

# El *habitus* y la producción de disposiciones

Omar Aguilar\*

## Resumen

La teoría del *habitus*, ampliamente difundida en la sociología desde hace poco más de cuatro décadas, y cuyas aplicaciones abarcan diversos campos de investigación, se sustenta en la afirmación del carácter socialmente producido de las disposiciones que nos llevan a actuar en forma regular, como resultado de las condiciones y experiencias sociales a las que hemos estado expuestos a lo largo de nuestra vida. El concepto de *habitus*, formulado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu, es definido como un sistema de disposiciones duraderas. No obstante, no queda del todo claro cuáles son exactamente los procesos de formación del *habitus* ni el modo en que en ellos interviene la reflexividad de los sujetos. En este sentido, en este artículo se busca problematizar el concepto de *habitus* como sistema de disposiciones, a la luz de su origen filosófico y de una discusión con la manera en que Bourdieu lo ha fundamentado teóricamente. Con ello, se busca contribuir a la precisión de un concepto que constituye uno de los más importantes de la sociología contemporánea.

*Palabras clave:* Pierre Bourdieu; Teoría sociológica; *Habitus*.

## Abstract

The theory of *habitus* has been widely spread in sociology within the past four decades and has been used for the analysis of different research fields. It is based on the affirmation of the social character of the dispositions that take us to act, as a result of the conditions and social experiences to which we have been exposed during our lives. Formulated by Pierre Bourdieu, the concept of *habitus* refers to a system of long-term dispositions. However, the processes of formation of the *habitus* and the impact of the actors' reflexi-

\*Doctor en Sociología de la Universidad Alberto Hurtado (Chile) y director de la Licenciatura en Sociología de la misma universidad. Correo electrónico: oaguilar@uahurtado.cl

Artículo recibido: 05/11/2016

Artículo aceptado: 07/02/2017

MIRÍADA. Año 9 No. 13 (2017) pp. 271-289

© Universidad del Salvador. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigación en Ciencias Sociales. (IDICSO). ISSN: 1851-9431

vity on them remain unclear. This paper aims to question the concept of *habitus* as a system of dispositions by revising its philosophical origin and discussion with the way Bourdieu has theoretically justified it. By means of this analysis we intend to contribute specify the definition of one of the key concepts in contemporary sociological theory.

*Key words:* Pierre Bourdieu; *Habitus*; Sociological theory.

## Introducción

Uno de los conceptos que la sociología del último cuarto del siglo XX acuñó para describir el modo en que la sociedad moldea al individuo, fue el concepto de *habitus*. Este remite al trabajo del sociólogo francés Pierre Bourdieu, quien elaboró a partir de dicha noción una teoría que alcanzó gran difusión en la sociología a nivel mundial y que, sin embargo, no está exenta de algunos problemas. Uno de ellos, es la poca claridad respecto a la formación de los *habitus* y el papel que en ello juega lo reflexivo y lo prereflexivo, más allá de las generalidades que Bourdieu solía señalar a este respecto cuando afirmaba que los *habitus* eran sistemas de disposiciones que actuaban como principios generadores de las prácticas sin que en ello interviniera la conciencia de los sujetos. En este sentido, me interesa poder indagar en el origen del concepto de *habitus* con el propósito de clarificar el papel que tienen en él los elementos reflexivos y prereflexivos. Al respecto, estoy convencido que una mirada más detenida permitiría clarificar el alcance de algunas de las críticas que se le han formulado a esta teoría por quienes ven en ella simplemente una teoría de la reproducción social que tiende a la simplificación de los complejos procesos de generación de las acciones (Lahire, 2011).

## Los orígenes del concepto de *habitus* en la tradición aristotélico-tomista

Como el propio Bourdieu lo ha señalado, el concepto de *habitus* proviene de la tradición escolástica y su origen se encuentra en la filosofía aristotélica. Específicamente en su estudio sobre las categorías y en su ética (Bourdieu, 2000). En tanto categoría, el *habitus* se refiere a una cualidad del ente, a aquello que posee el ente, como es el caso de la virtud. Justamente, en su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles entendía el *habitus* como una virtud de carácter moral. El Estagirita sostenía en su ética nicomáquea que la virtud no es ni una facultad ni una pasión sino que constituye un modo de ser, una disposición. Pasiones, facultades y disposiciones son las tres cosas que suceden

en el alma, según el filósofo griego. De este modo, la virtud sería un modo de ser (una disposición) de la recta acción, como la llama Aristóteles. Distingue aquí Aristóteles dos clases de virtudes. Por un lado, aquellas virtudes denominadas como dianoéticas y, por otro, aquellas virtudes denominadas éticas. Al respecto, Aristóteles hace notar que las primeras son el resultado de la enseñanza y las segundas son el resultado de la costumbre. En cierta forma, las primeras son el resultado de un proceso exclusivamente reflexivo de adquisición, en cambio las segundas lo son mediante un proceso exclusivamente no reflexivo<sup>1</sup>.

Así, en la medida que las virtudes son disposiciones que se adquieren por costumbre, no son naturales en nosotros.

De este hecho resulta claro que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera<sup>2</sup> (Aristóteles, *trad.* 2000a 52).

Aristóteles está aquí enfatizando el hecho de que la virtud es un hábito, una disposición o modo de ser adquirido como resultado de la costumbre, no de la naturaleza. En el libro V de la *Metafísica*, el filósofo griego definía la disposición como “la colocación —según el lugar, o la potencia, o la forma— de aquello que tiene partes. Estas han de tener, efectivamente, alguna «posición», como pone de manifiesto la palabra misma «dis-posición»” (Aristóteles, *trad.* 2000b 236). En el mismo libro V de la *Metafísica*, define el *habitus* en dos sentidos, como un modo de actuar y como una disposición. En palabras de Aristóteles, el *habitus* sería “ese a modo de acto que es peculiar del que posee algo y de lo poseído por él, y que es a manera de una acción o movimiento” (Aristóteles, *trad.* 2000b 237). En el otro sentido, lo define como

la disposición por la cual lo dispuesto se halla bien o mal dispuesto, ya en sí mismo ya en relación con algo: así, la salud es un cierto «estado», ya que es una disposición de este tipo. Y se llama estado, incluso, a lo que es solamente una parte de tal tipo de disposición, y de ahí que la virtud propia de las partes constituya un estado (o hábito) del todo (Aristóteles, *trad.* 2000b 237).

1. Por cierto, esta forma de expresarlo es una reformulación que me he permitido pero que creo que sirve para ilustrar el sentido de la problematización que deseo plantear respecto a la teoría del *habitus*.

2. El propio Platón había sostenido que “toda disposición de carácter procede de la costumbre” (Platón, Leyes VII 792e, citado en Aristóteles, *trad.* 2000a 52.).

Es este el sentido que rescata Bourdieu (2007) con la noción de *habitus*. Como un modo de ser, una disposición, que ha sido adquirido por medio de la costumbre. El término utilizado por Bourdieu corresponde a la traducción latina del término griego que utiliza Aristóteles para referirse a la forma que las disposiciones adquiridas por la costumbre actúan como principios generadores de nuestros actos. Justamente, esta necesidad hecha virtud es a lo que Bourdieu se refiere con el concepto de *habitus* y que posteriormente la escolástica utilizará para referirse a la forma en que nuestras disposiciones constituyen el fundamento de nuestro obrar en el mundo (Bourdieu, 2007).

Pero es el sentido tomista el que interesa a Bourdieu. En su propia interpretación de Santo Tomás, el *habitus* sería una disposición que inclina al sujeto en una cierta dirección. O como prefiere expresarlo Bourdieu (2007) el *habitus* es para Santo Tomás un *principium importans ordinem ad actus*, vale decir, el principio que regla el acto, un principio que regula la acción. De este modo, si los agentes actúan en forma tal que de sus acciones resulta un orden que puede ser descrito en términos de regularidades, estas últimas no son resultado de reglas o estructuras de las que los agentes y sus actos serían una mera emanación, sino que ellas son el resultado de disposiciones que llevan a los agentes a actuar de tal o cual manera. Según la interpretación que ofrece Santo Tomás sobre Aristóteles, en este último existía una diferencia entre el *habitus* propiamente tal y la disposición por cuanto, decía el filósofo, el primero es más duradero que la segunda. Como la raíz latina de *habitus* es la misma del verbo castellano poseer (*habere*), Aristóteles entendía que el *habitus* era una posesión permanente y que la disposición era una posesión accidental o transitoria.

Como he dicho, es Tomás de Aquino quien hace uso de la noción de *habitus* en los términos que Bourdieu la utiliza. Este teólogo y filósofo italiano abordó el tema de los hábitos en el segundo libro de su voluminosa *Suma Teológica*, específicamente en las cuestiones 49 a 54 del libro II. Allí, el principal exponente de la escolástica afirma que los hábitos (o *habitus*, en su denominación latina en el original, que es la que recuperará Bourdieu) constituyen junto a la potencia, los dos principios intrínsecos de los actos humanos.

La palabra hábito procede del verbo haber, del cual deriva en un doble sentido: bien en cuanto el hombre o cualquier otra cosa tiene algo, o bien en cuanto una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 379).

Aquí Santo Tomás hace referencia a la definición que del hábito ofrece Aristóteles en el libro sobre las categorías: “El tener se dice de muchos mo-

dos; o bien como hábito o disposición” (Aristóteles, *trad.* 1999 143). De este verbo al que alude Aristóteles, que al latín se tradujo como *habere*, se deriva el sustantivo *habitus*, o hábito en su traducción castellana.

Santo Tomás define el *habito* como “una cualidad, por sí misma estable y difícil de remover, que tiene por fin asistir a la operación de una facultad y facilitar tal operación” (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 383). Lo interesante de destacar en este sentido dado en la tradición escolástica al concepto de *habitus* es que este no ejecuta por sí mismo operaciones sino que las facilita. Justamente es esa la idea que utiliza también Bourdieu en su crítica al estructuralismo y al reemplazo de la noción de regla por la de *habitus*. Este último serían disposiciones que facilitan determinada clase de operaciones en determinadas circunstancias o condiciones. Por ello es que se trata de un principio que regula el acto, que le impone un orden a nuestros actos. Tal como lo ha señalado Santo Tomás:

Importar orden al acto puede convenir al hábito, bien por razón del hábito mismo, bien por razón del sujeto en que se da. Y la verdad es que a todo hábito, por el mero hecho de serlo, le conviene de algún modo decir orden al acto, pues es de la esencia del hábito importar cierta relación de conveniencia o inconveniencia respecto de la naturaleza del sujeto (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 384).

Pero como dice Santo Tomás, el hábito no solo actúa sobre la cosa sino también sobre la operación. Por consiguiente, el hábito importa no solo orden a la misma naturaleza de la cosa, sino también, consiguientemente, a la operación, en cuanto es fin de la naturaleza o medio para conseguirlo (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 384).

El filósofo italiano sostenía que los hábitos son fundamentales en aquellas cosas en las que la potencia está abierta a muchas actualizaciones. Si una cosa tiene una sola posibilidad de actualización, no requeriría de hábito alguno. En este sentido, y traducido en clave sociológica, el hábito parece ser necesario debido a la contingencia de la acción pues permite reducir la complejidad abierta ante las diversas posibilidades de actualización de lo que está en potencia. En palabras de Santo Tomás:

A veces la potencia está abierta a muchas operaciones, y por eso necesita que algo distinto la determine. Pero si se da una potencia que no está abierta a muchas actuaciones, no necesita de hábito determinante, según queda dicho. Por eso las fuerzas naturales no ejercen sus operaciones mediante hábito alguno, puesto que están determinadas por sí mismas a una sola operación. (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 385).

Una diferencia importante con el uso que hará Bourdieu de este concepto, está referido a la relación entre el hábito y el cuerpo. Para Santo Tomás, el cuerpo no constituye sujeto del hábito. No es su lugar de realización, como diría Bourdieu. En efecto,

(...) el hábito es una disposición de un sujeto que está en potencia para la forma o para la operación. Por consiguiente, en cuanto el hábito importa disposición para obrar, ningún hábito se da principalmente en el cuerpo como en sujeto propio. Efectivamente, toda operación corporal, o procede de la cualidad natural del cuerpo, o procede del alma que mueve al cuerpo. Pues bien, en cuanto a las operaciones que proceden de la naturaleza, el cuerpo no admite disposición de hábito alguno, porque las fuerzas naturales están determinadas a un único modo de obrar, y la disposición habitual se requiere cuando el sujeto está en potencia para muchas cosas (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 386).

Vuelve aquí a aparecer la idea de que el hábito se vincula al carácter contingente de la acción. Son las operaciones del sujeto como individuo las que han de ser habituadas. Por el contrario, en el cuerpo no hay necesidad de dicha habituación por cuanto Santo Tomás entiende que en él las operaciones que tienen lugar derivan de la naturaleza del propio cuerpo o de lo que el alma le imprime. Y es justamente en el alma donde radican las disposiciones requeridas para las operaciones. Solamente en forma secundaria pueden tales operaciones darse en el cuerpo. A diferencia de las cualidades del cuerpo, las del alma son difícilmente modificables.

A continuación, Santo Tomás reconoce la existencia del hábito en el ejercicio del pensamiento. En sus palabras,

hemos de decir que el entendimiento posible es sujeto de hábitos; pues precisamente le compete ser sujeto de hábito a aquello que está en potencia para muchas cosas, y esto se da al máximo en el entendimiento posible. En conclusión, el entendimiento posible es sujeto de hábitos intelectuales (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 391).

Esta dimensión del *habitus* será también muy importante para Bourdieu, quien la abordará bajo la forma de esquemas mentales o disposiciones mentales. En Santo Tomás, se trata de la habituación del entendimiento como lugar de realización del hábito.

Del mismo modo, el hábito se produce también en la voluntad. Aunque pudiera pensarse que el uso que se ha hecho del concepto de *habitus* pareciera contraponerse con la idea de la voluntad, Santo Tomás estaba convencido de que no era así sino que, muy por el contrario, el hábito es “aquello

que uno usa cuando quiere” (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 392). El filósofo italiano fundamenta esto en el hecho de que

toda potencia que puede ordenarse de diversos modos a obrar necesita de hábito que la disponga bien para su acto. Ahora bien, la voluntad, por ser una potencia racional, puede ordenarse de diversos modos a obrar, y, por ello, necesita de algún hábito que la disponga bien para su acto (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 392).

Nuevamente, el hábito está relacionado con la reducción de las posibilidades del actuar en general, tal como hemos visto en estos diversos pasajes de la *Suma Teológica*. Es la necesidad de que aquello sobre lo que actúa el hábito se incline en una cierta dirección. En el caso de la voluntad, esta idea no parece estar tan lejos de la noción que la sociología utilizará para describir el carácter voluntarista de la acción toda vez que también en este caso la clave está en entender que no hay contraposición entre la libertad del individuo y la orientación normativa de la acción (Parsons, 1968).

Como lo señala Santo Tomás, los hábitos, al no ser cosas que proceden de la naturaleza, caen bajo el dominio de la voluntad y dado el carácter que esta tiene, el hábito constituye una necesidad para ella.

La voluntad se inclina por su misma naturaleza al bien de la razón. Pero, dado que este bien es muy diverso, es necesario que la voluntad tenga algún hábito que la incline a algún determinado bien de la razón a fin de que la operación resulte más expedita (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 392).

Una vez que Santo Tomás ha explicado aquello en que consiste un hábito y qué dimensiones o aspectos son susceptibles de una habituación, se pregunta por las causas de los hábitos. Al respecto, es interesante observar que Santo Tomás sostiene que la causa de los hábitos son los actos mismos. Discute si es suficiente un solo acto para la generación de un hábito o si se requiere de distintos actos.

Santo Tomás distingue la causa única o múltiple de los hábitos según el tipo de potencia y de principio que la lleva a actualización. En sus palabras,

el hábito es engendrado por el acto en cuanto que la potencia pasiva es actualada por algún principio activo. Ahora bien, para que una cualidad sea causada en un sujeto pasivo es necesario que el principio activo venza totalmente la resistencia que ofrezca el principio pasivo (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 398).

Ello dependerá del tipo de hábito del que se trate. De este modo, la virtud como hábito no puede ser causada por un solo acto.

(...) es evidente que el principio activo, que es la razón, no puede dominar totalmente con un solo acto la potencia apetitiva, dado que la potencia apetitiva está diversamente abierta a diversas tendencias, en tanto que la razón juzga con un solo acto que algo ha de ser apetecido conforme a determinados motivos y circunstancias. Por lo que con eso no queda reducida totalmente la potencia apetitiva para que tienda a lo mismo en la mayoría de los casos, de modo natural, como se requiere para el hábito de virtud. Por consiguiente el hábito de virtud no puede ser engendrado por un solo acto, sino por muchos (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 398).

Luego, Santo Tomás se plantea el problema de si los hábitos pueden aumentar o disminuir, ante lo cual afirma que efectivamente pueden ocurrir ambas cosas en la medida que un acto causa un hábito, contribuye a su aumento. Del mismo modo, el que un acto cese, puede producir la disminución del hábito. De allí que para el filósofo escolástico fuera imprescindible el que el hábito se ejercitara pues de la actuación depende su propia permanencia como hábito.

Por último, me parece importante señalar que para Santo Tomás era posible que en una misma potencia residieran muchos hábitos. Si como dice el filósofo, “los hábitos son ciertas disposiciones de aquello que está en potencia para algo”, cabe preguntarse por la existencia de varios hábitos en relación a una misma potencia o un mismo sujeto. Al respecto, Santo Tomás sostiene que efectivamente puede ocurrir tal cosa, en la medida que una potencia pasiva puede ser movida por muchos objetos, del mismo modo ella puede ser sujeto de muchos hábitos.

Como los hábitos son cualidades o formas inherentes a la potencia que la inclinan a determinados actos específicos, síguese de ahí que a una misma potencia pueden pertenecer muchos hábitos lo mismo que le pertenecen muchos actos específicamente distintos (Tomás de Aquino, *trad.* 1989 411).

Como podemos apreciar, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, el *habitus* está lejos de ser un simple mecanismo que actuaría en lugar de la regla pero que del mismo modo que esta, operaría en términos más bien mecánicos. Para Aristóteles, especialmente en lo que respecta a las disposiciones que definen a la virtud, hay un proceso de adquisición que, aún sostenido en la costumbre, no excluye la participación de los propios individuos. De lo contrario, no sería posible distinguir entre aquello que en nosotros se produce por naturaleza. Del mismo modo, hemos visto que en Santo Tomás el hábito está estrechamente relacionado con el cambio, en la medida que es lo que hace que lo que está en potencia pueda ser actuali-

zado. En este sentido, la definición misma del *habitus* excluye la idea de la permanencia o la ausencia de cambios.

De hecho, esta idea del *habitus* como una condición de un sujeto que cambia, contrastaría con una idea que forma parte de una tradición distinta a aquella que se origina en Aristóteles y continúa en la obra de Santo Tomás. En esta última tradición, el *habitus* es un fenómeno primariamente ontológico y está, como he dicho, directamente relacionado con el cambio.

Una segunda tradición habría sido iniciada por Descartes y continuada por Kant y en ella el *habitus* adquiere el carácter de automatismo (Ravaisson, 2008).

Mecanismo puro, proceso rutinario, devitalización del sentido, el hábito es la enfermedad de la repetición que amenaza la frescura de pensamiento y ahoga la voz, repetible pero nunca rancia, del imperativo categórico (Ravaisson, 2008, p. 7).

Lamentablemente, ha sido esta segunda tradición la que ha llevado a ver en el *habitus* solamente una acción rutinaria y una operación mecánica. Al respecto, sostengo que aunque Bourdieu se inspira explícitamente en la primera de estas tradiciones cuando decide recurrir a este viejo concepto, pareciera que lo disociara de aquellos elementos que hemos visto tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, relativos al papel de la voluntad, e inclusive de la reflexividad, especialmente en el cultivo de las virtudes o disposiciones morales.

Bourdieu recurre entonces al concepto de *habitus*, utilizado en su forma latina, para describir lo que cree opera como principio generador de las prácticas regulares de los individuos.

Como es sabido, en la operación de ruptura de Bourdieu con el estructuralismo hay un énfasis en la crítica a la noción de regla y su visión mecanicista de la práctica. No obstante, el modo en que Bourdieu define el *habitus* tiende también a enfatizar los elementos más estructurales en ella, lo que de alguna manera parece contradecir el uso de la noción de estrategia tal y como la había utilizado en sus análisis sobre los intercambios matrimoniales y las prácticas de sucesión hereditaria.

De este modo, una primera definición aparece en un artículo de 1972 sobre las estrategias matrimoniales de los campesinos bearnenses, el que posteriormente fue reformulado y publicado en 1980 en el libro *El sentido práctico*. En la versión de 1972, el sociólogo del *Collège de France* se refería al *habitus* de la siguiente manera:

El sistema de disposiciones inculcadas por las condiciones materiales de existencia y por la educación familiar (por ejemplo, el *habitus*) que constituye el principio generador y unificador de las prácticas es el producto de las estructuras que estas prácticas tienden a reproducir de manera tal que los agentes no pueden sino reproducirlas, es decir, reinventar inconscientemente o imitar conscientemente, como de suyo o como lo más conveniente o simplemente lo más cómodo, las estrategias ya comprobadas que, dado que han regido las prácticas desde siempre (...) parecen inscritas en la naturaleza de las cosas (Bourdieu, 2002, p. 171).

Lo que Bourdieu quiere señalar a través de este recurso a un concepto prácticamente ignorado hasta entonces en las ciencias sociales, es que en el mundo social actuamos conforme a ciertas inclinaciones que hemos incorporado a lo largo de nuestra experiencia social, en el marco de los procesos de socialización, inclinaciones o disposiciones que actúan como facilitadores de nuestras prácticas o de nuestros actos. Lo importante es que tales actos resultan en conformidad con las condiciones objetivas en que nos situamos por cuanto son estas mismas las que han incorporado en nosotros, como resultado de un entrenamiento, mediante la repetida ejecución de ciertos actos, como lo entendía también Tomás de Aquino.

Bourdieu escoge el término disposición explícitamente para dar cuenta de esta idea que quiere expresar. Cabe recordar que Aristóteles entiende la disposición como un modo de ser. En una nota de su libro *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Bourdieu señalaba que:

La palabra «disposición» parece particularmente apropiada para expresar lo que recubre el concepto de *habitus* (definido como sistema de disposiciones): en efecto, expresa primero el resultado de una acción organizadora presentando entonces un sentido muy próximo al de palabras tales como estructura; designa además una manera de ser, un estado habitual (en particular del cuerpo) y, en particular, una predisposición, una tendencia, una propensión o una inclinación (Bourdieu, 2000, p. 393).

La definición, a estas alturas canónica en la sociología de Bourdieu, aparece en su libro de 1980, *El sentido práctico*, en el que establece que el *habitus* es un

sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente 'reguladas' sin ser

el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizada de un director de orquesta (Bourdieu, 2007, p. 92).

Esta definición apunta al corazón de la discusión con el estructuralismo respecto al papel de las reglas. Como sabemos, para Bourdieu no son estas sino las disposiciones las que explican el carácter regular de las prácticas. A la vez, le otorgan un carácter teleológico que en realidad no responde a una teleología consciente; y en último lugar, presenta un principio de organización que no es resultado de ente organizador alguno. Así entonces, el *habitus* pareciera ser esa suerte de piedra angular desde la cual el mundo social, en toda su complejidad, se nos vuelve inteligible. No obstante, hay al menos dos problemas que quisiera destacar en esta definición, en relación con la propia pretensión de Bourdieu de romper con el estructuralismo como forma de salir del dualismo del que ha estado prisionera la teoría social.

En primer lugar, se puede ver a simple vista que las disposiciones constituyen un sistema al que Bourdieu rápidamente identifica con la noción de estructura. Lo serían, además, en tanto estructuras estructuradas y estructuras estructurantes. Desde ese punto de vista, esta manera de concebir el *habitus* presenta importantes diferencias, pero también algunas semejanzas, con el propio concepto estructuralista de estructura.

En segundo lugar, cabe preguntarse por la forma mediante las cuales se constituyen esas disposiciones que actúan como estructuras estructuradas y estructurantes y el papel que en ello juega la conciencia y la reflexividad. Si efectivamente Bourdieu pretende distanciarse de esa suerte de idealismo de Lévi-Strauss en lo que se refiere al origen de las estructuras mentales, debería ofrecer una adecuada explicación del proceso que las genera. A la vez, si rechaza la idea de ejecución mecánica de reglas, significa que la conciencia y reflexividad de los agentes jugaría un papel importante en la génesis y funcionamiento del *habitus*, todo lo cual parecía estar incorporado en el concepto de estrategia.

En relación al primer problema, sostengo que en parte el rechazo a la noción de estructura en Bourdieu responde a la identificación de la estructura con las reglas. Tal como lo ha señalado Lévi-Strauss (1969), una estructura —como ocurre con la estructura elemental del parentesco— consiste en un sistema de reglas relativas, en este caso, a los intercambios matrimoniales y las relaciones entre los individuos en el seno de una unidad de parentesco. Por eso para Bourdieu el problema fundamental es la noción de regla y la idea que esta genera la práctica en la medida que los agentes la obedezcan. La noción de Wittgenstein (2003) de “seguir una regla” es lo que aparece como fondo del debate. No obstante, permanecen ciertas zonas oscuras

por cuanto cabe preguntarse qué es lo que hace del *habitus* un conjunto de estructuras. Hay que notar que en la definición de *habitus* el sociólogo francés utiliza el plural para referirse con el término “estructuras” a las disposiciones y desde ese punto de vista no queda sino suponer que son estas disposiciones las que tienen el carácter de tales.

Sin embargo, de la propia revisión del origen del concepto de *habitus* en Aristóteles y en Santo Tomás queda medianamente claro que una disposición no es una regla sino un modo de ser, un atributo, una cualidad del sujeto que lo inclina a actuar de un determinado modo. Por lo mismo, habría que aclarar en qué exacto sentido esas disposiciones pueden ser descritas como estructura, o si bien son estructuras de un cierto tipo. Como he intentado sostener antes, el uso que el sociólogo francés hace del término estructura obedece a la idea de regularidad. Las disposiciones serían estructuras por cuanto ellas no son atributos que varíen aleatoriamente ni los actos que producen no son tampoco ellos, aleatorios. En términos estadísticos, uno podría suponer que la varianza entre grupos es mayor a la varianza intragrupos, y que es justamente eso lo que Bourdieu describe mediante la noción de estructura. El que sean estructurantes, se refiere a que dichas disposiciones, que son ellas mismas regulares, producen regularidades en el mundo social; a la vez que tales regularidades del mundo social actuarían como causa de la formación de esas disposiciones regulares.

Pero para poder aclarar el sentido del uso del término de estructura en esta definición, y así poder establecer en qué sentido exactamente se produce la ruptura de Bourdieu con el estructuralismo, habría que aclarar lo que constituye el segundo y más importante problema que encuentro en la definición del *habitus*. Al respecto, me propuse discutir esta teoría en la perspectiva que lo he planteado desde el comienzo, es decir, que fuera de una definición que es, en apariencia, una definición clara y precisa; la verdad es que no hay mucha claridad sobre en qué consisten exactamente estas disposiciones, cómo se generan y cómo actúan.

En Bourdieu hay un sinnúmero de referencias a la idea de disposiciones duraderas incorporadas, pero muy pocas referencia a cómo ocurre tal incorporación. Lo que sabemos, porque él mismo nos lo dice en múltiples ocasiones, es que estas disposiciones han sido el resultado de condicionamientos sociales. Así, en el mismo libro *El sentido práctico* señala que “los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*” (Bourdieu, 2007, p. 86), definidos del modo que los ha definido en la cita ya señalada anteriormente. En este sentido, vale la pena preguntarse por la forma en que tales condicionamientos operarían y, especialmente, el modo en que producirían estas disposiciones. Si fuera en los términos que lo ha planteado la tradición escolástica, habría que

entender que dicho condicionamiento consistiría en la repetición de determinados actos o prácticas hasta generar en los individuos una disposición duradera que comenzaría a operar como un facilitador de los mismos actos que la han generado. Pero si así fuera, habría entonces que preguntarse por lo que lleva a los individuos a ejecutar repetitivamente determinados actos hasta llegar a generar una disposición. Ya vimos que para Aristóteles se trataba de la voluntad expresada en la ejecución de actos virtuosos. De igual manera, en Santo Tomás también las disposiciones son el resultado de la voluntad de actualización de lo que está en los individuos.

Pero Bourdieu, contrariamente a lo que hicieran Aristóteles y Santo Tomás, colocará al cuerpo como lugar de realización del *habitus*, en un esfuerzo por trascender el dualismo entre mente y cuerpo que es propio de la filosofía cartesiana. En relación con este punto, que me parece crucial para aclarar el concepto de *habitus* en la teoría de Bourdieu, resulta útil recurrir a los ejemplos que provienen de la relación entre cuerpo y disposición, por ejemplo en la práctica del deporte o en el aprendizaje de un instrumento musical, de acuerdo a los múltiples libros y manuales que hay disponibles al respecto. Ello porque aunque Santo Tomás considere que la habituación del cuerpo es secundaria a la habituación del alma, en el caso del aprendizaje de un deporte o de la ejecución de un instrumento musical, se dan las condiciones que supone Bourdieu que operan en el mundo social mediante este sistema de disposiciones. Por un lado, la ejecución de los actos que configuran la práctica de un deporte o la ejecución de un instrumento no depende de una suerte de monitoreo reflexivo de la conciencia sobre el cuerpo. Por el contrario, se adquiere la destreza justamente cuando la conciencia no tiene necesidad de monitorear el acto que se ejecuta. Es decir, se puede hablar de una disposición incorporada que asegura la ejecución de un acto en conformidad a lo que se espera en un determinado contexto, precisamente en el momento en que el individuo olvida que debe pulsar tales y cuales cuerdas de la guitarra o cuando olvida la posición del cuerpo para la ejecución de un acto deportivo. Y ello es posible porque justamente el monitoreo reflexivo de la conciencia es reemplazado por un sentido práctico que el individuo ha desarrollado como consecuencia de un trabajo sistemático y constante de repetición de actos o movimientos corporales hasta llegar a dominarlos, tal como lo indican los manuales y tutoriales mediante los cuales se enseña la práctica de la ejecución de algún instrumento musical o se enseñan las nociones básicas de un deporte. Un caso bien documentado en este último sentido es el del libro de Loïc Wacquant acerca de su aprendizaje de la práctica del box (Wacquant, 2000). Es interesante observar que Wacquant compara el aprendizaje, o más bien la enseñanza, del judo con la del boxeo, específi-

camente a partir de ciertos modelos, en los que el contraste se observa por el carácter más reflexivo de un que del otro.

A diferencia de otros deportes de lucha más codificados, como el judo o el aikido, en los que el maestro muestra y desmonta cada llave con una preocupación por el detalle y el análisis que puede llegar hasta el estudio teórico y en los que los progresos se marcan por los signos y títulos oficiales (como los cinturones y los dans), la iniciación al boxeo es una iniciación sin normas explícitas, sin etapas claramente definidas, que se efectúa colectivamente, por imitación, emulación y estímulo difusos y recíprocos y en la que la función del entrenador consiste en coordinar y estimular una actividad rutinaria que resulta ser «una fuente de socialización mucho más importante que la pedagogía de la instrucción» (Wacquant, 2000, p. 100).

El propio Wacquant indica, en una nota al pie, que para el antropólogo Jean Lave, especialista en aprendizaje, inclusive la matemática, que es una ciencia eminentemente intelectual, en el sentido que su aprendizaje requiere mayor atención de la conciencia y una mayor reflexividad que otros saberes y otras prácticas, depende en gran medida de la relación con el cuerpo y el entorno social. Esto, que podría parecer una obviedad, creo que permite apreciar bien lo que hay de fondo en los procesos de adquisición de un *habitus*. Como he intentado expresarlo, se trata de procesos mediante los cuales adquirimos disposiciones que para funcionar como tales, deben hacerlo sin el monitoreo permanente de la conciencia. No obstante lo cual, el proceso mismo de adquisición de esas disposiciones comporta tanto elementos reflexivos como no reflexivos. Al respecto, invertiría el argumento de Lave, en el sentido que inclusive el aprendizaje de un deporte como el box, que Wacquant se encarga de mostrar que se aprende bajo una forma menos organizada reflexivamente, a modo de una improvisación corporal, requiere siempre también de la intervención de la conciencia reflexiva en la etapa en que aún no se ha adquirido plenamente la disposición y, por tanto, no se ha formado el hábito propiamente tal. En su libro, Wacquant, da cuenta del papel fundamental que juega también la reflexividad a través del rol que desempeña el entrenador como dador de instrucciones que apelan a la atención de la conciencia del pugilista frente a determinada clase de movimientos. Estos últimos, apoyados en la repetición regular que ejecuta el pugilista, hacen posible que el comentario, las instrucciones o las órdenes del entrenador, vayan permitiendo efectivamente esa entrega del cuerpo que se suele describir con la idea de “dejarse llevar” por el sentido del juego.

El discípulo de Bourdieu plantea esta relación entre lo reflexivo y lo no

reflexivo en la adquisición del *habitus* del box en términos de una antinomia. En sus palabras:

(...) el aprendizaje de lo que podríamos llamar el hábito pugilístico se funda en una doble antinomia. La primera consiste en que el boxeo es una actividad que parece situada en la frontera entre naturaleza y cultura, en el límite mismo de la práctica, y que, sin embargo, requiere una gestión casi racional del cuerpo y del tiempo, una gestión, de hecho, extraordinariamente compleja, si no sabia, cuya transmisión se efectúa de modo práctico, sin pasar por la mediación de una teoría, sobre la base de una pedagogía implícita en su mayor parte y poco codificada (Wacquant, 2000, p. 32).

Lo que plantea Wacquant es interesante porque evidencia dos cosas que me parecen muy relevantes para el tipo de discusión que he planteado acerca de la teoría del *habitus*. En primer lugar, el solo reconocimiento de una tensión, planteada aquí en términos de antinomia, entre el carácter eminentemente práctico, corporal del boxeo y la necesidad de una “gestión racional del cuerpo”, como la llama él. Me parece que es justamente lo que yo he tratado de expresar que sucede en general en el proceso de adquisición de las disposiciones de un *habitus*. Sin embargo, es interesante observar también una reducción implícita del elemento reflexivo en el proceso en cuestión, a la idea de una conciencia teórica, por decirlo así. Vale decir, me parece que tanto en Bourdieu como en quien es su más célebre discípulo, la crítica al intelectualismo, en el marco de la superación del dualismo, ha llevado a concebir el papel de lo reflexivo en términos de una conciencia teórica. Cuando Wacquant sostiene que el aprendizaje del box no requiere pasar por la mediación de una teoría, está de alguna manera reafirmando el carácter prereflexivo del *habitus*. Sin embargo, creo que el error consiste justamente en reducir lo reflexivo a lo teórico, para ponerlo en los términos que Wacquant parece estarlo planteando. Nuevamente, ello constituye un alto costo que la teoría del *habitus* parece estar pagando por haber planteado el problema del dualismo en términos epistemológicos, impidiendo así indagar en los fundamentos ontológicos de una realidad social que se constituye en la articulación de lo estructural y lo agencial, de lo prereflexivo y de lo reflexivo. Esto último, sin embargo, al ser confundido con la conciencia teórica, impide reconocer el papel que juega en los procesos de adquisición del *habitus*<sup>3</sup>.

3. La distinción entre el problema del dualismo planteado en términos epistemológicos y en términos ontológicos, con las consecuencias teóricas que conlleva lo uno y lo otro, lo he abordado en Aguilar (2013).

Pudiera ser que el caso particular del aprendizaje de la práctica del boxeo explique este menosprecio a la reflexividad en los procesos de adquisición del *habitus*. Por ello, se afirma que:

La excelencia pugilística puede definirse entonces por el hecho de que el cuerpo del boxeador piensa y calcula por él, instantáneamente, sin pasar por el intermediario — y el retraso costoso que supondría— del pensamiento abstracto, de la representación previa y de cálculo estratégico (Wacquant, 2000, p. 96).

Es decir, en la práctica del boxeo no habría otra reflexividad que aquella que está inscrita en el cuerpo. Evidentemente, Wacquant utiliza metafóricamente aquí la idea de que es el cuerpo quien calcula, quien actúa estratégicamente o quien piensa. Es obvio que el cuerpo no actúa de ese modo sino que lo que sucede es que más bien Wacquant está enfatizando la idea del cuerpo del boxeador como una suerte de “piloto automático” en el uso que de él se hace para la práctica del deporte. Lo que sostengo es que, más allá de la metáfora, el cuerpo actúa con la apariencia de una entidad capaz de calculabilidad porque son las disposiciones incorporadas las que lo permiten. No obstante, insisto en mi afirmación respecto a que la incorporación de tales disposiciones comporta elementos de reflexividad que la teoría del *habitus* parece desconocer o menospreciar hasta aquí.

En este sentido, lo que sostengo es que el momento en que el agente puede actuar movido por un sentido del juego es justamente el momento en que llega a dominar aquellos actos y movimientos que configuran el juego. Pero si eso es así, significa que en la producción de disposiciones habría lugar para la operación de la conciencia o la reflexividad. Es decir, además de definir el *habitus* como sistema de disposiciones habría que al menos describir el proceso de incorporación de estas disposiciones y analizar las condiciones bajo las cuales tiene lugar este proceso. No obstante, dicho proceso está muy lejos de simplemente asegurar mecánicamente que una determinada situación o contexto genere en los agentes una determinada disposición. Lo cual ni siquiera ocurre en los procesos de socialización primaria. Al menos, el propio Bourdieu parece reconocerlo así también, cuando señala que “la adquisición del *habitus* primario en el seno de la familia no tiene nada que ver con un proceso mecánico de mera inculcación, análogo a la impresión de un «carácter» impuesto por la coerción” (Bourdieu, 1999, p. 217).

Del mismo modo, se debe tener en cuenta que el proceso de adquisición de disposiciones tiene lugar en contextos sociales. Indudablemente que hay muchas situaciones en las que una disposición puede ser ad-

quirida como resultado de la simple relación entre el sujeto y el mundo objetivo, sin mayor intervención del mundo social. No obstante, la gran mayoría de las situaciones que requieren de la habituación corresponden a contextos en los que interactuamos con otros individuos, quienes también han pasado p pasan por un proceso de inculcación de disposiciones bajo la forma de una combinación de elementos prereflexivos y elementos reflexivos. Especialmente en el caso de los deportes asociados, aquellos en los que no es suficiente la destreza de un único jugador, el sentido práctico requiere de la disposición que permite la coordinación con los otros jugadores. Desde luego, en ello también incide la voluntad puesta en la repetición de determinados desplazamientos del sujeto en el espacio social, el dominio sobre el cuerpo en un contexto de interacción. Pero en este caso, la experiencia social misma contribuye a la producción de las disposiciones requeridas. Así como no es suficiente para ser un jugador de fútbol el saberse las reglas de dicho deporte, al modo que las expresiones más vulgares del estructuralismo entenderían la relación entre regla y práctica, tampoco resulta suficiente el dominio que un individuo pueda llegar a adquirir sobre el balón o las destrezas que sea capaz de ejecutar con gran maestría. Indudablemente que el sentido práctico, que se desarrolla mediante la inmersión del agente en el juego mismo contribuye a desarrollar ese sentido del juego, ese olfato que muchas veces se ha descrito como el innato sentido de la ubicuidad en el terreno de juego. Aquello que permite a un jugador anticiparse a la jugada o adivinar los movimientos que sus compañeros de equipo realizarán en la cancha. También a este respecto se requiere de un aprendizaje práctico que permita que el *habitus*, como una suerte de radar, oriente adecuadamente al agente en el espacio social a través de las prácticas o de los actos que resultan más apropiados a las condiciones en que ha de operar.

## Conclusiones

Las observaciones que he señalado acerca del proceso de adquisición o de producción de disposiciones obedecen a mi convicción de que en la teoría del *habitus* no existe una explicación satisfactoria respecto al modo en que tiene lugar el proceso de incorporación de las disposiciones en los agentes. La fórmula de condicionamientos asociados a condiciones de existencia no me parece suficiente, máxime cuando no se especifica el dominio en el que tales condiciones estarían realmente produciendo esos efectos. En este sentido, me parece que para aclarar este problema en la teoría del *habitus* puede servir la distinción que formula Margaret Archer (2000) en su libro *Being Human* entre los órdenes natural, práctico y social. Me parece que cuan-

do Bourdieu hace uso del concepto de *habitus* como disposición no logra separar al menos esos tres niveles o ámbitos en los que es posible pensar la producción de un *habitus*. De algún modo pareciera ser que el modelo del *habitus*, tomado de la tradición escolástica, se refiere simultáneamente a cuestiones relativas a los tres órdenes. Pienso que el hecho de que Bourdieu recurra al concepto de *hexis* para enfatizar la idea de que las disposiciones del *habitus* son disposiciones corporales, y no solamente mentales, más bien confunde al momento de especificar la naturaleza de esos condicionamientos asociados a las condiciones de existencia, pues se asimila a lo que Archer entiende por orden natural. Señala Bourdieu (2007) que “la *hexis* corporal habla directamente a la motricidad, en tanto que esquema postural que es a la vez singular y sistemático...” (p. 125) Así, probablemente la mayoría de las acciones que realizamos a diario, sin que reparemos en ellas, pueden ser el resultado de este mecanismo de incorporación bajo la forma de la *hexis* corporal. Es de suponer que dicha incorporación requiere de lo que ha señalado la tradición escolástica: de la repetición del acto que es lo que finalmente lleva a la generación de la disposición. Justamente, ese proceso parece lógico en relación con el orden natural. Vale decir, aprendemos finalmente a caminar o a evitar chocar con los demás, fundamentalmente como resultado de un condicionamiento que nos lleva a una disposición corporal determinada. Pero cabe preguntarse si es de ese mismo modo que funciona la incorporación de disposiciones que están a la base de otra clase de actos. Ya he mencionado el ejemplo del aprender a tocar un instrumento musical o el de aprender a jugar un determinado deporte. En ambos casos, Bourdieu diría que están operando mecanismos no reflexivos y que la conciencia no interviene en ellos. Pero lo que pudiera ser válido para los procesos de incorporación en relación con el orden natural, no necesariamente lo es para los órdenes práctico y social. Es decir, no es lo mismo adquirir la disposición a caminar que la disposición a tocar bien un instrumento musical por cuanto en el primer caso la transformación de la experiencia del caminar en una disposición corporal (*hexis*) es menos dependiente de la reflexividad. Indudablemente, la conciencia siempre juega algún papel en los procesos de incorporación del *habitus*. Aunque Bourdieu enfatice la idea de una incorporación no discursiva, eso no significa que no intervengan mecanismos reflexivos. Lo que quisiera sostener a este respecto es que es importante aquí el poder determinar la forma y el grado en que intervienen tales mecanismos reflexivos en la incorporación de las disposiciones y el ulterior papel que esta tendría en el funcionamiento de este sistema de disposiciones. Ello, no obstante, escapa a los límites de este acotado ejercicio de problematización teórica.

## Referencias

- Aguilar, O. (2013). Agencia, estructura y habitus. En N. Rojas y A. Charry (Eds.), *La era de los individuos. Actores, política y teoría en la sociedad actual* (pp. 40-85), Santiago: LOM.
- Archer, M. (2000). *Being Human*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (2002). *Le bal des célibataires*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lahire, B. (2011). *L'homme pluriel. Les resorts de l'action*. Paris: Hachette.
- Levi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Ravaisson, F. (2008). *Of Habit*. London and New York: Continuum.
- Wacquant, L. (2000). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wittgenstein, L. (2003). *Investigaciones filosóficas*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.

