

Capítulo VII

“¿Existe mi mamá porque yo existo?” El ser humano como red de relaciones: una propuesta sociológica más allá del “sujeto”

Heinrich Schäfer

*Después de haber digerido algunas páginas de las Meditaciones de Descartes,
le expliqué a mamá que ella solamente existe porque yo existo,
y que ella sin mí no tendría ningún chance.*

Paul Feyerabend¹

Hay gente —sujetos, por cierto— que siempre cree que tiene la razón, y que sólo ella tiene la razón y que, además, tiene toda la

¹ Así describe este filósofo en su biografía (Feyerabend. *Zeitverschwendung*, pág. 44), sus primeros pasos filosóficos con la lectura de Descartes a la edad de más o menos quince años.

razón. No importa que esa gente haya tenido otra opinión hace poco: antes tenía la razón, hoy también. Esto puede ser así por muchas razones —psicológicas, de educación, estupidez, etc.—. Las razones no nos importan aquí. Esta gente tampoco nos interesa en este momento. Más bien nos sirve como buena caricatura de una actitud personal exageradamente cartesiana. Desde un punto de vista filosófico, podríamos hacer sobre este "sujeto social" por lo menos tres afirmaciones. Esta gente actúa como si fuera el "sujeto pensante" (la *res cogitans* de Descartes), fuera del cual sólo hay objetos (inclusive el resto de la gente). Tal sujeto pensante puede, con la lógica de su pensamiento, descubrir la verdad objetiva y puede saberla. Y además concibe la verdad como única y sin contradicción en sí misma, así que, por tanto, todos los que tienen una opinión distinta sobre cualquier cuestión clave, simplemente no pueden tener la razón. —Ahora bien, de este tipo de personas no hay demasiadas, y el resto de la gente sigue con sus opiniones relativas.

Además, hay que ver que Descartes, al igual que Lutero, se oponía a la administración autoritaria de la verdad por la Iglesia católica. Lutero escogió la fe, Descartes la razón, para construir un fundamento para una verdad más allá de las doctrinas papales. El resultado fue "el sujeto". Hoy, sin embargo, este sujeto parece demasiado inflado.

A nivel político, aquella actitud de tener la única verdad verdaderamente fundamentada es básica para un cartesianismo de derecha y de izquierda: los sistemas dominantes que sólo permiten su propio punto de vista, por una parte, y por la otra los cuadros iluminados (o "luminosos") que matan a otros por pensar diferente y que se autodenominan "sujetos revolucionarios". El concepto de sujeto tiene su carga.

En la reunión preparatoria de CETELA en la que se acordó escribir este libro, prevalecía en la vasta mayoría de los presentes un concepto de la educación teológica que no tiene nada que ver con la actitud que acabamos de mencionar aquí de forma caricaturesca. No obstante, se me pidió escribir acerca del sujeto. Confieso que no tengo muchas ganas de rescatar este concepto. No me convence. Pero todavía se usa. Por ejemplo, al hablar de pedagogía uno escucha de vez en cuando algo sobre el sujeto de la educación. Y además resucitó el viejo "sujeto histórico" (muerto del hígado por el exceso de vodka soviético) como "nuevo sujeto histórico". Así que —¡todo el mundo lo sabe!— de un sujeto hay que estar atento —y si sólo es para despedirse de él con buena educación.

1. El viejo sujeto solitario

El concepto de sujeto tiene su carga. No podemos emprender en estas pocas páginas toda una "arqueología" del uso filosófico, político y teológico de este concepto, si bien sería una tarea interesante. Solamente queremos mencionar de manera breve algunas formas en que se usa el concepto, nombrar algunos problemas y, después, proponer una forma un poco diferente de hablar de... ¿...de qué?, ¿del sujeto?, ¿de los actores?, ¿de seres humanos?, ¿grupos?, ¿gente?

Sospechoso: Ahora, ¿qué dice la gente en la calle? Imagínese que el cuidador de carros le dice: "Vi un sujeto por allí, acaba de doblar por la esquina". ¿Qué piensa usted? Claro: es un sujeto criminal o, por lo menos, sospechoso.

Obediente: Le pregunté una vez a una mujer pobre (¡por cierto revolucionaria y ex-combatiente sandinista!) qué es un sujeto. Me dijo: "Ah, eso viene de sujetarse, de obedecer, estar sujeto a alguien". Más todavía: los que van a una iglesia protestante conservadora, seguramente ya sabrán que "el evangelio quiere que el hombre se sujete a la ley de Dios", etc.

Algo similar escribe Luis Althusser sobre el sujeto. El sujeto se genera cuando una ideología llama autoritariamente a alguien y lo sujeta; como, por ejemplo, Dios llama a Moisés. Entonces, hay dos sujetos: el sujetado y la autoridad, el sujeto (con s-minúscula y el Sujeto (con S-mayúscula)². La categoría que interpreta la relación entre estos dos es la de dominación. El sujeto domina o es dominado. El dominado carece de autonomía, el que domina la tiene.

Bola: Muchos textos dan la impresión de que entienden "el sujeto" como una *unidad cerrada* en sí, una *substancia*, una bola pues. Ciertamente, da gusto identificarse con el símbolo de la perfección que desde el hombre originario de Platón fantasmagorea en la antropología occidental. Habermas dice que los seres humanos tenemos interés de concebirnos como "uno". Tiene razón. Sólo que este interés no es suficiente para que el sentirse uno y el desarrollar una identidad autónoma del *ego* con base en la razón reflexiva puedan fundamentar un universalismo moral. Aquel interés muestra, por el contrario, una aspiración a no depender de relaciones, a ser absoluto. Es un interés de poder.

Algunos textos de la sociología fenomenológica parecen presuponer lo mismo: el sujeto (si bien corporal) como unidad

² Althusser. *Filosofía*, págs. 130ss.

cerrada, como fuente de los procesos sociales³. La subjetividad revolucionaria en el existencialismo de Sartre —o bien la subjetividad individualista de Heidegger— también parecen concebidas así. El sujeto es el que, sin precedente alguno, se proyecta según su voluntad. La clase, como sujeto, es lo que ella hace de sí misma. La voluntad y la decisión lo son todo, las condiciones nada: el sujeto "bolo" de sí mismo.

Alzados: Existe un uso del concepto que ha sido bastante común entre la teología de la liberación, sobre todo la latinoamericana. Trata de expresar que gente oprimida, anteriormente desarticulada, se organiza y lucha por sus intereses.

En este contexto se dice, por ejemplo, que este sujeto social quiere ser "dueño de su historia" y, en este sentido, ser un "sujeto histórico": alguien que determina su historia (o ¿la historia?). En gran parte de la tradición marxista y en la teología de la liberación, está bien claro quiénes son estos sujetos: los que viven dominados por un sistema injusto de explotación y dominación. Los dominados cobran conciencia de su estado de dominación. La "clase en sí" se torna en "clase para sí" (como lo expresa Marx en el *Manifiesto comunista*), se organiza y protagoniza un cambio histórico en las relaciones de dominación. Aquí no se trata de algún sujeto pensante e individual, sino de una clase subordinada, dominada, en caminos de emancipación. El concepto de sujeto se combina con la noción de las contradicciones sociales determinantes. Pero persisten dos pivotes del pensamiento subjetivista burgués: la autonomía absoluta como meta, cristalizada en las imágenes del "reino de la libertad" o del "reino de Dios en la tierra"; y la conciencia, la razón reflexiva en acción, que constituye la clase para-sí por el simple hecho de cobrar conciencia de sí misma⁴. Este pensamiento gira alrededor de un humanismo profundo que no hay que perder. No obstante pienso que hoy se puede servir mejor al interés de crear un mundo menos injusto que con estas concepciones⁵. Pero veamos de forma breve las dos herencias que nos trae el "sujeto" en este marco de uso.

Autonomía: Dentro del marco de la corriente filosófica marxista, la *autonomía* no se concibe como algo abstracto, sino algo socialmente bien concreto. Se *concibe* así, sin embargo no se realiza. Esto porque

³ La sociología fenomenológica (Alfred Schütz), el interaccionismo simbólico y la etnometodología podrían mencionarse en este contexto.

⁴ La figura reflexiva de la "clase para sí" es muy similar a la figura con la que Descartes fundamenta el "yo pensante" en sí mismo y lo absolutiza: "pienso, luego existo".

⁵ Ver, con algunas pocas consideraciones, Schäfer. *Dulzura*.

la autonomía sólo puede ser una categoría límite del pensamiento, una utopía cuya plena realización no es posible. Al querer realizarla, las acciones se vuelven totalitarias⁶. En el alba de la modernidad, René Descartes construyó filosóficamente la autonomía absoluta del sujeto. Esto era útil. La burguesía emergente del siglo XVII (en Holanda) quería deshacerse del poder dominante y colectivizador de la Iglesia. Una teoría que subrayaba la autosuficiencia y la autonomía absoluta del "yo pensante", era muy funcional para esto. El sentido social del concepto cartesiano de sujeto es la idea de la autonomía de una clase emergente. Por ello es que uno no se deshace con facilidad del fantasma de una autonomía absoluta cuando quiere permanecer en el castillo del sujeto. Las matanzas en nombre de algún "reino de la libertad" —sea capitalista o comunista— lo testifican. Puede ser que otro hilo conductor sea más útil en nuestros días que el de la autonomía.

Conciencia: La otra herencia es el concepto de *razón consciente*. La conciencia —entendida como la razón reflexiva en acción— construye la subjetividad del sujeto como base de su autonomía. Renato Descartes⁷ construye el "yo pensante" de la siguiente manera. Primero, postula la posibilidad de que un "espíritu maligno" y fraudulento le inculca a él todas sus percepciones como meras imaginaciones de algo que no existe. Es decir, un diablo inventa la supuesta realidad. Cuestiona luego la realidad de su cuerpo, o sea, de esa "máquina de miembros que también se percibe en los cadáveres" (II, 5)⁸. Finalmente, le queda nada más que la reflexión de su pensamiento: la conciencia de que él está pensando. Pero esta autoconciencia es el *fundamentum inconcussum*, el fundamento indestructible de toda certidumbre y, por tanto, del poder. Ya no es la Iglesia la que tiene la verdad. La única verdad es la que un sujeto puede tener: estar consciente de que está pensando. Desde Descartes, el concepto de la conciencia ha mantenido un lugar central en la ilustración, el idealismo y demás corrientes del pensamiento occidental. En la filosofía marxista se vuelve "conciencia de clase", la que constituye la clase como tal. Por ello se necesita la "concientización" para obtener subjetividad como clase y autonomía. Cuando hablamos entonces de "sujetos históricos" en este sentido, tenemos la herencia de la filosofía de la reflexión

⁶ Ver para estos procesos en las corrientes políticas y filosóficas más diversas, Hinkelammert. *Crítica*.

⁷ Descartes. *Meditationes*, meditatio I y II.

⁸ El connotar el cuerpo expresiones como "máquina" y "cadáver", está ligado de forma intrínseca al peso único que esta filosofía le da al pensamiento reflexivo. Para lograr la reflexión pura —supuestamente más cercana a la verdad— es necesario desprestigiar, y finalmente, maltratar al cuerpo y, sobre todo, a sus placeres.

- la *sociedad*, como determinante del pensamiento humano¹³. Es un lugar común que las estructuras sociales influyen las estructuras del pensamiento. Además, las relaciones sociales se entienden como *intersubjetivas*, constituyéndose las subjetividades por estas relaciones¹⁴.
- la relación entre lo *subconsciente*, los deseos y lo consciente, en la tradición del psicoanálisis (sobre todo de Sigmund Freud), es otro tema clásico que se discute en el contexto de la constitución del sujeto¹⁵.

Habría que examinar estas discusiones muchísimo más a fondo de lo que se ha podido hacer en la preparación de este pequeño ensayo, para poder entrar en detalles. Sin embargo, voy a permitirme algunas hipótesis acerca del estado de la discusión.

1. Parece que la idea de la *autonomía del sujeto* se desmorona. Nos estamos dando cuenta de que "el sujeto" es condicionado por una inmensa cantidad de variables. En consecuencia, "la autonomía" pareciera ser cada vez más una ilusión idealista. No obstante, hay que advertir que esta problemática justamente *no* se entiende dentro de la conocida (e infructuosa) alternativa entre "libertad versus determinación".

2. La idea de que el *sujeto es cerrado* en sí, fundamentado en sí, se desmorona en tal grado que percibimos mejor los siguientes factores: primero, la constitución del "sujeto" en todos sus niveles —corporal, afectivo y cognitivo— es un proceso social. Segundo, con la idea de que uno puede —gracias a la razón reflexiva— catapultarse hacia un punto fuera de tales condicionamientos, la propia razón humana se sobrevalora a sí misma de una manera exagerada. No hay filosofía social *sin* sujeto, pero tampoco existe

auto-poiesis. Un libro muy reciente que enfoca sobre todo el cuerpo en su relación con lo social, el sistema cognitivo y la "conciencia", es el de Damasio, titulado *El error de Descartes*. Es apenas una entre las muchísimas publicaciones y numerosos congresos que tratan el tema de la "conciencia" (*Bewußtsein*) hoy.

¹³ Desde Marx, esta discusión ha tomado diversos rumbos, como todo el mundo sabe. El problema de la ideología como conciencia falsa es uno de ellos. Aquí es superfluo mencionar literatura.

¹⁴ Nos referimos al personalismo judío (Martin Buber y otros), que ha encontrado un protagonista contemporáneo famoso en Emanuel Levinas. Ultimamente, y en el ambiente de CETELA, Franz Hinkelammert ha retomado el tema, diseñando la relación intersubjetiva con base en el mutuo reconocimiento como fuente de una subjetividad que no reduce a los otros a un objeto (Hinkelammert. *Crítica*, capítulo VI.5).

¹⁵ De manera especial habría que mencionar aquí al ala izquierda de la tradición freudiana, que ha hecho mucho camino desde el individualismo del propio Freud hasta las discusiones acerca de "La estructura de los deseos y la sociedad" en el decenio de los setenta.

un sujeto como una substancia cerrada, fundamentado sólo en sí mismo, una "causa prima" de los procesos sociales.

3. Persiste una atención fuerte sobre la *conciencia* o el *consciente*. Esta rige todavía cuando se habla del subconsciente o del cuerpo como algo previo al consciente, ya que es la distinción "conciencia versus x" la que orienta el pensamiento. No obstante, el problema no se resuelve aboliendo "la conciencia". Aunque sí se podría tratar de describir la praxis desde un punto de vista diferente.

Vemos aquí tres problemas clásicos del pensamiento occidental: la disyunción entre libertad y determinación, el sujeto como sustancia y la conciencia como generadora de la subjetividad por medio de la reflexión. Estas tres cuestiones constituyen el trasfondo sobre el cual se desarrollan las siguientes deliberaciones, tratando de dejarlas atrás.

Tarea: De modo que en las siguientes páginas *nos proponemos* hablar de una manera distinta de los seres humanos y de los grupos que forman las sociedades. Sobre todo, no los entendemos como substancias cerradas, sino más bien como una red, un tejido de relaciones, incorporadas, generadas, transformadas, durante las vidas individuales y el lapso de existencia de movimientos sociales, sociedades y épocas; un tejido contingente que es así como es a causa de una cantidad innumerable de factores, y que nunca permanecerá igual. Vamos a tratar de hablar de tal manera de los actores sociales —o sujetos, o seres humanos y grupos—, que podremos lograr lo siguiente:

- integrar, con igual importancia, los niveles cognitivo, afectivo y corporal;
- entender la red de relaciones que constituye cada uno de estos niveles de la "subjetividad" como individual y social a la vez.

Por fin, después de que sea bastante claro que "el sujeto" no es simplemente espíritu (conciencia), sino también cuerpo y afecto (Freud: "deseo"), enfocaremos aquí,

- ¿cómo es que la *sociedad*, la clase social, la profesión, la familia, persisten *incorporados* en los seres humanos a todos estos niveles, formando disposiciones de percibir, pensar y valorizar, de sentir y emocionarse, de mover el cuerpo y presenciarse...?, y
- ¿qué hace que "los sujetos" se distinguan y se reconozcan entre sí a partir de los límites sociales que son incorporados como distinciones cognitivas, afectivas y corporales, como

signos de pertenencia y prohibición, como habilidades y un latente capital cultural...?

Al proponernos esto, está claro que ya no tenemos la idea de la autonomía como pivote de nuestro pensamiento o como hilo conductor. Si las "sujetividades", o mejor dicho: los *habitus*, se conciben como tejidos de relaciones sociales que se han vuelto cuerpo, afecto y cognición, la idea de la autonomía se relega a segundo o tercer plano o, más bien, se transforma en las cuestiones de la libertad, la dignidad y la solidaridad.

2. Campos y *habitus*

Para retomar el lenguaje latinoamericano: creemos que José Duque expresa un amplio sentido común entre teólogos y sociólogos latinoamericanos —o por lo menos expresa el significado de "sujeto" que se usa realmente—, cuando dice que un "sujeto histórico" es un grupo, un movimiento, una cantidad de personas que "es protagonista de sus propios intereses y que toma su causa en sus propios manos". Cuando hablamos así, pensamos en un grupo que actúa, de hecho, dentro de un marco social conflictivo, según sus propios intereses. Sólo en un segundo o tercer plano se piensa en algo así como la fundamentación de esta acción en la constitución reflexiva y explícita de una identidad del grupo. Lo que esa agrupación es en la sociedad, se define mientras esas personas actúan a partir de sus intereses en un campo de acción que es marcado por intereses y posiciones sociales diferentes y contradictorias.

Ahora bien, nosotros tenemos que hablar de una manera científica y clara de la gente que actúa (y sufre) y de los grupos o movimientos como tales. Cuando hablamos así, usamos conceptos. Estos conllevan toda una gama de otros conceptos, definiciones y connotaciones acerca de la sociedad, las relaciones sociales, etc. Esta red de connotaciones, implicaciones tácitas, cosas dichas sin decir, consecuencias implícitas, etc., es más importante que el concepto central mismo. Por ello, no voy a discutir el concepto de "sujeto" como tal. Más bien voy a tratar de esbozar brevemente un lenguaje con el que se puede hablar, de forma diferente a la que se acaba de trazar arriba, de esa gente, esos grupos y movimientos, de los *educandi*, así como de los educadores, los dominantes, los políticos y policías...

Creo que el estilo de pensar que desarrolló Pierre Bourdieu¹⁶ en la sociología, y en particular el concepto del *habitus*, nos provee

¹⁶ Los capítulos siguientes se basan en un sentido muy amplio en la teoría social de Bourdieu. Durante más de diez años he trabajado en investigaciones propias con

de un buen lenguaje para hablar de los procesos y actores sociales que forman el espacio social en el que también se efectúa la educación.

No existe "sujeto" sin espacio social. Todos hemos crecido, somos formados, vivimos pues, desde niños en y por (!) las relaciones sociales que tenemos —quizas mejor: las relaciones que *nos* tienen a nosotros—. Estas relaciones, desde nuestro primer grito, nos colocan en un cierto lugar dentro del vasto espacio social, o sea, en una posición social. Esta posición se define por su relación con otras posiciones en el mismo espacio social: conlleva más o menos poder, más o menos dinero, más o menos bienes raíces, más o menos conocimientos culturales, más o menos reconocimiento social, más o menos posibilidades y expectativas, etc. Es una posición de clase dentro de un tejido de clases sociales relativamente dominantes o relativamente dominadas, y de una distribución desigual de bienes, posibilidades y oportunidades (*chances*). En cada posición de clase, durante la socialización se inculca a sus miembros una gran cantidad de orientaciones y limitaciones específicas: "tienes que hacer esto", "esto no es nada para nosotros"... Estas son las condiciones para poderse mover de forma adecuada en su contorno y ser aceptados; sin ellas no se podría participar en el juego de ese campo específico, o se jugaría muy mal. Al mismo tiempo, las orientaciones y limitaciones corresponden a las diferencias y los límites sociales que existen entre las clases sociales. Los individuos, durante la socialización, nos hacemos parte de nuestra clase al incorporar estas orientaciones y limitaciones.

Podemos decir que las oportunidades, las posesiones, los conocimientos, la osadía y mucho más que se le ha dado a una persona durante su socialización, pueden entenderse como bienes que se invierten en los campos de praxis específicos, volviéndose así capital: el saber se puede invertir bien en el campo científico, el dinero en el de la especulación financiera, por ejemplo. De este modo, los diferentes capitales influyen sobre la posición y la perspectiva del futuro que una clase o un individuo puedan tener en el marco de la lucha entre las distintas posiciones¹⁷. Pero los

base en este pensamiento. Los elementos claves son de Bourdieu, según mi lectura. La interpretación de la teoría del *habitus* por el modelo de la red, es resultado de mis propios trabajos.

¹⁷ Esto no quiere decir que el concepto de capital económico se desvanece; está ahí y puede utilizarse. Tampoco quiere decir que ahora *todo* se ve sólo bajo el cálculo económico (como lo harían economistas de la *human capital school*, como por ejemplo Gary Becker). Primero: la teoría del *habitus* justamente prescinde del subjetivismo economista del cálculo racional y transparente (*rational choice*); segundo: los capitales no-económicos obedecen a otras lógicas que la económica. Pero esto no quiere decir que los otros campos de praxis estén libres de disposiciones de acción, de interés y de relaciones de poder. Lo que se puede entender mejor ahora, es la

capitales, el conocimiento, las costumbres, las capacidades, no son simples propiedades que uno domina; ellos nos dominan a nosotros también, aunque sólo sea orientando y limitando nuestras posibilidades de acción y de imaginación. Los "educadores también fueron educados"¹⁸.

Además, nos desarrollamos en diferentes campos de praxis. Para diferenciar más, podemos decir que por "campos de praxis" entendemos áreas específicas de actuar, como por ejemplo la economía y la profesión o el trabajo, la política, las relaciones sociales (invitaciones, comité de barrio, conocer gente, saber con quien...), el arte, la ciencia, etc. Estos campos se definen según el interés de la observación, y no son fijados de una vez por todas. En los campos se juegan puestas específicas entre actores en posiciones más o menos favorables, y con técnicas más o menos adecuadas.

Con estas pocas líneas tratamos de circunscribir las condiciones sociales bajo las cuales vamos a hablar de los actores o de los "sujetos". Los puntos de referencia más importantes, para nuestro problema, que nos presenta esta teoría social son los siguientes:

- El modo de enfocar la sociedad es relacional. No hablamos de entidades, sujetos o grupos como si fueran substancias. Nos interesan las *relaciones* de clase y de praxis social bajo las cuales los actores (sean individuales o colectivos) se desarrollan y actúan. Desde este punto de vista se puede hablar tanto de las estructuras sociales como de los encuentros entre los actores en la actuación social.

- Las *estructuras sociales* se constituyen de las relaciones entre diferentes posiciones según una distribución desigual de bienes y posibilidades. Como *condiciones de socialización*, ejercen una influencia sobre los seres humanos a través de las relaciones que éstos tienen con su entorno social: la familia; la vecindad; la gente del barrio; los medios comunicativos; las condiciones de escuela, de trabajo, etc. Las estructuras sociales no se reproducen como "reflejo" en la mente, sino como orientaciones y limitaciones, resultado de innumerables aprendizajes sociales acerca de la distribución práctica de las posibilidades, las oportunidades y los bienes.

- Tales aprendizajes se hacen en la praxis con otros *actores sociales* (el profesor, la madre, los medios de comunicación, los colegas de la fábrica, la pandilla, etc.). Las condiciones de los

incidencia de factores culturales o escolares, por ejemplo sobre las posiciones y perspectivas de actores en el marco de las luchas sociales. Sin embargo, es necesario indagar más sobre este concepto de capital. Solamente que aquí no disponemos de espacio para hacerlo.

¹⁸ Marx. *Feuerbach*, tesis 3.

campos de praxis son las condiciones objetivas sin las cuales no habría esta praxis. Los otros actores, con sus posiciones y capitales, son los que delimitan o propician ciertas acciones. La relación con ellos facilita que cada actor se perciba a sí mismo, pueda cambiar o reforzar ciertas estrategias, adaptarse más "a su medio", y tenga más o menos posibilidades en el campo de juego.

• En esta praxis vivencial se interioriza la estructura social como un *saber práctico* (que está, además, ligado a afectos y estados del cuerpo). En consecuencia, las dicotomías acostumbradas entre materia y "símbolo", dinero y espíritu, capital económico y capital cultural, cosa y signo, etc., no tienen mucho significado para este modo de describir procesos sociales. Si es necesario, no obstante, se pueden introducir estas distinciones. Pero el interés es otro: es tratar de entender mejor cómo funcionan las relaciones sociales de poder que se han transformado en carne y hueso y en cerebro de los actores.

• Con todo esto, un lenguaje descriptivo que se orienta en Bourdieu resulta muy crítico de la *dominación social*. Ya que no la reduce a las relaciones económicas, militares y políticas (objetivas), sino que también examina al poder en las relaciones culturales, científicas, del reconocimiento social (subjetivas y objetivas)¹⁹. Se trata de un lenguaje descriptivo que toma en cuenta las formas *incorporadas* de la dominación.

Nuestra pregunta clave en las consideraciones siguientes sobre los actores (o sujetos) sociales será: ¿cómo se puede describir la dominación social que está presente *en* los mismos actores?

La praxis social no se confina solamente a la producción y distribución de bienes. Incluye también la percepción y valoración de estos procesos por los seres humanos, así como las prácticas de éstos. Luego, la presencia de la dominación social *en* los actores nunca podrá entenderse como algo similar a un "reflejo" de lo exterior en lo interior. La percepción, la clasificación y el juicio son procesos activos. Dependen de factores que son ajenos a lo percibido y lo transforman. Dicho de manera coloquial: cada uno tiene su modo de ver. Este influye su modo de entender lo que ve. Y lo que hace influye sobre lo que ha estado viendo, o sea, transforma la realidad social.

Con el lenguaje praxeológico tratamos de combinar —como dijera Marx²⁰— el "lado activo" del proceso social con el lado

¹⁹ A primera vista, esto se parece mucho a Gramsci y su concentración sobre los factores culturales que aseguran la hegemonía de las clases dominantes. Y, de hecho, existen similitudes. Bourdieu, no obstante, va más allá, pues enfoca la hegemonía incorporada.

²⁰ Para lo que sigue, ver Marx. *Feuerbach*, tesis 1, 4 y 6.

"objetivo", esto es, el de la producción y distribución de los bienes. Queremos concebir la realidad social "como actividad sensorial humana... praxis"; lo que significa que esa realidad concibe como parte integral los "sentidos" humanos y su actividad —el cuerpo, los afectos, la percepción, el juicio, los conocimientos, las acciones, etc.—. Queremos concebir, en consecuencia y por el otro lado, la actividad humana como realidad social incorporada; lo que significa que la actividad sensorial está necesaria e íntimamente ligada a los procesos sociales y no puede hacer abstracción por completo²¹ de ellos. Con todo esto desistimos del "desdoblamiento del mundo en un mundo... imaginario y otro real". Y, además, no buscaremos una "esencia humana" como "algo abstracto inherente a cada individuo" o a las clases sociales. Más bien tratamos de ver a los seres humanos como "el conjunto de las relaciones sociales"; pero lo hacemos a título de hipótesis de trabajo, sin deducir de allí especulación alguna acerca de cualquier "esencia".

Todo esto se puede decir con la fórmula de que la praxeología es una ciencia de la lógica práctica que se comprende como lógica de la praxis²². Para nosotros, los actores sociales, la realidad existe como realidad percibida. La lógica práctica, incorporada y transformada en la misma praxis de vida, actúa según su sistema de orientaciones y limitaciones en relación con los bienes, las posibilidades, las oportunidades, el poder, las perspectivas de futuro, etc., que son distribuidos de una manera desigual en la sociedad. Claro que los bienes materiales cobran de este modo también la función de signos, y que los signos se vuelven factores activos en las luchas por los bienes y el poder, es decir: influyen sobre la producción y distribución de los bienes y la obtención de posiciones de poder.

Si describimos la praxis social de esta forma, es claro que tenemos que preguntar por las estructuras y las transformaciones de la lógica práctica. Bourdieu nos propone el concepto de *habitus*. Este se concibe, a la vez, como almacén y transformador. En el *habitus* se acumulan las experiencias y, con el tiempo, se estructuran

²¹ Este "por completo" concede su lugar a la razón, la que sí puede hacer abstracción hasta cierto grado de lo social y lo corporal. No obstante consideramos que esta capacidad de abstracción no puede producir algo así como una fundamentación meta-social, universal. No podemos, ni de lejos, abordar el problema de la razón, que debería discutirse aquí. Apenas decimos que el concepto de "razón transversal", elaborado por Welsch (*Vernunft*), nos parece —discutiendo algunos ajustes— bastante compatible con un abordaje praxeológico. Ver en especial el capítulo sobre razón y racionalidad en Welsch (págs. 624ss).

²² ...y no como un derivado de la razón práctica en el sentido kantiano. Fuera de Bourdieu, se puede mencionar a Clifford Geertz, Anthony Giddens, Marshall Sahlins y, en cierto sentido, también a Jürgen Habermas, como representantes de esta corriente sociológica. Otra cosa es la sociología fenomenológica tardía de Berger-Luckmann. *La construcción social de la realidad*.

según la lógica de los procesos sociales de los que provienen estas experiencias. Al mismo tiempo, el *habitus* transforma y recombina estas estructuras o esquemas según nuevas necesidades de adaptación —tanto a corto como a largo plazo—. El *habitus* le brinda a la lógica práctica una gran cantidad de disposiciones. La mayoría de ellas entran en acción mucho antes de que comencemos a deliberar de modo consciente sobre algo; sin embargo, las disposiciones también subyacen al pensamiento consciente y a la razón reflexiva. En estas disposiciones se cristalizan los procesos de socialización, tanto colectivos como individuales. Y allí se cristaliza asimismo la praxis en los campos, desde las diferentes posiciones sociales y con las diferentes cuotas de poder. Esto hace que los diferentes *habitus* (individuales) que se desarrollan en una determinada posición social sean parcialmente homólogos²³ entre sí. De manera que se puede hablar con referencia a estas homologías también de un *habitus* de clase, de grupo, de posición. Por las disposiciones es que la sociedad se interioriza en los "sujetos"; en ellas se almacenan las experiencias vividas en *todo* el proceso de socialización, entre el nacimiento y la muerte de los individuos, lo mismo que entre el surgimiento y la desaparición de agrupaciones o clases sociales y épocas históricas: se almacenan las prohibiciones y los incentivos, las limitaciones y las oportunidades, las posibilidades y las incapacidades, el poder y el no poder, todo el crédito social de que goza una clase o raza y toda la explotación a la que se la sujete... A la vez, los *habitus* son generadores. Pueden combinar sus esquemas de otras formas o pueden retomar, desde otras posiciones sociales, indicaciones para cambios —generando así una innumerable cantidad de posibles transformaciones en el modo de percibir, juzgar y actuar—. Así son fuente de creatividad.

Con estas líneas hemos intentado trazar una introducción breve a un vocabulario que nos ayudará en lo que sigue a cumplir con nuestra tarea: poder hablar de los seres humanos y los grupos, desde el punto de vista sociológico, de una manera integral y no apenas como "viejos sujetos solitarios". Ya se vislumbra que con este cambio la autonomía del sujeto perderá importancia frente a la solidaridad como hilo conductor ético. La perspectiva sociológica integral de los seres humanos la queremos conseguir con dos pasos.

Primero, propondremos un modelo que nos permita visualizar los diferentes niveles o aspectos que le atribuimos al *habitus* en nuestro lenguaje, así como la relación entre ellos. Nos parece que la imagen de una *red* sirve muy bien para esto.

²³ No son idénticos. La praxis humana no opera con identidad, sino con similitud. La pregunta por las relaciones de identidad no es sino una pregunta filosófica transferida al campo de las relaciones sociales.

Luego, queremos utilizar el modelo de la red para hablar de los siguientes aspectos del *habitus*:

- el *habitus* como algo igualmente social e individual,
- el *habitus* corporal,
- el *habitus* afectivo, y
- el *habitus* cognitivo.

3. La red

La idea de usar la imagen de una red para visualizar la interrelación de los esquemas de la lógica práctica no es nada más que una connotación intuitiva. Combina la observación de que la lógica práctica tiene cierta coherencia con la decisión preliminar de observar las relaciones y no las sustancias. Esta asociación teórica sólo es propuesta para la comunicación. No pretende de ninguna forma decir: así es la verdad. Una red, ¿consiste de hilos que combinan nudos —o de nudos que combinan hilos? Los unos no serían una red sin los otros. De este modo se puede interpretar, según los diferentes aspectos, la interrelación que tienen las disposiciones de los *habitus* entre sí. ¿Qué elemento implica qué otro?, ¿cuál está en contradicción con éste y con qué otro?, etc. Un golpe recibido, por ejemplo, ¿implica el contragolpe, o una defensa, o el otro cachete? La muerte de un familiar, ¿significa que la persona afectada lllore o que explote en un acto agresivo? El decaimiento económico, ¿se deriva de la acción de demonios o del dominio del neoliberalismo (o de ambos), o se deriva de leves ajustes en los ciclos económicos? Lo contrario de rico, ¿es humilde, o pobre, o explotado o excluido? ¿Qué implica esto para las decisiones políticas? La reacción a la violencia estructural sufrida, ¿es el fatalismo, la organización pacífica o la violencia criminal individualizada? Sirvan estos ejemplos para indicar las muy variadas posibilidades de interrelación según diferentes *habitus*. Cada *habitus*, sin embargo, puede entenderse, en todos sus niveles, como una red interdependiente de elementos (los “nudos”) que se encuentran en relaciones lógicas (los “hilos”) entre sí, formando así una red. Estos elementos y relaciones forman esquemas que son clasificatorios y evaluativos a la vez. Permiten percibir y evaluar de inmediato los sucesos que enfrentamos y sueltan la reacción adecuada (según las disposiciones). Si una mosca se acerca a nuestro ojo y la percibimos visualmente, no se necesita una evaluación racional y consciente para trazar un plan de contra-ataque; levantamos una mano o giramos un poco la cabeza. No más.

Más allá de una simple intuición, uno puede construir una red como *instrumento de análisis* de discursos y prácticas, por lo menos

en el aspecto cognitivo²⁴. Entonces, cada cuadro (cuatro nudos y cuatro hilos) se puede entender como un espacio en el cual se transforma la *percepción* de una experiencia social en un *juicio* y en el diseño de una *acción* correspondiente. Por ejemplo: un neopentecostal percibe la pérdida de control sobre un campo de su vida privada; supongamos, él piensa que toma demasiado²⁵. Concluye que esto se debe al demonio del alcohol, invoca el poder del Espíritu Santo y lucha contra este demonio con oraciones de expulsión o se somete a una expulsión oficial en su iglesia²⁶. Esta persona, y cualquier otra dentro de este grupo de *habitus*, puede transferir este esquema de percepción, juicio y acción (con las debidas transformaciones) a otras vivencias de pérdida de control sobre algo, ya sean privadas o públicas. Esto apenas a título de explicación.

Para nuestro tema es importante que la red que proponemos contempla los procesos de *percepción*, *juicio* y *acción* en cada uno de sus componentes, o sea, en innumerables variaciones. De este modo, virtualmente cualquier esquema de la red puede servir como punto de entrada para transformaciones de toda la red. Virtualmente —ya que se puede decir que sólo las transformaciones en las estructuras más importantes son lo suficientemente importantes como para cambiar la mayor parte de la red—. Esta apertura permanente a la transformación así como los procesos de percepción, juicio y acción (contemplados en el modelo mismo), hacen que esta red pueda servir de modelo de la praxis como "actividad sensorial humana". No trata al sistema cognitivo como un simple reflejo de la "realidad social" en el "imaginario humano" o algo así²⁷.

Si uno hace algo de igual manera que hace alguna otra cosa, normalmente transfiere el esquema de una práctica a otra. Pero no por ello las prácticas son idénticas. Las *transferencias* en la lógica práctica se sirven más bien —como también lo subraya Bourdieu— de una *similitud aproximativa*, nada más. Esta se describe como una *homología* entre los dos esquemas. Esto es: expulsar el demonio del "alcohol" es más o menos (!) lo mismo que expulsar el de la "tendencia al fraude personal" o el de la "corrupción política" o el de la "guerilla comunista". Más o menos: de eso vive la capacidad de transferencia que tiene la lógica práctica. Visto en relación con el

²⁴ En otro lugar, Schäfer: *Praxis*, desarrollé brevemente las estructuras lógicas de un modelo interpretativo de la red a partir del análisis de textos vivenciales. Esto no se puede explicar aquí, dado que nos llevaría demasiado lejos.

²⁵ En el neopentecostalismo de clase alta, generalmente no es prohibido tomar.

²⁶ Si esta persona no fuera neopentecostal, se serviría de otras formas de tratar con el problema, como de consultas psicológicas, por ejemplo

²⁷ Pensar esto significaría malentender el modelo de la manera más gruesa.

¿cómo se presencia la sociedad en los actores? En el próximo apartado enfocaremos primero las vías por las que la sociedad se presencia; en el que sigue después, distinguiremos diferentes niveles en el *habitus* mismo.

4. Campos de praxis, individuos y clases

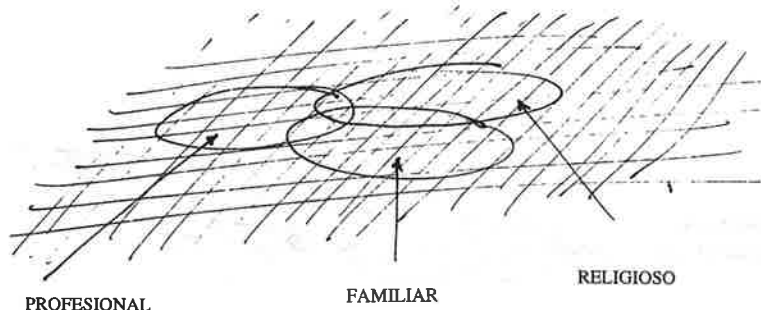
Dijimos que los *habitus* se desarrollan según la lógica de diferentes *campos de praxis*. Los campos de praxis no existen en sí como entidades sociales. Más bien los creamos por nuestras formas de ver y clasificar la praxis social, delimitando así ciertas áreas según nuestro interés. Si solemos hablar sobre todo de los campos económico, político, social, cultural, religioso, etc., esto simplemente sigue la costumbre actual de hablar a grandes rasgos de la sociedad. Se puede construir otras distinciones. Un banco, por ejemplo, puede analizarse como institución del campo económico, o aún más delimitado: del campo financiero. Para ello se construye el campo financiero con sus prácticas, actores, capitales, instituciones y reglas de juego. Entonces se estudia al banco desde el punto de vista de las condiciones de este campo. Sin embargo, un banco (o cualquier otra institución) también puede analizarse como un ejemplo del campo profesional bancario. Entonces se estudiarán más bien las relaciones sociales y laborales, el estatus y la posición social de los empleados y, quizás, la interconexión de estos factores con el rendimiento económico.

A los campos corresponden *habitus*. Estos almacenan y transforman la lógica práctica del campo respectivo. Por ejemplo, con cierto tiempo de vida laboral, un empleado de un banco incorporará un cierto *habitus* que corresponde a su trabajo. Esto incluye disposiciones cognitivas y afectivas y puede llegar con facilidad al nivel corporal, por ejemplo en la manera de saludar a las personas en la vida no-profesional, una cierta actitud servicial, apariencia "correcta", etc. De igual forma, la lógica práctica del campo religioso puede incorporarse en los pastores, conformando un cierto tono de voz, la ansiedad de brindar consuelo aunque nadie lo requiera, etc. En el lenguaje praxeológico se dice que se constituye un *habitus* específico a un campo. Este forma parte del *habitus* mucho más extendido de cada uno de los actores.

En el modelo de la red, los *habitus* específicos pueden visualizarse como áreas diferentes de una red amplia que se pueden solapar. En este caso se podría decir que las disposiciones centrales de esta área, es decir del *habitus* "x" (profesional, religioso, etc.), son similares (homólogos) entre virtualmente todos los actores de este campo. Las otras áreas de la red pueden ser muy diferentes, según las diferentes actividades que cada uno de los actores

desempeñe (fuera de su trabajo profesional o actividad religiosa)
Y si hablamos de actores individuales, también hay que tomar en
cuenta la idiosincrasia que tengan las personas.

Cuadro 1



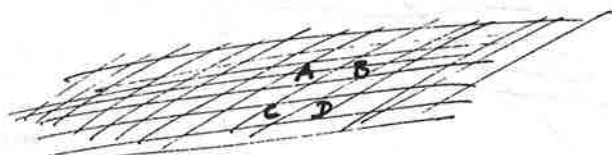
Podría ser que estemos interesados en trabajar sobre las *homologías* entre la praxis de un grupo de gente en diferentes campos. Primero hay que tomar en cuenta que los diferentes campos de praxis tienen sus diferentes lógicas. En el campo político o en el económico existen otras lógicas que en el religioso o el familiar. Pero, por otro lado, no es necesario que las lógicas sean del todo diferentes. Y además, se puede observar que los *habitus* de los actores que son afectados por dos campos tienden a transferir esquemas de un campo a otro —a no ser que existan razones para no hacerlo—. No obstante, estas similitudes entre las lógicas prácticas de diferentes campos no se deben a algo así como el “reflejo” del uno en el otro. Pensamos más bien que las lógicas de diferentes campos se asemejan y funcionan de manera homóloga, según las diferentes posiciones en el espacio social (posiciones de clase). Quiere decir: en una cierta posición social dominante, el campo familiar, el religioso y el político (para escoger algunos al azar), tienen una cierta cantidad de esquemas en común (por ejemplo, los del paternalismo); pero no porque son esos tres cam-

pos, sino porque la misma gente actúa en estos campos y transfiere con su acción los esquemas de un campo al otro, sea por acción o por expectativas eficaces. Las homologías se dan, en última instancia, si las prácticas y las disposiciones que algunos actores transfieren calzan con el campo destinatario y dan resultados allí.

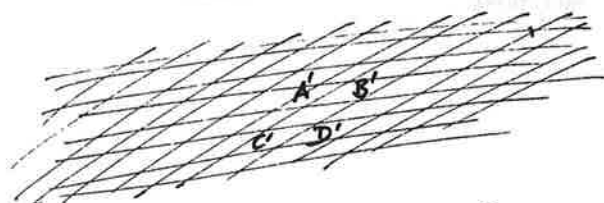
Si nos interesamos, por ejemplo, por las homologías entre las disposiciones cognitivas de cierto grupo social en los campos religioso, familiar y político, podemos visualizar los *habitus* correspondientes con redes superpuestas.

Cuadro 2

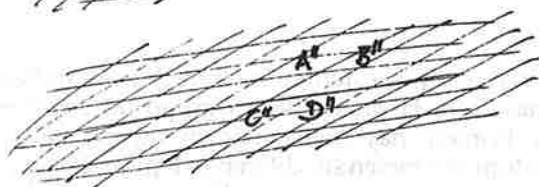
HABITUS
RELIGIOSO



HABITUS
FAMILIAR



HABITUS
POLITICO



De este modo se pueden observar y visualizar, por ejemplo, esquemas homólogos entre los diferentes *habitus*. A (R) B en el *habitus* religioso puede significar *adepto (obediencia frente a) autoridad del pastor*; esto es homólogo a *niños (obediencia frente a) autoridad de padres* en el *habitus* familiar; siendo esto homólogo a *ciudadanos (obediencia frente a) autoridad estatal* en el *habitus* político. Sin embargo, otros esquemas (que resultan de los primeros) no necesariamente tienen que corresponder: C (R) D puede significar en el *habitus* religioso, por ejemplo, *adeptos (carrera hacia) puestos eclesiales*, pero en el *habitus* político *oprimido (opresión) dominantes*, etc. Las homologías son algo bien conocido para todos los que están familiarizados con los métodos estructuralistas. No obstante, aquí no se

trata de estructuras simplemente objetivas³⁰, sino de disposiciones cognitivas incorporadas en los *habitus* de actores sociales.

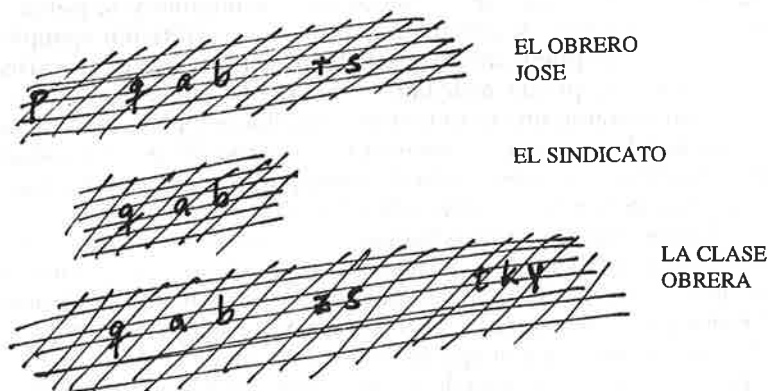
Estas disposiciones pueden activarse y usarse, transformarse o mantenerse latentes y hasta transferirse a otros campos, simplemente según los requerimientos de la praxis. Si un campo no presenta las condiciones para actuar de forma exitosa, se puede buscar otro. Los que son excluidos de la economía y la política oficial, por ejemplo, se abren otros campos de acción, por ejemplo el religioso. Allí puede desarrollarse la solidaridad que en los otros campos ya no puede articularse. Pueda ser que estos actores parezcan, durante un cierto tiempo, "apolíticos"; pero sí existe la capacidad de volver a reconvertir el esquema de la solidaridad desde el *habitus* religioso hacia el campo político, cuando se hayan dado las condiciones objetivas de tal acción.

Todo este tiempo hemos hablado de forma indistinta de *habitus colectivos e individuales*. Lo hacemos a propósito por cuanto la distinción entre individual y colectivo o social es de un significado inferior para la teoría del *habitus*. Para la antropología cultural, las ciencias sociales o la teología, los *habitus* colectivos de ciertas clases o agrupaciones sociales son los de interés prioritario. La psicología, por el otro lado, estudiaría con preferencia los *habitus* individuales. No obstante, sí hay que subrayar con fuerza que no existe *habitus* que no sea al mismo tiempo *individual y colectivo*. Dado que no hay persona humana alguna que no tenga incorporada una gran cantidad de los rasgos de su clase social y de sus prácticas. Estos rasgos son sociales. No cayeron de ningún cielo y no fueron creados por ningún acto voluntario existencialista sin precedente histórico. Y no existe praxis social alguna que no sea praxis humana sobre la que influyen las idiosincrasias individuales, fruto de las posibilidades creativas e inventivas que brindan las disposiciones del *habitus* y de la fuerza de la razón en jugar con éstas.

Este aspecto de la teoría se puede visualizar también con el modelo de la red. Claro que el *habitus* de un individuo o de una fracción de una clase no corresponde por completo al *habitus* que se puede construir de una clase total; ni puede ser al contrario, que el *habitus* de una determinada clase englobe todo lo que se podría decir del individuo "x". El obrero José, si bien es un típico obrero, siempre tendrá algo (aunque sea poco) que lo distinga de su clase; y la "clase obrera", a la vez, engloba muchísimo más que lo que una vida pueda representar. De este modo existe, como algunos dicen, lo típico en lo individual y lo individual en lo típico.

³⁰...como realidades casi-trascendentes en un "cantonismo sin sujeto trascendental"
—caracterización que aceptaba Levi-Strauss para su trabajo hace años.

Cuadro 3



El *habitus* del individuo José puede estar en gran correspondencia con el *habitus* de la clase obrera y con la fracción de clase que se organiza en los sindicatos clásicos (q,a,b: trabaja asalariado en trabajo manual y está organizado...). Sin embargo, tiene algo más que la clase general y la fracción específica (p, alguna idiosincrasia que nadie conoce y que se la dejamos como su secreto); tiene algo en común con el *habitus* de la clase obrera en general que los sindicatos clásicos no tienen (s, su inclinación al anarquismo); tiene su contradicción privada con una tradición de la clase obrera (r versus z, o sea, le gusta el golf y odia el fútbol, lo cual provoca confrontaciones con sus colegas); y, finalmente, carece de mucho que la clase obrera como tal engloba en sí (t,k,y, que puede ser toda la historia de luchas, las organizaciones, costumbres culturales como una música específica, etc.).

Ahora bien, en este modelo la cuestión de la *dignidad* por excelencia del *individuo* como tal no desempeña ningún papel especial. No obstante no atacamos ni a la dignidad humana ni a la inconmensurabilidad del ser humano individual con leyes sociales. Más bien nos vemos a nosotros, los seres humanos, como seres históricos y sociales. Nuestra dignidad está simplemente en que

somos seres humanos; no en que nos estilizamos frente a nuestros co-humanos como entidades autónomas e independientes por principio. En vez de hablar con este deje cartesiano, preferimos detectar la individualidad brotando y nutriéndose desde su suelo que es la sociedad. La individualidad no se genera contra la sociedad, sino bajo las condiciones de la sociedad. La identidad de un individuo puede comprenderse con el concepto de *habitus*, por tanto, desde la sociedad, su clase social, su praxis, sin que su individualidad sea devorada por el monstruo denominado "colectividad".

Por último, queremos mencionar que las homologías entre el *habitus* de una clase y los *habitus* individuales correspondientes, llevan a que los individuos actúen (por lo general) según los intereses objetivos de sus clases sin necesariamente estar conscientes de esto o tener un programa explícito al respecto. Suele ser suficiente con que los actores se encuentren posicionados en el espacio social como para promover sus propias causas según los intereses objetivos de la posición correspondiente, esto es, para ser "protagonista" o "sujeto" de su historia³¹. Además, vemos aquí el proceso social que genera la solidaridad como algo que combina —desde la propia praxis social— los propios intereses con los de otros actores sociales, posiblemente bastante lejos en el espacio social.

5. Cuerpo, afecto y cognición

Los actores de las luchas sociales actúan y sufren en su menor parte con la cabeza. Muchos más se motivan y sufren por el corazón y actúan organizando gente, caminando, hablando, y de nuevo caminando. Las necesidades y deseos, las experiencias, las desilusiones, las esperanzas, las alegrías y los dolores —todo esto se vive con el cuerpo, el afecto y la razón—. Esto no es nada extraño a la teoría del *habitus* de Bourdieu, y nuestro modelo de la red lo contempla también. No es necesario llamar la atención sobre el hecho de que el cuerpo y el afecto también existen, además de la cognición y la razón, para que se añadan remendando a teorías racionalistas existentes. Con el lenguaje praxeológico decimos desde ya que las disposiciones se *incorporan* con la praxis diaria, se hacen postura, complexión del cuerpo. Por ello propongo diferenciar

³¹ ...según lo hemos citado arriba de José Duque. Otra cosa es cuando actores se vuelven en contra de su propia clase (toman una posición diferente) o cuando funcionan fuertes mecanismos de enajenación. Ahora tendríamos que profundizar en la lógica de los intereses y de los procesos en los cuales se genera solidaridad. Esto es imposible discutirlo aquí. Para unas ideas acerca de esto, ver Schäfer. *Dulzura*.

con el modelo de la red también los niveles corporal, afectivo y cognitivo. Con ello no se elimina lo dicho en el apartado anterior: en todos estos niveles no se habla de nada distinto que del *habitus*, es decir, de las condiciones sociales incorporadas. Sólo que se subraya que esto afecta la existencia de carne y hueso, en las emociones así como en las imaginaciones y deliberaciones de la mente.

Esto en sí no es nada nuevo. La literatura novelística y poética nunca lo ha olvidado. Las ciencias humanas y sociales se dieron el lujo de limitarse a la razón y a la conciencia —según la afinidad que los intelectuales tenemos con esa parte de nuestro cuerpo que más está activa: el cerebro—. Sin embargo hay una gran cantidad de nuevas investigaciones en el campo de la biología y la psicología que subrayan la conexión íntima entre el cuerpo, el afecto y la cognición. Aquí apenas menciono dos, para señalar que esta relación ya no se puede dejar de lado —no porque piense que los resultados y las hipótesis (a pesar de algunas similitudes) sean iguales.

El cerebro no vive sin *cuerpo*, y sin cuerpo no existe la identidad. En este sentido es que Antonio Damasio se refiere a aquel "experimento" ficticio de Hilary Putnam que especula que un cerebro sin cuerpo, viviendo de manera artificial en un balde con suero, pueda tener algo como una mente. Damasio contradice: el cerebro necesita el cuerpo. No hay ni mente ni identidad (*Selbst, self*) sin cuerpo³². No hay tampoco percepción ni valoración (!), sin que el cuerpo tenga la primera palabra: el cuerpo tiene "marcadores" afectivos que adjudican un valor positivo y negativo a la mayoría de las experiencias que uno haga, mucho antes de que esta experiencia llegue a ser evaluada por la razón³³. Y, además, parece ser que el cerebro almacena parte del conocimiento en "representaciones disposicionales" que son entrelazadas entre sí en una suerte de red que tiene partes más y otras menos activadas³⁴. Estos apenas son algunos, poquísimos, aspectos que se pueden citar de la neurobiología para entrar en un diálogo con una propuesta sociológica que subraya la importancia del cuerpo cuando se habla de disposiciones de percepción, de juicio y de acción.

Con referencia al *nivel afectivo* se pueden mencionar asimismo nuevas investigaciones que permiten entrar en un diálogo. El psiquiatra suizo Luc Ciompi, por ejemplo, escribió un libro que hizo época sobre "la estructura de la psiquis y su desarrollo"³⁵. El retoma las teorías de Jean Piaget sobre esquemas en la psiquis para

³² Ver Damasio. *Descartes*, págs. 303ss, y todo el capítulo 10.

³³ *Ibid.*, págs. 227ss.

³⁴ *Ibid.*, pág. 151.

³⁵ Ciompi. *Affektlogik*.

desarrollar una teoría que permite interpretar los procesos sociales, afectivos e intelectuales como diferentes aspectos de un solo fenómeno. El "sistema de relaciones afectivo-cognitivas" permite interpretar la psiquis como un conjunto de esquemas operacionales, interiorizados con la experiencia y permanentemente transformados. Estos esquemas tienen un polo cognitivo y uno afectivo, de forma que combinan datos cognitivos con estados psíquicos. Es de este modo que la psiquis le permite a los seres humanos moverse en su entorno de una manera sensata³⁶. Mas no quiero profundizar aquí. Las similitudes son lo suficientemente claras como para entrar en un diálogo.

En lo que se refiere al nivel *cognitivo*, no será necesario mencionar a autores. Los logros (¡y límites!) del pensamiento estructuralista se conocen con amplitud. Nuestras reflexiones sobre este nivel en el presente ensayo se basan, además, en investigaciones empíricas propias en sentido estricto³⁷. Acerca de los niveles afectivo y corporal apenas dispongo de observaciones acompañantes de esa investigación. No pretendemos, además, asimilar aquí las dos teorías descriptivas importantes de Damasio y Ciompi. Sólo queremos terminar nuestra pequeña propuesta de cómo hablar del *habitus* y, con ello, de los actores sociales (o sujetos) en una perspectiva sociológica.

Según hemos trabajado con el modelo de la red hasta ahora, también es posible concebir los niveles corporal, afectivo y cognitivo, lo mismo que la relación entre ellos, como redes superpuestas con una cierta cantidad de homologías entre sí.

Las homologías entre los tres niveles significan que disposiciones cognitivas tienen (o pueden tener) sus correspondencias afectivas y corporales. Por ejemplo, es muy obvio en los cultos neopentecostales que la disposición cognitiva que tengan los adeptos (económicamente bastante bien situados) de recibir el Espíritu Santo (A) se liga a una disposición afectiva de éxtasis y gozo (A'), y al movimiento del cuerpo en la danza y una postura de oración con las manos levantadas hacia arriba (apertura hacia arriba, A''). Esto es significativamente distinto a lo que he podido observar en comunidades pobres de las Asambleas de Dios (pentecostales tradicionales de clase baja): la disposición cognitiva a la obediencia y el arrepentimiento, va acompañada de una disposición afectiva de contrición y de una postura de oración agachada y de rodillas.

Se puede suponer, pensamos, que las "actitudes" pueden transferirse de un nivel a otros; o bien, que esquemas duramente

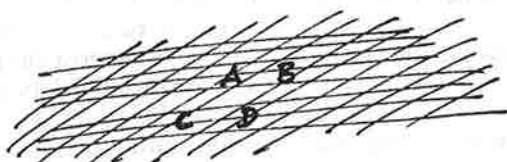
³⁶ Ver también Ciompi. *Außenwelt*, para una profundización de algunas consecuencias de aquella teoría.

³⁷ Ver Schäfer. *Praxis*, para un breve resumen con un enfoque metodológico.

estructurados de un nivel pueden impedir tales transferencias y provocar tensión entre las disposiciones corporales, afectivas y cognitivas. Por ejemplo, uno se puede imaginar que una rigidez corporal fuerte y largamente habitualizada puede impedir que una persona se dinamice afectiva- o cognitivamente, o viceversa. O, por el otro lado, pueda ser que una experiencia corporal y afectiva (de haber participado en una manifestación y haber prevenido así con éxito algún mal y haberse sentido bien) pueda movilizar también procesos cognitivos, en términos de re-valorizar, re-estructurar, etc.

Cuadro 4

DISPOSICIONES
COGNITIVAS



DISPOSICIONES
AFECTIVAS



DISPOSICIONES
CORPORALES



De este modo, entendemos a los actores, en el marco de la teoría del *habitus*, como seres con las dimensiones cognitiva, afectiva y corporal, que son, al mismo tiempo y necesariamente, seres sociales y que forman parte de la naturaleza. Como tales, nunca dejan de estar insertos en las relaciones sociales de poder en sus diferentes dimensiones. Las disposiciones internalizadas se generan en la praxis social y, también, a partir de las condiciones naturales; pero no persisten simplemente como estructuras mentales. Se entiende más bien que las disposiciones mentales, las actitudes, los modos de percibir y juzgar, están en interrelación cercana con las necesidades y afecciones emocionales, con los deseos y los gustos,

al igual que con las debilidades y los lados fuertes del cuerpo y con sus posturas habitadas.

Concibiendo al ser social de esta manera logramos integrar a nuestro lenguaje sociológico dos dimensiones de la dignidad humana que son parte importante de las reivindicaciones que tienen los movimientos sociales: la corporal y la afectiva. Estas ya no son algo adicional, que hay que agregar hasta después de las investigaciones sobre la conciencia como lo esencial. La mirada científica puede apreciar así mejor estos dos niveles de las relaciones humanas que desempeñan un papel importante en la generación de solidaridad.

6. Reflexión y razón

La teoría del *habitus* no desecha de ninguna manera la razón. Pero subraya que la razón trabaja sobre un fondo de precondiciones que ella misma no controla. El *habitus* se entiende, según dijimos, como generador y transformador de percepciones, juicios y acciones a los niveles corporal, afectivo y cognitivo. Sus disposiciones son estructuradas por la praxis de los actores en el espacio social, bajo condiciones de una distribución desigual de poder. Esto produce una pre-estructuración social de las disposiciones (que influye inclusive en lo corporal y que es algo distinto por completo de las invenciones subjetivistas como la de la "espontaneidad" sin condición previa). De esto resulta un efecto que Bourdieu no se cansa de subrayar: las percepciones, los juicios y las acciones de diferentes actores individuales o colectivos de una posición social (o de diferentes posiciones homólogas) pueden resultar objetivamente concertadas, sin ningún cálculo explícito, consciente, y sin ningún dirigente o ninguna "mano invisible" en el trasfondo³⁸. Si tomamos en serio, además, que las disposiciones se hacen "carne y hueso", es asimismo explicable que ciertas formas de comportamiento se prolonguen, aun si las condiciones sociales correspondientes ya no existen. Así se explica que, por ejemplo, en la Nicaragua revolucionaria hubiese muchos trabajadores en cooperativas que siguieron con sus estrategias de evitar el trabajo, ya que éstas habían sido una condición de sobrevivencia bajo la dictadura; no obstante, para las cooperativas significaron la quiebra. Estos dos efectos no son conscientes ni racionales, pero sí influyen de manera fuerte sobre las lógicas o racionalidades de la praxis. Los

³⁸ No se necesitan las hipótesis de una conspiración—esas malicias construidas por un pensamiento que no conoce nada más que una conciencia omnipotente— que, antes de entender los procesos sociales, convierte a los actores en monstruos.

quise mencionar aquí, de entrada, para ilustrar hasta qué punto la razón está sujeta a condiciones que *no* puede objetivar por completo.

Esto no quiere decir que la razón y la conciencia desaparezcan del lenguaje praxeológico. Únicamente pierden importancia. Se conciben dentro de los límites de sus condiciones sociales, corporales, afectivas y (también) cognitivas. No obstante contamos con la *capacidad reflexiva* de la razón. Siempre puede tratar de "retirarse" de las luchas cotidianas para observarlas desde lejos y, también, observarse a sí misma para saber cómo es que está observando. La razón puede analizar y valorar los límites en el espacio social, y el dolor que éstos producen; puede pensar lo imposible y desarrollar utopías concretas de allí; puede hasta analizar los límites de su propia capacidad. Sin embargo hasta en la auto-reflexión crítica trabaja sobre el terreno de las propias disposiciones que la orientan y la limitan, y que no se pueden explicitar por completo³⁹. De este modo, la razón siempre tiene un terreno a partir del cual opera. Esto bien puede ser el campo de la producción filosófica, que es un campo social. Pero, la razón no está reducida en su totalidad a la lógica del campo desde donde actúa. ¿En qué consiste, entonces, la calidad especial de la razón en el marco de una teoría praxeológica? En su transversalidad.

La *razón es transversal*, dice el filósofo Wolfgang Welsch⁴⁰. Esto quiere decir que su capacidad específica está en que puede atravesar los límites de diferentes "racionalidades" (*Welsch*), o bien campos de praxis con sus lógicas. Esta capacidad no significa abstracción en el sentido clásico; la razón no se independiza de sus condiciones. Pero las puede relativizar mediante su trabajo de profundizar en condiciones *diferentes*. Esto es todo lo contrario a lo que heredamos de Descartes. La razón es razón no por su absolutización, sino por el reconocimiento de que hay otras posiciones racionales legítimas, y por su capacidad de abrirse a la lógica de éstas. En esta praxis justamente no está sujeta a *una* sola racionalidad (como lo está, de hecho, la cartesiana), sino que puede actuar atravesando los límites entre muchas racionalidades. Con ello, la razón busca siempre, según Welsch, una forma de desarrollar un punto de vista propio que integre las diferentes racionalidades. La capacidad de la razón de atravesar los límites de los campos y de las posiciones profun-

³⁹ Esto precisamente es lo que quiere decir Thomas Kuhn cuando habla de los paradigmas: éstos sólo son eficaces cuando *no* son conocidos; cuando los conocemos, ya no rigen.

⁴⁰ Ver Welsch. *Vernunft*. Nos vamos a remitir a algunos resultados de esta obra reciente (1996) y gruesa (983 págs.). De ningún modo podemos entrar en una discusión profunda de la propuesta de Welsch. Pero sí tenemos la impresión de que ella es muy válida, mucho más allá de teorías praxeológicas. Aquí únicamente queremos retomar algunos pedacitos como incentivos para seguir trabajando con este concepto.

dizándose en las racionalidades diferentes es lo que se necesita como alternativa a la razón doctrinaria, fundamentada en una auto-conciencia absolutizada. La razón transversal, en cambio, toma en cuenta que la verdad de cada enunciado depende de condiciones. Así, la razón puede trabajar por la comunicación pacífica incluso en situaciones de disenso ultimativo. A diferencia del "carácter exclusivo" de la "razón moderna", que se establece al excluir a otras posiciones de la posibilidad de expresar verdad alguna, la razón transversal no excluye nada *a priori* y está, más bien, atenta a "exclusiones usuales y desapercibidas". Por último, concibe la totalidad como algo fuera de nuestro alcance, con lo que previene cualquier fundamentalismo y reconoce la finalidad humana.

Desde una perspectiva praxeológica que conoce y reconoce el condicionamiento de cada actor social (el autor de estas líneas y sus críticos inclusive), el concepto de la razón transversal me parece una forma muy adecuada para fortalecer el papel que tiene la razón en nuestro vocabulario descriptivo, sin toda la herencia de la racionalidad moderna subjetivista.

El concepto de la razón transversal en el marco praxeológico nos parece asimismo muy adecuado para entender el trabajo que desempeña la razón en los procesos que generan solidaridad: entrelazar las diferentes racionalidades. Sin negar su arraigo en una posición específica, la razón atraviesa los límites con campos y posiciones ajenas, busca comprender y resaltar lo común sin negar las diferencias, y organizar la cooperación.

7. Educación

Supongo que "el sujeto" se queda atrás —y no me preocupa—. No quiero despilfarrar su tiempo, estimados lectores, con la discusión acerca de si usar o no el término. Más bien quiero terminar con algunas reflexiones breves sobre el significado de todo lo dicho para la educación (teológica).

Y ni siquiera sobre eso hay que decir mucho. Lo que diferentes colegas han dicho, con un fuerte énfasis en lo pedagógico, corresponde de todas formas muchísimo mejor a una teoría del *habitus* y al concepto de una razón transversal, que al concepto tradicional y cien veces remendado de sujeto. En las discusiones sobre la educación se estaba muy a favor de los métodos dialógicos y participativos de enseñanza, en vez de la cátedra inculcadora de la única verdad. Se quería rescatar la creatividad multifacética de los movimientos sociales en y para la educación, en vez de orientarse sólo por lo cognoscitivo. En breve: todo a lo que se aspiraba para la educación teológica tenía

muy poco que ver con el concepto tradicional de sujeto. Cuando menos, todo se podía decir bien sin usar este concepto. Más bien tengo a menudo la impresión de que el concepto de "(nuevo) sujeto (histórico)" generaliza mucho el discurso sobre los movimientos y grupos con que trabajamos, con el resultado de que opaca la vista en vez de afinarla.

Déjenme mencionar aquí apenas algunos elementos en los que valdría la pena poner más atención ⁴¹.

Contextualidad: La teoría diseñada arriba no solamente subraya que todos vivimos en contextos, sino que proporciona métodos y criterios para analizarlos. Nos parece recomendable que el *análisis detenido del contexto* práctico en el que trabajan los alumnos sea una parte más importante de la educación.

Cuerpo y afecto: Con base en un concepto del ser humano, su praxis y, con ello, sus capacidades de desarrollo personal, que toma en cuenta la interdependencia entre el cuerpo, los afectos y la cognición, es indicado integrar mucho más que ahora formas de aprendizaje no-congnitivas.

Racionalidades y formas de vida: Como dimensión de la contextualidad, mencionamos aquí el hecho de que los alumnos de una gran cantidad de nuestras instituciones provienen de racionalidades y formas de vida muy diferentes, sean estas eclesiales, étnicas, sociales, o bien los dos géneros. Habría que trabajar estas diferentes formas de vida más allá de un análisis del contexto de trabajo. Y habría que sacar consecuencias didácticas y evaluativas de esto: por ejemplo, formas de equiparación de culturas orales con culturas de la escritura.

Capacidad de diálogo transversal: Los contextos, campos, posiciones, racionalidades de diferentes actores sociales son muy distintos y pueden ser hasta contradictorios. Esto habría que trabajarlo para hacer ver la capacidad transversal de la razón. Y nos parecería bueno que se trabaje, con todo respeto mutuo, *subrayando las contradicciones* y no tratando de hacerlas desaparecer detrás de la razón "profesoral" unificadora. Se puede incentivar debates entre grupos (con árbitros estudiantiles) o emplear otros métodos dialógicos y argumentativos. Y se debería de estar atento a que los participantes logren comprender la posición contraria antes de refutarla o buscar salidas comunes. Es vital conocer la diferencia.

Transdisciplinaridad: Desde el punto de vista praxeológico y desde el de la razón transversal ⁴², es necesario que la investigación

⁴¹ Un poco más acerca de eso en Schäfer. *Dulzura*, y Schäfer. *Cielos*, cada vez el último capítulo.

⁴² Welsch. *Vernunft*, págs. 946s.

y la educación ya no se restrinjan por los cánones disciplinarios de las ciencias modernas. Se necesita pasar a concepciones curriculares que permitan un trabajo transdisciplinario en la solución de problemas y en el enfoque de las materias a estudiar. Los *Seminarios Integrados* del Seminario Bíblico Latinoamericano, están en este camino. Pero los aparatos oficiales de educación, por otro lado, frenan este tipo de procesos a nivel curricular.

Orientación teológica: Desde nuestro punto de vista, la tarea de la educación teológica no es tanto orientar a los alumnos acerca de los contenidos teológicos centrales, imprescindibles, etc. Cada posición de un profesor sobre esto no es sino una posición particular más. La tarea es aprender a orientarse en el paisaje teológico y saber interpretar los significados de los diferentes elementos de la tradición cristiana en el paisaje de las relaciones sociales. En vez de aprender contenidos, habría que aprender a trabajar *con* contenidos. Esto significa también, dicho sea de paso, un conocimiento más profundo de los contenidos. Pero no significa, en cambio, ver algunos contenidos determinados como la verdad terminada e incambiable.

Bueno, no obstante siempre habrá gente que piensa que tiene la razón, y que sólo ella tiene la razón y que, además, tiene *toda* la razón. Habrá otra gente que sabe que todos somos condicionados por las contingencias de nuestras historias y las condiciones sociales, que somos cuerpo, alma y mente —y no sólo razón—. Si esto último tiene por consecuencia que nos volvamos más flexibles, menos angustiados y más amigables unos con otros, ya habremos dado un paso importante hacia la solidaridad.

Bibliografía

- Althusser, Luis. *La filosofía como arma de la revolución*. México D. F., Siglo XXI, 1974.
- Ciampi, Luc. *Affektlogik. Über die Struktur der Psyche und ihre Entwicklung. Ein Beitrag zur Schizophrenieforschung* (Lógica de los afectos. Sobre la estructura de la psiquis y su desarrollo). Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
- Ciampi, Luc. *Außenwelt - Innenwelt. Die Entstehung von Zeit, Raum und psychischen Strukturen* (Mundo interno-mundo externo. La generación de tiempo, espacio y estructuras psíquicas). Göttingen, V&R, 1988.
- Damasio, Antonio R. *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn* (El error de Descartes. Sentir, pensar y el cerebro humano). München, List, 1994.
- Descartes, René. *Meditationes de Prima Philosophia/Meditationen über die Erste Philosophie*. Stuttgart, Reclam, 1991.
- Feyerabend, Paul. *Zeitverschwendung* (Perder el tiempo). Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

- Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984.
- Marx, Karl. "Tesis sobre Feuerbach", en C. Marx-F. Engels. *Obras escogidas*. Moscú, 1978, tomo I, págs. 7-10.
- Maturana, Humberto-Francisco Varela. *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.
- Schäfer, Heinrich. "La posible dulzura de una derrota. Consideraciones praxiológicas en torno a 'una sociedad en la que quepan todos'", en *Pasos* (San José, DEI) No. 68 (Noviembre-diciembre, 1996), págs. 20-36.
- Schäfer, Heinrich. "¡Oh Señor en los cielos, danos poder en la tierra! El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina", en *Pasos* No. 64 (Marzo-abril, 1996), págs. 1-9.
- Schäfer, Heinrich. "Praxis religiosa y contexto social: un método de análisis en 'Historia Oral' e investigación cualitativa". Aporte al simposio *América Latina: Religión e Historiografía*, Colonia, Alemania, 15-16. XI. 1996.
- Waldenfels, Bernhard. "Jenseits des Subjektprinzips", en Bernhard Waldenfels. *Der Stachel des Fremden* (Más allá del sujeto). Frankfurt, Suhrkamp, 1990.
- Welsch, Wolfgang. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Razón. La crítica contemporánea a la razón y el concepto de la razón transversal). Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

PERFILES TEOLOGICOS PARA UN NUEVO MILENIO

editor
José Duque



19

PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez
COMPOSICION TIPOGRAFICA: Lucía M. Picado Gamboa

230.046
P438p Perfiles teológicos para un nuevo milenio/
 Enrique Dussel... [et al.]; ed. por José Duque Zúñiga.
 —1a. ed.— San José, C. R.: DEI, 1997.
 196 págs.; 21 cm. (Colección teología latinoamericana)

ISBN 9977-83-103-3

1. Teología de la liberación
II. Dussel, Enrique
II. Título

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-103-3

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 1997.

© José Duque, 1997

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541