



LA PRACTICA TEORICA: lugar de desencuentros (Chartier y Bourdieu).

CATALINA LEON PESANTEZ*

INTRODUCCION

El presente trabajo es un intento de acercamiento a dos posiciones filosóficas que se inscriben en la crítica a la filosofía de la conciencia, y en el afán por responderla desde una redimensión de la práctica, a través de dos conceptos, el de **Representación** desarrollado por Roger Chartier, y el de **Habitus** por Pierre Bourdieu.

Si bien ambos autores toman la práctica como el centro del debate, sin embargo, lo hacen desde perspectivas y horizontes diferentes. Chartier a partir del concepto de Representación busca una relación mutua entre construcción intelectual y prácticas sociales, que permita unir la elaboración discursiva de lo social y la elaboración social de los discursos.

Pierre Bourdieu desde una teoría de la práctica, pretende darle otro significado, que no es el de la racionalidad de la filosofía de la conciencia, sino, uno emanado desde la misma práctica, que es el del sentido práctico u objetivación de lo objetivo, que funciona a manera del sentido de juego, operación que lo hace para sacar al sujeto del horizonte de la intencionalidad de la conciencia.

Este artículo trata de mostrar estos dos conceptos como dos imágenes, que de ninguna manera agotan su sentido; se trata de un ensayo en la

* Profesora de la Facultad de Filosofía.

perspectiva de posteriores discusiones.

Los principios de inteligibilidad de la historia

La crisis del paradigma totalizador de la Filosofía y de la Historia es el horizonte en el que se desenvuelve la obra de Chartier; su quehacer está en cómo fundamentar el resurgimiento de un sujeto de la acción como centro de la historia, que supere las abstracciones de la filosofía de la historia, y de cuenta de las prácticas de los sujetos.

En este sentido creemos que la perspectiva de la historia no es ajena al colapso del sujeto de la metafísica tradicional, puesto que éste es el responsable de la unilateralidad de la historia, por ello los sustentos que éste ha producido también están en proceso de desvanecimiento. En este ámbito la pretensión de construir una totalidad como la expresión de la articulación de todos los niveles de la sociedad está alterada. De igual manera, la adscripción a un espacio como el objeto de investigación y como el suministro de datos necesarios y sobre todo justificatorios de la totalidad ha sufrido cambios. La división social apriorística que se ha hecho para comprender las diferencias culturales, es otro de los presupuestos en crisis.

Estos principios de inteligibilidad o certezas constituidas en la comprensión de los procesos históricos no han resistido el embate del nuevo espíritu que recorre el quehacer histórico, produciéndose ciertas fisuras a su interior; esta situación ha generado la proliferación de universos y constelaciones múltiples desde los cuales se puede analizar la historia y descifrar las sociedades; las jerarquizaciones y las temporalidades determinadas por

el telos de la razón están cuestionadas, plantándose desde la "nueva historia" otro camino: el particular, un hecho, una práctica, un relato; todo particular es portador de una representación, cuya naturaleza es contradictoria, pero no por ello carente de significado.

Si antes se consideraron los objetos territoriales de investigación como objetos fijos y dedicados al estudio de las regularidades, hoy, éstas se han desplazado a las particularidades, y aquí está el problema, porque esto no implica la anulación de lo total, de ahí que nos replanteamos el acceso a la totalidad, pero, desde lo particular, o desde una práctica de los particulares, que de ninguna manera conciben a la totalidad como la suma acumulada de comprobaciones particulares.

Por otro lado, este nuevo sentido de la historia al rechazar las diferenciaciones culturales basadas en una clasificación a priori de las prácticas culturales, abre nuevas perspectivas para pensar en otros modos de articulación entre prácticas y mundo social, que responde a la diversidad de códigos empleados y compartidos por los sujetos sociales.

La producción de sentido

Cuando Chartier habla de la necesidad de producir sentido está tomando distancia frente a la historia intelectual, entendida como la generadora de universales desde los cuales proporcionar sentido a la realidad; sea cual fueren las variantes de esta historia, la constante es que la realidad es adecuada y subordinada al sentido, ya sea por la vía de fundar condiciones a priori del conocimiento (Kant), las mismas que serán aplicadas a la historia, o, tratando de identificar la lógica de

la Idea con la historia (Hegel) porque supuestamente el Ser de la idea es el Ser de la historia. En uno u otro caso, la realidad o las prácticas sociales se subordinan a un Universal portador de sentido.

Chartier se esfuerza por originar un replanteamiento del sentido, posicionándolo en las prácticas específicas que son su origen y fundamento, así, el sujeto no tiene otro lugar de interiorización que no sea la práctica, espacio en donde la conciencia discierne procesos, jerarquizaciones, distinciones, por ello el autor considera que ni la inteligencia, ni las ideas son desencarnadas, y por eso no son invariables, y se constituyen "en la discontinuidad de las trayectorias históricas" (Chartier, 1992: 53).

Esta idea la aclara cuando analiza la práctica de la lectura como un proceso históricamente determinado, cuyos modos, formas, modelos varían según el tiempo y según el "campo social" del texto y del lector. La lectura es práctica encarnada en gestos corporales, espacios, costumbres, tradiciones, razón por la que la lectura no es una fenomenología que pone entre paréntesis las modalidades concretas del acto de leer. Por ejemplo dice- en los siglos XVI y XVII, la lectura de cualquier texto, se constituye como una oralización destinada a un público, en donde se pone en juego tanto la vista como el oído, y el texto está sometido a lo que la performance oral pueda hacer.

Texto y lectura se implican mutuamente; no existe el texto fuera de la lectura que funciona como su soporte; es decir, no existe fuera de las maneras y de las formas como llega al lector. En este sentido el autor escribe textos que otros transforman en objetos im-

presos, en cuya relación está impregnado el sentido. Cabe aclarar que el sentido o la representación del texto es una relación entre los "signos" del texto y el "horizonte de alcance" del público; se trata de una relación mediata en donde los "signos" del texto y las "anticipaciones" del lector respecto del texto son agentes creativos.

Cuando Chartier habla de que toda práctica y toda jerarquización no son apriorísticas sino que deben partir de las diferenciaciones culturales, y para ello acude a conceptos como campo social, anticipaciones en el caso de la práctica de la lectura, está llamándonos la atención con los planteamientos de P. Bourdieu, que habla de anticipaciones al juego y de la noción de campo social, aspecto puntual que veremos luego.

El concepto de Representación

La preocupación de Chartier está encaminada a alertarnos frente a un posible retorno a la filosofía del sujeto; parte del hecho de que la historia no puede renunciar al análisis y a dar cuenta de la realidad; en consecuencia no puede renunciar a ciertas pautas de carácter epistemológico; posición que no implica someter la realidad al logocentrismo o a la hermenéutica del Ser, sino considerar a la realidad como la expresión de un sentido práctico, en donde es una lógica práctica la que regula las acciones de los sujetos. En este sentido la práctica es irreductible al discurso o a la lógica del texto, convirtiéndose este postulado en una advertencia al historiador.

De otra parte, y en este mismo horizonte, considera que la producción de un discurso es una construcción socialmente determinada, por ello mismo una construcción que siempre tie-

ne un déficit frente la realidad, siempre está en deuda con ella, por eso no agota la totalidad de las prácticas sociales.

La historia debe apuntar a reconocer las formas cómo los actores sociales dan sentido a sus prácticas y a sus discursos, teniendo presente la tensión que existe entre el ejercicio de la libertad del individuo o de la comunidad, y las limitaciones, coacciones normativas, convenciones que impiden pensar, decir, actuar; esta tensión nos remite a vincular toda práctica al Poder, a la organización y al ejercicio del Poder en una sociedad determinada, razón por la que todo sentido no es estable, ni fijo, ni universal, sino como dice Chartier- es una construcción surgida de la "negociación entre una proposición y una recepción" (Chartier, 1996: 27).

Es importante que el historiador supere la división entre física social y fenomenología social, esto es, supere el antagonismo entre posiciones y relaciones, por un lado, y por otro, acciones e interacciones. Este oficio exige "la construcción de nuevos espacios de investigación en los que la definición misma de los planteamientos obligue a inscribir los pensamientos claros, las intenciones individuales, las voluntades particulares, en los sistemas de coerción colectivos que, a la vez, los hacen posibles y los refrenan" (Idem: 28).

Trastornar las fronteras canónicas impuestas a la historia por el tribunal de la racionalidad y por su lógica deductivista, o hipotética-deductiva, es a nuestro entender la propuesta de Chartier, para quien el concepto de representación es la posibilidad de centrar un análisis que reconfigure el clásico discurso racionalista, en tanto

no es La Representación, sino representación colectiva, porque enlaza tres modalidades presentes en el mundo social:

- Las representaciones colectivas y las configuraciones intelectuales son interiorizaciones o incorporaciones en los sujetos bajo la forma de divisiones del mundo y son éstas las que organizan las formas de percepción y de actuación de los individuos.
- Enlaza a las formas simbólicas, mitos, ritos a través de las cuales se presenta el ser social, o el poder político.
- Finalmente, permite ver que las formas institucionalizadas u objetivadas, a través de sus "representantes" marcan la existencia de un grupo, comunidad o clase, es decir, este concepto es portador de un identidad social. En términos de Chartier: "la "representación" en un representante (individual o colectivo, concreto o abstracto) de una identidad o de un poder dotado asimismo de continuidad o de estabilidad" (Idem: 29)

Para nuestro autor este triple concepto de representación es importante porque tiende a localizar uno de los puntos centrales que el análisis histórico debe tener en cuenta: el de la confrontación, el del enfrentamiento y la contradicción. En las actuales circunstancias, los enfrentamientos cruzan por la violencia física, pero también por la simbólica; en este sentido, la Representación es uno de los lugares de ejercicio de la "violencia simbólica", término y acepción desarrollados por Bourdieu.

A partir de esta idea de la representación se busca una relación mutua

entre construcción intelectual y prácticas sociales, que permita “ligar la construcción discursiva de lo social y la construcción social de los discursos”. La ubicación de las prácticas sociales en el mismo status de la producción intelectual es importante porque desde allí reconfigura el discurso y su sentido.

Por cierto que este es un problema central en el concepto de representación, aunque, un punto largamente discutido entre los clásicos de la historia de la filosofía, pero, hoy tiene actualidad desde el replanteamiento del discurso desde las connotaciones de la práctica, y en su afán de superar las divisiones generadas desde el logocentrismo.

La forma literaria que adopta el conocimiento histórico no debe confundirse con la literatura, o con la ficción, porque el historiador está relacionado y en dependencia con el pasado, por lo tanto con el archivo, entendido como su huella. También depende de los criterios de científicidad y de las técnicas relativas a su tarea, hechos que reafirman la capacidad de la historia como verdadero saber.

El conocimiento histórico no responde a los parámetros de las ciencias exactas, en ninguna de sus versiones, porque lo social no es asimilable al orden físico y la historia tiene su propia especificidad: “una práctica científica productora de conocimientos, pero una práctica cuyas modalidades dependen de las variaciones de sus procedimientos técnicos, de las restricciones que le imponen el lugar social y la institución del saber donde se ejerce, o incluso de las reglas que necesariamente gobiernan su escritura” (Certeau, citado por Chartier, *idem*: 33).

El problema del quehacer histórico está en cómo “representar” certeramente la realidad, por cierto que la respuesta no es fácil, pero para Chartier no hay que perder de vista que la intención de verdad fundamenta la historia como disciplina crítica; abandonar este cometido, sería traicionar al conocimiento, razón por la que “los historiadores, al hacer su tarea, deben estar alertas y vigilantes” (*Idem*: 33).

El concepto de representación ha servido para analizar y comprender la sociedad del Antiguo Régimen; en este contexto, representar es manifestar un doble problema: una ausencia y una presencia; se trata de la ausencia de una materialidad, que nos induce a pensar en una división entre la representación y lo representado. Por otro lado, manifiesta una presencia: aquello que es representado (cosa, individuo, institución). En la primera acepción, la materialidad susceptible de representación, o la ausencia es sustituida por una “imagen” capaz de recordar el objeto sustituido. El cuerpo o la cosa ausente puede ser sustituido por imágenes parecidas. La representación es una relación descifrable entre el signo (visible) y el objeto significado, pero esto no quiere decir que se lo descifre tal como es: este acto encierra ambigüedades.

La representación como relación entre una ausencia y una presencia, o entre una imagen presente y un objeto ausente, para el pensamiento clásico es una homología, cuyos términos cumplen iguales funciones, lo cual supone una convención entre signo y significado; pero, la convención no es absoluta, ni universal, genera incomprendiones; en este sentido puede ocultar en vez de representar la realidad. Refiriéndose a la sociedad del Antiguo

Régimen, Chartier dice: "la representación se transforma en máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria allí donde falla el posible recurso a la fuerza bruta..."(Op. Cit.: 59).

El objetivo que Chartier se plantea es no retornar a una filosofía del sujeto como encarnación del "deber ser" y del ser, de la razón y de la sin razón, de lo universal y lo particular, sino plantear los lineamientos que configuren una filosofía del sujeto de la acción, que exprese el discurso desde la práctica. Para esto ha realizado operaciones de reconceptualización que ponen como centro del análisis a la práctica social, entendida como proceso y producto social e históricamente determinado, y como el lugar en donde se generan formas, jerarquizaciones, divisiones, diferencias culturales y de Poder.

En este horizonte el concepto de representación enlaza y demuestra los niveles sociales del mundo representado, usa herramientas científicas y metodológicas con objeto de mostrar la verdad. Aquí está el punto conflictivo de su planteamiento, en tanto sigue enmarcado en una filosofía del sujeto, cuyo ámbito teórico-filosófico sigue siendo el de la historia con pretensiones de verdad; y, en tanto la relación entre discurso y práctica sigue mediatizada por el telos de la Razón y por la lógica de la adecuación entre verdad y objetividad.

TENSIONES ENTRE EL OBJETIVISMO Y EL SUBJETIVISMO

La obra de Bourdieu es una respuesta a la filosofía de la conciencia que ha tratado de captar para sí y desde sí el movimiento histórico de la realidad, en su afán por concretar un telos

producto de una racionalidad trascendente. Lo hace desde una crítica a todo monismo que ha pretendido reducir a un elemento todo el conjunto de contradicciones presentes en la sociedad y en el discurso; en esta perspectiva considera que todas las oposiciones que dividen a las ciencias sociales, la fundamental y la que continuamente va adquiriendo formas nuevas es la oposición entre subjetivismo y objetivismo.

Esta división se ha tornado en una matriz generadora de múltiples opuestos, de prioridades ontológicas que se expresan ya sea en el primado del agente o de la estructura; de lo individual o de lo social; del actor o del sistema; de la representación simbólica o de la materialidad; del micro o del macroanálisis; de la física social objetivista de las estructuras materiales o de la fenomenología constructivista de las formas cognoscitivas.

La tarea de Bourdieu es superar este monismo en el que han caído las ciencias sociales y proponer la primacía de las **relaciones**; pues ellas no pueden elegir entre dos polos, porque la realidad social o la materia de su accionar histórico constituyen las relaciones. Esta perspectiva, en sí misma no es novedosa, ella está inserta en una larga tradición intelectual; sin embargo, lo peculiar en Bourdieu está en el tratamiento metodológico que él propone, a través de dos conceptos básicos, **habitus y campo**, como lugares en donde se anudan y se entrelazan prácticas relacionales.

Este sentido abre una dimensión práctica de la práctica; es decir, revalorar el aspecto práctico de la teoría como productora de conocimiento, por ello cuestiona el quehacer teórico como sistema cerrado, autorreferente, se-

parado del mundo de la cotidianeidad, para ubicarse en una filosofía de la acción, en donde funciona el **sentido práctico**, o una lógica práctica consustanciada e incorporada a las acciones del actor; y, en donde el sentido de racionalidad no está dado por la actividad de la conciencia con arreglo a fines, sino que opera el sentido práctico, a manera del sentido del juego, por esta razón, acciones y reflexiones contienen un status abierto.

En la propuesta de Bourdieu la noción de habitus cumple una función, la de marcar una distancia con la filosofía intelectualista e 'intelectualocéntrica', para dar cuenta de la lógica real de la práctica; no es para desacreditarla o para sustituirla por un conocimiento práctico sin más, sino para fundamentar al conocimiento teórico desde una nueva mirada, desde el conocimiento teórico de la práctica.

Bourdieu critica dos lecturas de la realidad, aquella que concibe a la sociedad como una física social, o como una estructura objetiva que puede ser vista desde fuera, susceptible de ser observada y medida, independientemente de quien lo conoce, razón por la que esta visión se propone extraer regularidades objetivas, como leyes, estructuras, sistemas de relaciones autónomas.

Si bien esta posición provoca una ruptura con las lecturas espontaneistas (subjetivistas) que sugieren la ilusión de la transparencia de la realidad; sin embargo, al expresar que el todo social se mueve por relaciones que pueden ser descritas con herramientas de la teoría, de la estadística, de la descripción etnográfica, de la modelización formal, el peligro del enfoque objetivista radica en que al no poder formular un principio generador de las regularida-

des sociales, se desplaza del modelo a la realidad (ejecución) y sobre todo tiende a reificar las estructuras construidas por él mismo, dotándolas de autonomía y sustantivándolas como si fueran agentes históricos.

Para esta lectura la práctica es ejecución del modelo o paradigma construido por el observador, y concibe al agente o actor como sucedáneo de las estructuras. Es necesario considerar a la sociedad como una estructura objetiva, pero también verla como la voluntad y la representación de la actividad de los sujetos.

A diferencia del objetivismo estructuralista, la lectura subjetivista sostiene que la realidad social es el producto contingente e incesante de actores sociales que construyen la realidad de acuerdo con su propia cotidianeidad. Se trata de una fenomenología social que ve a la sociedad como el conjunto de acciones y decisiones conscientes de individuos, por ello pone énfasis en el sentido del mundo vivido.

Esta fenomenología al concebir la realidad como la suma de estrategias individuales no explica el movimiento histórico de la sociedad.

Una teoría de la práctica en tanto práctica considera que los objetos de conocimiento "son construidos y no pasivamente registrados", ni dispuestos a ser descubiertos. La construcción se rige por un sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes que se originan en la práctica y se orientan hacia funciones prácticas.

Hay que abandonar la idea del mundo como registro pasivo y como invención metafísica de la conciencia, y para ello basta situarse en la actividad real, esto es, en la relación práctica con el

mundo para darse cuenta que el mundo impone al sujeto sus urgencias y necesidades, sus cosas y sus deseos; pues su presencia domina a la palabra que pretende aprehenderlo; el mundo se presenta no como espectáculo, sino como práctica de los sujetos y como acción permanente.

El concepto de habitus

Se trata de un concepto que pretende superar los límites del objetivismo de la acción que anula al sujeto, y del subjetivismo que cree que la acción es el producto deliberado de una intención consciente. El habitus no es una construcción apriorística, universalmente válida, construida por un sujeto atemporal y a-espacial; es un trascendente histórico que se establece como un sistema socialmente constituido de disposiciones estructuradas y estructurantes, adquirido en la práctica y siempre orientado a objetivos prácticos.

El habitus es la capacidad ilimitada de generar productos, pero lo hace bajo ciertos límites, impuestos por las condiciones de su producción histórico-social. "Producto de la historia, el habitus produce prácticas, individuales y colectivas, produce, pues, historia conforme a los principios (schèmes) engendrados por la historia: asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios (schèmes) de percepción, pensamiento y acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo" (Bourdieu, 1991: 95).

El habitus produce lo que la práctica históricamente lo posibilita, y toda

práctica es inmanente a sus condiciones reales de producción; es este sentido tanto la génesis como sus productos son la expresión de la actividad histórica que se incorpora bajo la forma de percepciones, sensaciones, conductas, formas de vida.

La lógica de la acción se objetiva en las instituciones sociales, por ello el habitus se expresa como sentido práctico siempre reactivador del sentido objetivado. El habitus es el portador de una determinada historia porque lleva incorporada la experiencia colectiva o lleva en sí la apropiación del sentido práctico, lo que hace que tenga un carácter performativo y asigne a cada hecho su propia lógica.

Cada acción lleva en sí un sentido práctico y un sentido objetivado que se evidencian en el sentido común, que hace que el sentido del mundo sea un sentido práctico, en donde el agente ejecuta una acción impulsada por el habitus, la misma que se presenta como lo que es, de ahí que el habitus no esconda una intencionalidad a ser descubierta, sino que cada práctica se presenta sin mediaciones a ser descubiertas.

El habitus es el principio generador de estrategias que permite que los agentes enfrenten situaciones diversas; es el producto de la interiorización de una serie de estructuras externas. "El habitus es un operador de la racionalidad, pero de una racionalidad práctica, inmanente a un sistema histórico de relaciones sociales y, por ende, trascendente al individuo. Las estrategias por él "gestionadas" son sistemáticas, pero también ad hoc, en la medida en que son "desencadenadas" por el encuentro con un campo particular. El habitus es creador, inventivo, pero dentro de los límites de sus estructuras" (Bourdieu, 1995: 25).

Habitus y el sentido del juego

Para Bourdieu la realidad es una materialidad dotada de movimiento y acción, articulada por nudos de relaciones, de ahí que su historia es la historia de las relaciones; pues, los dos conceptos, habitus y campo designan relaciones y conflictos; así, para Bourdieu no existe una sociedad como totalidad única, integrada por funciones sistemáticas, sino un conjunto de esferas de "juego" relativamente autónomas, que no pueden reducirse a una lógica única, ya sea del capitalismo, de la modernidad o de la postmodernidad, por ello recurre para explicar la sociedad a la noción de campo y espacio social: "un campo esta integrado por un conjunto de relaciones históricas objetivas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder (o de capital), mientras que el habitus alude a un conjunto de relaciones históricas "depositadas" en los cuerpos individuales bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción (Idem: 23).

Un campo no se configura como la suma de acciones anárquicas, ni como el resultado de la intencionalidad de la conciencia, aunque parezca, sino que un campo es, "del mismo modo que un campo magnético, un sistema estructurado de fuerzas objetivas, una configuración relacional dotada de una gravedad específica capaz de imponerse a todos los objetos y agentes que penetran en ella. De la misma manera que un prisma, cualquier campo refracta las fuerzas externas en función de su estructura interna, la cual explica por qué los efectos generados dentro de los campos no son ni la mera suma de acciones anárquicas, ni el resultado integrado de una intención concertada, aunque a veces tenga toda la

apariencia de serlo: 'la estructura del juego, y no un simple efecto de agregación mecánica, es lo que fundamenta la trascendencia, revelada por los casos de inversión de las intenciones, del efecto objetivo y colectivo de las acciones acumuladas'..." (Idem: 24).

Un campo es simultáneamente un espacio social de conflictos y competición, igual que un campo de juego o de batalla, en donde los competidores luchan por ejercer el monopolio del poder: en el campo artístico, la autoridad cultural; en el religioso, la autoridad sacerdotal; los campos tienen flexibilidad histórica, en ellos hay movilidad, por eso cada campo se presenta como una estructura de probabilidades y de indeterminaciones.

Si esto es así, como se explica que en la sociedad hayan ciertas regularidades y ciertas posibilidades de preveer? Es el habitus que logra desentrañar y explicar las relaciones, porque opera como principio generador de estrategias permitiendo que los agentes enfrenten situaciones diversas, como producto de la interiorización de una serie de estructuras externas.

Las estrategias que el habitus genera no son precisamente identificables con un fin, son más bien exigencias preadaptadas a las necesidades prácticas. En el horizonte de la práctica funcionan como si fueran las anticipaciones del habitus, pero no tienen una función restrictiva a la manera de las estrategias de cálculo. "Las anticipaciones del habitus, especie de hipótesis prácticas fundadas sobre la experiencia pasada, conceden un peso desmesurado a las primeras experiencias" (Bourdieu, 1991:98).

El habitus es una constante, es una regularidad social concentradora de

pasado, presente y futuro, en la medida en que es una experiencia vivida que tiende a expresarse en el porvenir, actualizándose en las prácticas de los sujetos: es un potencial objetivo capaz de generar nuevas prácticas y pensamientos.

Habitus y campo son dos modos de existencia de la historia que rompe con la visión metafísica del tiempo que lo considera como una realidad en sí, independiente de la acción de los sujetos. El tiempo no es una condición a priori, es lo que la práctica produce en el acto mismo de su ejecución. "El tiempo se origina en la ejecución misma del acto (o del pensamiento) como actualización de una potencialidad que es, por definición, actualización del no actual y desarticulación de lo actual, por tanto, aquello que el sentido común describe como el 'paso del tiempo'..." (Bourdieu, 1995: 95); y el habitus se temporaliza en el acto y en el instante de su concreción.

En otros términos, habitus y campo se oponen a la necesidad mecánica del objetivismo, como a la libertad reflexiva del subjetivismo, porque no conciben a la historia sin actor, ni al actor entrampado en sus propias esencialidades. Bourdieu concibe al habitus como un sentido práctico y como tal realiza la objetivación del sentido objetivado en la historia. El habitus es el sentido del juego que anticipa lo que va a hacer.

En palabras de Bourdieu: "Visión cuasi-corporal del mundo que no implica representación alguna del cuerpo ni del mundo, y menos aún de su relación, inmanencia al mundo por donde el mundo impone inminencia, cosas por hacer o decir, que dominan directamente el gesto o la palabra, el sentido práctico orienta unas "elecciones"

que no son menos sistemáticas por no ser deliberadas, y que, sin estar ordenadas y organizadas en relación a un fin, no dejan por ello de poseer una especie de finalidad retrospectiva. Forma particularmente ejemplar del sentido práctico como ajuste anticipado a las experiencias de un campo, lo que el lenguaje deportivo llama el "sentido del juego" (como sentido de la colocación, arte de anticipar, etc.) da una idea suficientemente exacta del encuentro cuasi-milagroso entre el habitus y un campo, entre la historia incorporada y la historia objetivada, que hace posible la anticipación cuasi-perfecta del porvenir inscrito en todas las configuraciones concretas de un espacio de juego (Bourdieu 1991: 113).

A pesar de que Bourdieu rechaza el monismo, su filosofía no escapa a él, porque hay una demarcación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo interno y lo externo, porque el punto de partida y de llegada es la práctica, o la "visión cuasi corporal del mundo", polarizando la idea de que el cuerpo no es un objeto, sino un ente depositario de una actividad generativa y creadora, la fuente o principio de un quehacer subjetivo, así como también el soporte de un "saber cinestésico" dotado de poder estructurante.

Bourdieu nos presenta un sujeto al que quiere ponerlo fuera de la conciencia y del sentido de la racionalidad moderna del mundo, para enmarcarlo dentro de la inmediatez del sentido práctico. Lo que nos interesa es contrastar con la imagen de Chartier, para quien el sujeto de la historia es un sujeto capaz de representar y dar cuenta de la realidad desde su subjetividad. Para Bourdieu el sujeto se diluye en la objetividad de las estructuras del habitus y del campo.

Chartier incorpora al discurso nuevos elementos provenientes de la práctica social, que le dan otra tonalidad al discurso, pero que de ninguna manera adquieren la radicalidad del sentido práctico desarrollado por Pierre Bourdieu, para quien no es una visión como representación o como imagen de la conciencia, la que articula, sino una "visión cuasi-corporal del mundo", en donde cuerpo y mundo se implican desde una relación de inmanencia, cuya orientación en la sociedad lo da el sentido práctico.

A nuestro entender el concepto de representación y el de habitus que hemos tratado de desarrollar, son dos imágenes que desde horizontes y perspectivas diferentes, coinciden en la idea de que la lógica de la práctica regula las acciones de los sujetos y el discurso debe expresar esa lógica práctica.

La tarea desarrollada por estos dos teóricos no es fácil, pero su intento es un gran mérito en el horizonte de las incertezas que aquejan a las ciencias humanas. Se trata por cierto de dos intentos discutibles, en Chartier lo sospechoso es ese afán por darle a la Representación una validez de verdad. Al parecer, su doble función de representar las ausencias y las presencias de una práctica social, su vinculación con las formas del Poder, su manifestación como forma de "violencia simbólica", es una forma crítica de dar cuenta de la realidad.

También el sentido práctico cuando construye el mundo como significativo y anticipa sus tendencias inmanentes en el sentido del juego, está planteándonos la duda respecto hasta qué punto esta visión escapa o rompe con la filosofía de la conciencia? Evidentemente es un aspecto de la teoría de Bourdieu que está abierto al debate.

BIBLIOGRAFIA

Chartier Roger, "El Mundo como Representación", Gedisa, Barcelona, 1992.

Chartier Roger, "La historia hoy en día: dudas, desafíos, propuestas", en Olábarri y Caspistegui (edit.), *La nueva historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge del interdisciplinariedad*, Editorial Complutense, Madrid, 1996.

Bourdieu Pierre, "El sentido práctico". Taurus Humanidades. Madrid, 1991.

Bourdieu Pierre/Wacquant Luc J. D., "Respuestas: Por una antropología reflexiva", Editorial Grijalbo, México, 1995.

Burke Peter, Obertura: "La nueva historia, su pasado y su futuro", en *Formas de hacer historia*, Alianza Universidad, 1994.

