacidad de creación y alteración perpetua de formas. La reflexión implica el trabajo de la imaginación radical del individuo y consiste ni más ni menos que la crítica de las representaciones y prácticas: “(...) aparece cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo y se interroga, no sólo acerca de sus contenidos particulares sino acerca de sus presupuestos y fundamentos.”<sup>86</sup>

Para que haya reflexión es necesario que la imaginación radical permita representarse al sujeto como actividad representativa de manera tal de poner al pensamiento como objeto de sí mismo. Dice Castoriadis: “(...) Se trata entonces de verse y plantearse como ese ser puramente imaginario en todo el sentido de la palabra: una actividad que, aun teniendo contenidos posibles, no tiene ninguno seguro y determinado. En el momento de la verdadera interrogación reflexiva, ya cuestioné lo admitido hasta entonces por los demás y por mi mismo (...) Tiendo a ser pura actividad abierta como interrogante -o más bien tengo que plantearme como tal.”<sup>87</sup>

La reflexión implica entonces la desfuncionalización, proviene de la imaginación radical del sujeto y del imaginario radical instituyente, y consiste en la creación de nuevas figuras o esquemas que sostienen lo pensable. Aparece cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo, cuando la propia actividad del sujeto se vuelve objeto de su pensamiento, cuestionándose no sólo los contenidos particulares sino la validez de sus fundamentos. La reflexividad es la vuelta del sujeto sobre las significaciones interiorizadas y que lo han constituido como un individuo socialmente fabricado. Para

---

<sup>85</sup> Castoriadis, C., *Figuras de lo Pensable*, Op. cit. p. 123.

<sup>86</sup> Castoriadis, C., *Hecho y por Hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, Op. cit. p. 324.

<sup>87</sup> Op. cit. p. 326.

que el pensamiento se vuelva sobre sí es necesario que se separe de sus propios objetos, por lo tanto debe haber un resto de imaginación no socializado. Entonces, la imaginación radical es una condición de la reflexión. Ésta es una posibilidad que existe como potencialidad en todos los seres humanos pero que no necesariamente se realiza. Castoriadis señala que la reflexión solo puede darse efectivamente a través de una ruptura del campo socio-histórico que implica la simultánea emergencia de una sociedad -una nueva forma, un *eidos*- donde el fundamento del orden social puede cuestionarse, e individuos socialmente fabricados para interrogar no solo los fundamentos del orden social, sino su propia identidad. En palabras del autor: “La reflexión es definible como el esfuerzo por quebrar la clausura en la que necesariamente estamos siempre capturados como sujetos, venga de nuestra historia personal o de la institución histórico-social que nos formó, vale decir que nos humanizó. En ese esfuerzo, la imaginación juega un rol central ya que el cuestionamiento de las 'verdades establecidas' no es ni puede ser nunca un cuestionamiento en el vacío, sino siempre hermanado con la posición de nuevas formas y figuras de lo pensable creadas por la imaginación radical y sujetas al control de la reflexión (...)”<sup>88</sup>.

Aquí puede entenderse la exigencia de Castoriadis hacia la filosofía para que investigue el origen de la reflexión en el orden de lo histórico-social. La reflexión es una condición de posibilidad del “proyecto de autonomía”, y el pensador griego contribuye a esta tarea señalando el origen de la reflexión en la creación de las polis democráticas de la antigua Grecia y los consejos obreros conformados al calor de la Revolución Húngara.

### **3.7 El concepto de sujeto**

La noción de sujeto para Castoriadis es en gran parte tributaria de la relación entre psicoanálisis y filosofía. Se trata de un sujeto considerado como proyecto, es la cuestión de la psique como tal y habiendo atravesado el proceso de socialización. El sujeto no está dado, debe ser formado mediante determinadas condiciones. Para Castoriadis el sujeto en tanto tal es autónomo y sus características definitorias son las reflexividad y la actividad deliberada; se constituye en la medida en que la autoinstitución de la sociedad es explícita: “(...) es la capacidad de reflexión y deliberación lo que es exclusivo y

---

<sup>88</sup> Op. cit. p. 330.

característico de la modalidad por el sujeto humano de ser para sí. (...) sólo se puede hablar de sujeto humano en la medida en que existe la reflexividad.”<sup>89</sup>

En el proceso de socialización, la psique (fuente inagotable de placer de representación por sobre el placer de órgano), se ve obligada a abandonar sus objetos privados como condición para su ingreso al mundo social. De esta manera, asume la investidura de objetos públicos, válidos en la medida en que son el resultado de la institución social. Sin embargo, gracias a la facultad nunca irreductible del todo de la psique de crear representaciones –fruto de la imaginación radical-, ésta tiene la posibilidad de distanciarse de los objetos socialmente investidos; la forma en que lo haga depende de las significaciones históricamente disponibles.

Sostiene Castoriadis que la imaginación radical es una facultad de creación como atributo determinante. Esta condición le permite hablar además del sujeto autónomo. Para este autor la condición por excelencia del imaginario radical es ser fuente de creación. Señala Castoriadis: “La desfuncionalización vuelve posible en primer lugar separar la representación y el objeto de 'necesidad' biológica, y por lo tanto la investidura de objetos sin pertinencia biológica (...) Y en segundo lugar, la posibilidad (igualmente privada de pertinencia biológica) de que las actividades psíquicas se conviertan de por sí en 'objetos psíquicos' -lo cual es condición de la reflexión-, y que la psique sea capaz de manejar el quid pro quo lável -lo cual es condición de la simbolización. La segunda e igualmente importante condición, es la creación de instituciones por parte del imaginario social radical (...).”<sup>90</sup> La condición de existencia de la psique en el mundo social es que renuncie a sus objetos de investidura originarios en un proceso de intercambio en que la institución social se ofrece en tanto sentido.

Toda sociedad, toda creación de una nueva forma, es el resultado de su autoinstitución. La diferencia entre las sociedades heterónomas y las sociedades autónomas radica en que, si bien ambas son el producto de la actividad instituyente del colectivo anónimo, sólo en el caso de las últimas la autoinstitución es explícita. En las sociedades

---

<sup>89</sup> Miranda, R., *El sujeto autónomo y la alteridad. En Cabrera, D. H. (Comp.), Fragmentos del Caos. Filosofía, Sujeto y Sociedad en Cornelius Castoriadis*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 155.

<sup>90</sup> Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, Op. cit. pp. 286-287.

autónomas la institución es considerada obra humana, todos los ciudadanos participan efectivamente en la decisión sobre las leyes que los gobiernan. La autonomía, como el sujeto, es un proyecto y no un estado acabado.

Esta condición de sujeto no es un estado logrado de una vez y para siempre, se trata más bien de la explicitación de un movimiento permanente. El sujeto es un proyecto: “Es una posibilidad (abstracta) pero no una fatalidad para todo ser humano: es creación histórica y creación cuya historia puede seguirse. Este sujeto, la subjetividad humana, está caracterizado por la reflexividad (que no debe confundirse con el simple “pensamiento”) y por la voluntad o capacidad de acción deliberada, en el sentido pleno de este término.”<sup>91</sup>

La posibilidad de interrogación es omnipresente en los seres humano -existe como potencialidad- pero se realiza en sólo en algunas ocasiones. Dice Castoriadis: “La subjetividad, como instancia reflexiva y deliberante (como pensamiento y voluntad) es proyecto social-histórico (...)”<sup>92</sup> Es por una creación histórica que esta posibilidad se transforma en realidad efectiva: tiene que haber autocreación -autoinstitución explícita- de la subjetividad humana como reflexividad.

¿Tiene el cuerpo una tarea reservada en este proyecto de autocreación de una subjetividad reflexiva? Si bien Castoriadis señala que la autonomía solo se crea ejerciéndola y hasta menciona la posibilidad de la creación de un habitus reflexivo o autónomo<sup>93</sup>, no desarrolla explícitamente este problema, sólo nos ofrece pistas que invitan a pensarlo. Aquí Castoriadis abre la posibilidad de pensar la autonomía como práctica, como una disposición -valga la redundancia- disponible para ser actualizada.

Tanto para Bourdieu como para Castoriadis, la conformación de los agentes o individuos implica la interiorización del sentido social en una relación con el mundo mediada por el cuerpo. Bourdieu plantea el concepto de habitus como mediador de esta relación, en tanto sentido práctico incorporado y principio generador de prácticas y

---

<sup>91</sup> Castoriadis, C., *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Op. cit. p. 122.

<sup>92</sup> Castoriadis, C., *El mundo fragmentado*, Op. cit. p. 87.

<sup>93</sup> Castoriadis, C., *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico-social. Seminarios 1986-1987. La Creación Humana I.*, Op. cit.

señala que la reflexión es condición necesaria para intervenir en el sistema de disposiciones que conforman el habitus a fin de poder objetivarlo con miras a la transformación de las prácticas y sus sentidos, aunque la mera objetivación por parte de la reflexión por sí sola no alcanza para la transformación. Castoriadis sostiene que el proceso de socialización de la psique nunca es completo, el núcleo de la imaginación radical del sujeto nunca se elimina dejando abierta la posibilidad de creación de nuevas significaciones y teniendo al cuerpo como una condición efectiva de realización. Podría decirse que, ante la posibilidad de cuestionar el orden establecido, ya sea por un desfase entre el habitus y el campo, o por la emergencia en el orden de lo histórico-social de la capacidad, la reflexión latente como potencialidad, encuentra la oportunidad de hacerse efectiva encarnándose en una disposición del cuerpo, lista para actuar en el mundo. Se plantea aquí la posibilidad de la conformación de un habitus reflexivo en tanto proyecto, permanentemente en movimiento y sujeto a revisión ante las condiciones objetivas en las que puede ejercerse.

## Consideraciones finales

“Pero cámbiese la escala del tiempo, y las estrellas del cielo  
danzarán hasta provocar vértigo”<sup>94</sup>

### Recapitulación

El objetivo de este trabajo ha sido abordar la relación entre el cuerpo y el pensamiento, en los términos en que este vínculo es problematizado en la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu y en el “proyecto de autonomía” de Cornelius Castoriadis, teniendo como marco general la preocupación por la transformación y reproducción de las prácticas y sus sentidos.

La problemática tratada puede dar lugar a otras interpretaciones; no asumimos la elegida como la más exhaustiva o la correcta, simplemente la ofrecemos como una perspectiva más de análisis posible. Decidimos abordar el problema de la relación entre el pensamiento y la práctica en tanto relación entre órdenes de sentido. El concepto de habitus de Bourdieu y el “proyecto de autonomía” de Castoriadis permitió revisar las características de un orden de sentido propio del cuerpo por un lado, y la importancia de la deliberación y de la reflexión por el otro, para la constitución, circulación y transformación de los sentidos socialmente compartidos.

Las cuestiones puestas en juego a lo largo de este trabajo pusieron en relación algunos aspectos de las construcciones teóricas de estos dos autores con el objetivo de producir nuevas reflexiones sobre el problema de la política, el cual se juzga de suma importancia para las ciencias sociales. Resta entonces, retomar algunos puntos analizados hasta aquí con el fin de afirmar algunas cuestiones y abrir nuevos espacios de interrogación.

El problema de la política puede ser tratado como el problema del sentido o, mejor aún, el problema de distintos órdenes de sentido. Para Pierre Bourdieu el habitus es el sentido social hecho cuerpo. Son esquemas adquiridos prácticamente, sistema de disposiciones incorporadas como resultado de la exposición duradera del cuerpo a

---

<sup>94</sup> Castoriadis, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Op. cit. p.299

determinados condicionamiento sociales. Para Bourdieu el sentido es un producto social que se construye en la relación entre el cuerpo y el mundo. Las disposiciones – arbitrarias y adquiridas de manera práctica- son un modo de ser y estar en el mundo, cuya lógica de funcionamiento difiere del orden de la conciencia: su funcionamiento no es transparente a sí mismo y se trata de un sentido operatorio y corporal, actualizado cada vez que el espacio social lo solicita.

La imaginación radical de Cornelius Castoriadis es un flujo indisociable de representaciones, afectos e intenciones. Es una capacidad general de todos los seres humanos singulares, una facultad de innovación radical, de creación de formas arbitrarias e inmotivadas. Es el poder de hacer aparecer representaciones de la nada. Puede decirse que la imaginación radical es la facultad de creación -libre e irrefrenable- de significaciones imaginarias sociales.

Para ambos, la conformación de los individuos sociales o agentes supone la interiorización de los sentidos compartidos y la relación con un otro que siempre es social. Sobre el final de su obra, Bourdieu señala una relación entre la adquisición de las disposiciones y la afectividad. Sostiene que lo social se adquiere en forma de afecto mediante la búsqueda de reconocimiento y a través del cuerpo. Durante el proceso de socialización, las estructuras del mundo son adquiridas como esquemas prácticos. El cuerpo tiene como condición general la apertura al mundo que le permite adquirir, mediante la experiencia, disposiciones listas para actuar de acuerdo a las exigencias prácticas. Esta condición general se definen cada vez; si las estructuras del mundo responden a una organización basada en la dominación, esta es la estructura que va a incorporarse y a reforzarse prácticamente cada vez que se reconozcan las condiciones. La dominación se juega en el sentido práctico del cuerpo. De este modo a través del proceso de socialización se ve que los agentes se pliegan a la dominación, adhieren a ella.

Para Castoriadis una de las funciones de las significaciones imaginarias sociales es otorgar sentido a la psique; vale recordar que el individuo social solo existe en la medida en que la psique abandona su proto-sentido monádico en favor de las formas socialmente valoradas y que la psique requiere de sentido para su existencia. Así como Bourdieu sostiene la búsqueda de reconocimiento como principio regulador de la

adquisición de disposiciones, Castoriadis ubica a la búsqueda de placer como la matriz que rige la interiorización de las significaciones imaginarias sociales. En tanto el individuo es socialmente fabricado para aceptar el sentido social como incuestionable, la transformación del mismo está fuera de posibilidad y su reproducción se encuentra asegurada. Así explica Castoriadis el funcionamiento de las sociedades heterónomas y la reproducción de la dominación. Podemos decir con los aportes de ambos autores, que la constitución de los individuos sociales o agentes implica la relación con un otro, en tanto representante del sentido social que le es impuesto. Este proceso de socialización se vive como natural, el sentido social se asume como propio -su origen y validez es incuestionable- y se reproduce sin la intervención de un acto consciente, y en términos de Bourdieu, mediante el reconocimiento práctico del cuerpo.

Si bien tanto de Bourdieu como Castoriadis en sus desarrollos observan que la forma más común de existencia de las prácticas y sus sentidos es la reproducción, ambos pensadores nos ofrecen claves para pensar la posibilidad de la transformación de las prácticas y sus sentidos.

Bourdieu nos permite colocar la práctica del cuerpo en un sitio de importancia ya que la transformación no es un problema a resolver mediante la toma de conciencia, sino que son las disposiciones del cuerpo las que deben reeducarse o adquirirse unas nuevas a través del contraadiestramiento del habitus. La historización de la conformación del habitus pone en evidencia que el agente es un producto social y que las disposiciones son arbitrarias, colaborando con la misma causa. Sin embargo hay un límite en la transformación por la vía de la reflexión si pensamos en la posibilidad de acceso sobre las disposiciones más profundas, adquiridas en el ámbito familiar durante un período sin lenguaje y reflexión. El proceso incompleto de socialización, que deja para Castoriadis un resto “libre” de imaginación radical al no producirse la absorción total de la psique por la sociedad, habilita la posibilidad de autocreación de formas sociales autónomas, que permiten a los individuos sociales saberse creadores de las significaciones imaginarias sociales por las cuales el sentido se instituye. En uno y otro caso, la capacidad de reflexión y la actividad deliberada, en tanto vuelta del sujeto sobre sus propios actos, es clave.

La principal característica de una subjetividad transformadora es la facultad de

deliberación que le permita volver sobre sus propios pasos: el reconocimiento lúcido de los sentidos compartidos en tanto creación de los mismos sujetos, y la advertencia de la necesidad de cuestionar permanentemente cada decisión y cada acto del cuerpo. Vale recordar que el sujeto es un proyecto, no un estado acabado, está siempre en movimiento. Se trata de plantear una relación diferente entre los sentidos sociales incorporados a lo largo del proceso de socialización y los nuevos sentidos creados por el flujo irrefrenable de representaciones de la imaginación radical.

En el cruce entre estas dos teorías hay una posibilidad de problematizar la relación entre estos dos órdenes de sentido, el del cuerpo y el del pensamiento. Con la imaginación radical podemos pensar en la creación de nuevas formas sociales que atraviesan la relación del cuerpo con el mundo, y que habilitan otras formas de pensar lo común. El trabajo de la reflexión nos permite a su vez apostar por el contraadiestramiento del habitus que, de esta manera, puede generar nuevas disposiciones llevando a la práctica las decisiones deliberadas del colectivo anónimo, aunque limitado por la imposibilidad de acceso de la conciencia a determinadas disposiciones profundas o primarias. Se trata de la relación entre la imaginación radical – la posibilidad de crear representaciones ex nihilo- como una potencialidad de la psique y los sentidos incorporados en distintos momentos que coexisten en el habitus. Pensamos en el contraadiestramiento del habitus como parte del proyecto de autonomía, del modo en que el cuerpo se apropia de una significación imaginaria distinta orientada hacia la libertad.

Es esta una de las reflexiones a la que pudimos llegar con el cruce de los desarrollos de estos dos autores. Planteamos el problema en los términos de la relación entre el habitus profundo constituido en el ámbito familiar y las disposiciones nuevas; aquí adquiere importancia el problema de la reflexión y también del tiempo. Apostamos por pensar la autonomía como potencia instituyente que debe ser incorporada como disposición en el cuerpo. En los términos de los autores que aquí han sido convocados, apuntamos a pensar la necesidad de que el proceso reflexivo se traduzca en un sistema de disposiciones corporales, es decir, se vuelva un habitus, una práctica deliberada de un cuerpo autónomo. Se trata del problematizar cómo el cuerpo se apropia de los contenidos de la deliberación.

La relación entre pensamiento y práctica en estos dos autores nos permite abordar la

articulación entre estos dos órdenes de sentido desde una perspectiva que supere el vínculo de tipo secuencial -prioridad de un orden que luego se traduce a otro- o la mera división de tareas -un orden instituye sentido, el otro lo aplica-. Ya en *De Anima*, preguntándose por qué y de qué manera el pensamiento, una facultad del alma, puede realizarse en el mundo material, Aristóteles respondía que es por obra de la mediación del cuerpo: éste, movido por la acción del alma, mueve la materia y la transforma. ¿Puede ser esta la única opción posible?

Considerando los trabajos de Bourdieu y Castoriadis podemos preguntarnos: ¿cómo podría darse un pasaje del habitus heredado a una sociedad autónoma? Puede pensarse la relación entre el habitus y la sociedad autónoma como una relación en términos de tradición y transformación o instituido-instituyente. Vimos que tanto Bourdieu como Castoriadis consideran al individuo o agente en una relación constante e irreductible con la sociedad de la que forma parte y que existe en su encarnación: tenemos el concepto de habitus en Bourdieu como noción puente entre lo social e individual, la conformación conjunta y constituyente entre individuo y sociedad en el caso de Castoriadis. Pero, como señala Bourdieu en *El Sentido Práctico*, este proceso de auto-institución recíproca no es reconocido explícitamente por los agente: “(...) la decisión de creer no puede tener éxito si no se acompaña de una decisión de olvidar, es decir de una decisión de olvidar la decisión de creer”<sup>95</sup>. De allí que el origen de la creencia no sea consciente porque está arraigado en el cuerpo, por eso el mundo se vive como natural, necesario y coherente. A pesar de que sus estructuras sean arbitrarias e inmotivadas, para el agente social preparado para reconocerlo, el mundo es sensato y todo cae por su propio peso.

En términos generales, se trata de pensar el problema de la relación entre procesos instituyentes -procesos creadores y transformadores del sentido- y el orden instituido; y de cómo puede transformarse la relación entre estas dos dimensiones. Como se ha dicho, el papel del agente o individuo en su relación con el mundo es clave en este proceso. Para Bourdieu el habitus cumple la función que algunas corrientes filosóficas suelen atribuirle a la conciencia; se trata de un cuerpo socializado, conformado a partir de la incorporación de las estructuras del mundo y, al mismo tiempo, organizando la

---

<sup>95</sup> Bourdieu, P., *El Sentido Práctico*, Op. cit. p. 80.

percepción y la acción en ese mundo. Señala Bourdieu: “La hexis corporal es la mitología política realizada, incorporada, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de sentir y de pensar.”<sup>96</sup>. El cuerpo, entonces, convertido en un operador analógico decodificador y generador de prácticas, es un modo de ser en el mundo. Y este modo de ser no se aprehende de manera mecánica o ensayística mediante cálculo y error, sino que cuenta con su propia coherencia, la de la lógica práctica. En el caso de Castoriadis, tenemos un sujeto que es actividad pero en relación a algo. Y ese soporte -así llamado por el pensador griego-, la unión entre el sujeto y lo otro, es el cuerpo: “El cuerpo, que no es alienación -eso no querría decir nada-, sino participación en el mundo y en el sentido, ligazón y movilidad, pre-constitución de un universo de significaciones antes de cualquier pensamiento reflejo.”<sup>97</sup>

Preocupado por el funcionamiento particular de su noción de habitus, Pierre Bourdieu enfatiza la lógica práctica propia que rige el comportamiento del cuerpo; se trata de una lógica que no responde punto a punto a la coherencia de la lógica racional: “La idea de la lógica práctica, lógica en sí, sin reflexión consciente ni control lógico, es una contradicción en los términos, que desafía la lógica- lógica. Esta lógica paradójica es la de toda práctica o, mejor, de todo sentido práctico: atrapado por aquello de lo que se trata, totalmente presente en el presente y en las funciones prácticas que ella descubre allí bajo la forma de potencialidades objetivas, la práctica excluye el retorno sobre sí (es decir sobre el pasado), ignorando los principios que la comandan y las posibilidades que ella encierra y que no puede descubrir de otro modo que actuándolas, es decir desplegándolas en el tiempo.”<sup>98</sup> La lógica de la práctica solo puede desplegarse en el tiempo presente, no puede objetivar las prácticas anteriores ni determinar mediante fines conscientes las prácticas hacia el futuro: solo las actualiza mediante la anticipación práctica de acuerdo a las exigencias del campo.

La relación entre instituido-instituyente es una relación del orden temporal. En relación a la dimensión temporal del problema, también puede observarse con Bourdieu una

---

<sup>96</sup> Op. cit. p. 113.

<sup>97</sup> Castoriadis, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Op. cit. pp. 68-169.

<sup>98</sup> Bourdieu, P., *El Sentido Práctico*, Op. cit. p.146.

manera de vivir el tiempo que implica una apropiación práctica por parte del cuerpo en su relación con el mundo. Estructurado a partir de la relación de complicidad ontológica entre las dimensiones subjetivas y objetivas, la experiencia del tiempo se constituye con el habitus a través de un presente que se vive como una presencia del pasado (sin intervención de la memoria del mismo, sino como un pasado siempre aquí presente por medio de la sollicitación del mundo) y de un porvenir probable y del que el habitus es capaz de anticiparse. Como el mismo Pierre Bourdieu señala en *Meditaciones Pascalianas*: “El tiempo, como pretendía Kant, es, efectivamente, fruto de un acto de elaboración, que, sin embargo, no atañe a la conciencia pensante, sino a las disposiciones y la práctica.”<sup>99</sup>

Por su parte, Cornelius Castoriadis establece que el ser es tiempo, es un modo de ser en el mundo y que el espacio social no puede simplificarse reduciéndolo a una unidad de conjunto de unidades diferenciadas en, por ejemplo, un orden de sucesiones. El tiempo como creación de -alteridades- es lo propio de la dimensión histórico social, en tanto dialéctica entre lo instituido y lo instituyente: “El tiempo como 'dimensión' de lo imaginario radical (por ende, tanto como dimensión de la imaginación radical del sujeto en tanto sujeto, como de lo imaginario histórico-social) es emergencia de figuras otras, de figuras distintas (y, sobre todo, de 'imágenes' para el sujeto, de *eidé* histórico-sociales, instituciones y significaciones imaginarias sociales, para la sociedad). Es alteridad, alteración de figuras y, originarias y básicamente, no es nada más que eso.”<sup>100</sup> El tiempo es un modo de institución de posibles significaciones otras.

El problema de la relación entre el pensamiento y la práctica puede abordarse como un problema entre distintos ordenes de sentido. La reflexión nunca puede agotar las posibilidades de esta relación, en la medida en que la objetivación es reflexiva pero la dimensión prerreflexiva nunca se detiene. El pensamiento puede mediante la objetivación sustraerse del tiempo presente; el cuerpo nunca puede separarse de la temporalidad de la práctica, no puede objetivarse a sí mismo. El pensamiento tiene la capacidad de anticipar sus propios objetivos. En cambio, la práctica no puede desplegar ante sí sus propios fines, sólo en la medida en que los realiza porque tiene una relación

---

<sup>99</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones Pascalianas*, Op. cit. p. 283.

<sup>100</sup> Castoriadis, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Op. cit. p. 309.

inmediata con el mundo. Pero el hecho de que los contenidos del pensamiento producto de la conciencia deliberativa y los sentidos realizados en la práctica sean distintos, no sólo abren la posibilidad para pensar las dificultades para la transformación a partir de una reflexión consciente sino que muestran una posible contradicción entre un orden y otro. Este problema, la conjunción de sentidos contradictorios en las prácticas de los sujetos, puede llegar a ser pensado en términos de posibilidad de transformación de las prácticas y sus sentidos.

La importancia de pensar el tiempo no se limita al futuro, sino también al pasado. La noción de reflexividad trabajada por ambos autores permite pensar la posibilidad de sedimentación práctica de los contenidos de la conciencia, para problematizar el modo en que se relacionan ambos órdenes de sentido y la transformación de las prácticas y sus sentidos. Entonces ¿cómo se apropia el cuerpo de lo pensado? ¿Cómo lo traduce en sus propios términos? En referencia al tiempo presente, el orden de la conciencia tiene la posibilidad de formular un proyecto hacia el futuro y objetivar las experiencias pasadas, mientras que la práctica sólo puede contener en cada momento presente el pasado -retención- y el futuro -protensión-, constituidos en el ya presente inmediato. Dice Bourdieu: “(...) el habitus engloba en un mismo propósito un pasado y un porvenir que tienen en común que no se plantean como tales.”<sup>101</sup> De nuevo se señala los límites de la objetivación como un intento de transformar las disposiciones y la presencia de las disposiciones pasadas en la práctica presente.

También debemos indagar cómo en las distintas prácticas conviven sentidos que han sido incorporados en diferentes momentos del proceso de socialización, es decir, cómo se produce, y cuáles son los efectos, de la coexistencia de contenidos elaborados en distintos momentos. Se encuentra aquí otro problema que también merece ser atendido: cómo podría la reflexión cuestionar los sentidos incorporados en diferentes momentos considerando que alguno de estos sentidos se presentan como inaccesibles para ella en la medida en que se han adquirido en momentos en los que no había lenguaje ni reflexión.

### **A modo de cierre (provisorio)**

---

<sup>101</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones Pascalianas*, Op. cit. p. 280.

El cruce de los trabajos de estos dos autores propuesto aquí, nos permite enunciar una serie de hipótesis acerca de la relación entre el pensamiento y la práctica: el primer problema a señalar es que la reflexión es una creación socio-histórica; la autoinstitución de una sociedad autónoma debería la reflexión como una significación imaginaria socialmente valorada; así, mediante el proceso de socialización, los individuos investir la deliberación como una disposición del cuerpo disponible para ser actualizada cada vez que el mundo lo requiera, el problema aquí es ver cómo el cuerpo se apropia de la deliberación investida. En definitiva, se trata por un lado de pensar como la autonomía instituida como significación imaginaria se incorpora como disposición del cuerpo. Por otro lado, habría que pensar cómo la institución de esta disposición autónoma implicaría la ruptura de la amnesia de la génesis del proceso de socialización. La autonomía podría funcionar entonces como una potencia instituyente de sentido capaz de crear constantemente nuevas formas sociales y de cuestionar las que ya han sido creadas por el ejercicio permanente de la autoinstitución del sentido como práctica tanto reflexiva como corporal autónoma.

Insistimos en señalar que se trata de algunas reflexiones posibles habilitadas por el cruce de estos dos autores, convocados con la excusa de problematizar el asunto que nos ocupa. Son hipótesis que requieren de un trabajo de análisis exhaustivo que investigue sus condiciones de posibilidad, sus características específicas y sus efectos y consecuencias sobre los fenómenos históricos concretos. Son objetos posibles de posteriores trabajos.

El objetivo general que ha guiado el presente trabajo fue ofrecer algunas reflexiones para pensar condiciones de posibilidad de la transformación de las prácticas y sus sentidos. La propuesta es formular una serie de interrogantes que puedan ser cuestionados en investigaciones futuras. Este trabajo se afirma como una aproximación a un problema que seguirá ocupando extensas páginas en la historia de las ciencias sociales.

## Bibliografía

- Belvedere, C., *El Discurso del Dualismo en la Teoría Social Contemporánea*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 2012.
- Bourdieu, P., *Cosas Dichas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.
- -----, *Meditaciones Pascalianas*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999.
- -----, *El Sentido Práctico*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2007.
- -----, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1997.
- ----- y Wacquant, L., *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005.
- Cabrera, D. H. (Comp.), *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008.
- Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- -----, *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1992.
- -----, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2010.
- -----, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.
- -----, *Lo que hace a Grecia, 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- -----, *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- -----, *El ascenso de la insignificancia*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998.
- -----, *Figuras de lo pensable. (Las encrucijadas del laberinto VI)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

- -----, *El mundo fragmentado*, Terramar Ediciones, La Plata, 2008.
- Champagne, P., Pinto, L., Sapiro, G. (Dir.), *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- Martínez, A. T., *Pierre Bourdieu: Razones y prácticas de una práctica sociológica*, Ediciones Manantiales, Buenos Aires, 2007.
- Noya, J. (Ed.), *Cultura, desigualdad y reflexividad. La sociología de Pierre Bourdieu*, Los Libros de Cataratas. Madrid, 2003.