

V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009.

Hábitus e imaginación radical.

Cristiano, Javier.

Cita:

Cristiano, Javier (2009). *Hábitus e imaginación radical*. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-089/246>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ezpV/7b1>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

HÁBITUS E IMAGINACIÓN RADICAL

*Javier L. Cristiano
CEA – UE Conicet, U. N. Córdoba
javier.cristiano.m@gmail.com*

“Sin especular -casi digo fantasear- no se puede dar
ningún paso adelante”
(S. Freud)

Resumen:

La ponencia se propone enriquecer y ampliar el campo de sentido de la noción de hábitus mediante la incorporación, en su lógica de funcionamiento, de los procesos de imaginación. Se parte de una breve fundamentación del sentido y la importancia de la propuesta, se apela después a un concepto específico de “imaginación” (el de C. Castoriadis) y se especifican una serie de relaciones formales entre hábitus e imaginación, que dan lugar a la idea del agente social como unidad dinámica de lo instituyente y lo instituido.

Palabras clave:

Acción / Creatividad / Disposiciones / Instituido-instituyente

Puede parecer extraña la contigüidad en el título de esas dos nociones, hábitus e imaginación. ¿No es justamente el hábitus lo contrario de la imaginación? ¿No designa precisamente la contraparte de la imaginación y de sus “vuelos”, ajenos a las coacciones “duras” del orden social y del poder? Y más aún: ¿no nos pone la imaginación demasiado cerca del genio, de la “musa inspiradora”, del creador “fuera del mundo”, contra los que tanto batalló Bourdieu?. Frente a semejantes dudas, todas más que razonables, no hay más remedio que empezar aclarando los cómo y los por qué. Por qué el concepto de hábitus amerita esa extraña compañía de la imaginación. Y de qué imaginación en concreto hablamos, y por qué. Estas serán las dos primeras estaciones del recorrido, para llegar a lo más importante, la interacción concreta entre ambas nociones¹. Diré entonces que hábitus e imaginación dibujan juntas la silueta de un

¹ Esta ponencia forma parte de una línea de investigación más amplia, orientada a vincular los problemas teóricos de la acción social con las diversas filosofías contemporáneas de la imaginación. En dos trabajos anteriores he ido disponiendo los elementos que se reúnen y se desarrollan aquí: los límites del concepto de hábitus para pensar la creatividad de la acción (Cristiano, 2008), y la forma en que puede analizarse la interacción entre hábitus y creatividad, a partir de la noción de “imaginación” (Cristiano, 2009). Por las

modelo de agente social en el que conviven, tensa y dinámicamente, lo instituyente y lo instituido. Y que ese modelo da un paso adelante respecto del modelo bourdiano, sin violentar su espíritu y más bien acoplándose a él.

1. Un límite del concepto de hábitus

Larga y quizás estérilmente se ha debatido sobre el supuesto carácter “determinista” del hábitus². Para muchos, lectores sobre todo parciales de Bourdieu, el hábitus, siendo como es estructura internalizada, es a fin de cuenta estructura, y por ende constricción y limitación. El propio Bourdieu se ha encargado de rebatirlo, tanto en el uso de su concepto, donde resulta clara la flexibilidad, la apertura y el dinamismo, como en la teoría, donde precisó más de una vez que el hábitus no es un “molde” sino un esquema³.

Ahora bien, como suele ocurrir con las críticas insistentes, encierra ésta algo de razón, siquiera desdibujada y parcial. No se trata de que el hábitus sea determinista, sino de algo más preciso y más sutil conectado de algún modo con el determinismo, a saber: que el hábitus explica más y mejor por qué las prácticas de un agente se parecen, que por qué se diferencian.

En efecto: el hábitus de un agente -supongamos, el aristocratismo ascético de ciertas fracciones de las clases medias⁴- explica el trazo común, la lógica subyacente de todo un conjunto de “decisiones”. Corta con su trazo por ejemplo la decisión de estudiar una carrera académica y de continuarla con nuevas acreditaciones, pero también el modo de relacionarse con el estudio, con la institución, etc.; pauta también en otros campos la decisión de voto, la elección de pareja, los gustos alimenticios. Saca a la luz lo que todas esas prácticas tienen en común, su igual pertenencia a una disposición de “parecerse a”, de autolimitarse, de “hacer buena letra”, etc. Lo que no explica es por qué las prácticas son esas y no otras. O lo que es lo mismo: por qué, del conjunto virtual e

razones que serán claras en el desarrollo del trabajo, la articulación de ambas nociones es un inmenso trabajo teórico que de ningún modo queda aquí agotado. Pero me parece que vale, lo que se argumenta, como primera concreción y como banco de prueba.

² Cfr. al respecto Baranger (2004: 21 y ss.)

³ La discusión lógica sobre la naturaleza del hábitus, y su relación con ideas como “regla” y disposición”, puede rastrearse introductoriamente en el texto de Baranger que acabo de citar, y sustantivamente en los trabajos de Jacques Bouvarese (1995) y Ch. Tylor (1993). Para nuestros objetivos presentes no es necesario integrar esos detalles, que de todos modos serían indispensables en un desarrollo más sistemático y detallado.

⁴ Este ejemplo está ampliamente desarrollado en Bourdieu (1988).

indefinido de las prácticas posibles al interior de ese hábitus, las prácticas fueron específicamente esas.

A decir verdad, no lo explica ni se propone explicarlo. Todo lo que quiere Bourdieu con el hábitus es mostrar precisamente que las prácticas no están cerradas pero que sí tienen una lógica. En este sentido ha dicho hasta el cansancio, en contra sus críticos, que no hay nada determinista en el hábitus y que el hábitus contempla la creatividad de la acción. Pero estas son de hecho las palabras que corresponden: contempla la creatividad, no la explica. O si se prefiere: es *compatible* con la creatividad. Que sin embargo tiene otras “razones”.

¿Cuáles? Para responder a esta pregunta hay que salir de Bourdieu, o por lo menos, salir de su concepción del agente y del hábitus. Desde su lógica conceptual la pregunta amerita una sola respuesta, que vuelve a plantear el mismo problema un poco más adelante: es el interés, dado por la estructura de unas relaciones de poder, lo que “mueve” a los agentes a determinadas prácticas en lugar de otras. Por ejemplo, la “invención” de un nuevo criterio de legitimación (el artista que crea un nuevo estilo en el campo artístico) viene movida por el interés que corresponde a su posición en el campo. Con lo que, lo dicho, volvemos a encontrar el problema: por qué esa invención y no otra.

Quienes han objetado a Bourdieu el prestar poca atención a la cultura, a los plexos de sentido que envuelven a la acción, han intuido también sin duda esta limitación. Mi propuesta es que para comprender la capacidad inventiva y creadora no basta ni apelar a la situación estructural, ni apelar al interés que corresponde a las posiciones, ni tampoco apelar a “la cultura” o “el sentido” como medio ambiente simbólico del que los agentes extraen sus innovaciones. Es necesario introducir en la propia teoría de la acción, es decir, en los conceptos con los que pensamos la naturaleza del agente social, un principio complementario al hábitus que dé cuenta de la creatividad. Y eso es lo que aporta, me parece, un concepto como el de imaginación. Por debajo del hábitus, o si se prefiere a su lado, pero en la propia constitución del agente social, hay un mecanismo distinto del hábitus, tramado densamente con él, que explica el dinamismo creador. La interacción de hábitus e imaginación ofrece en consecuencia una imagen más amplia y compacta del agente social, que no sólo nos permite entender la lógica restrictiva y homogeneizadora de las prácticas sino también su dispersión y su apertura. Este, en muy resumidas cuentas, es el sentido de mi propuesta.

2. La imaginación radical

Ahora bien, de qué imaginación hablamos. Porque imaginaciones hay muchas, y porque cada una nos conduce a un universo particular de la historia no de la sociología, sino del pensamiento en su conjunto⁵. Mi propuesta es valerme de la imaginación de Castoriadis⁶, por razones que quedarán más claras después pero que en síntesis tienen que ver con su mayor proximidad respecto de la sociología, y con su mayor afinidad con de la propuesta específica de Bourdieu. En muy apretada síntesis, la imaginación de Castoriadis tiene las características que siguen.

En primer lugar, es imaginación en tanto función de la psique. En buena parte de la filosofía moderna la imaginación fue pensada como un aspecto del sujeto trascendental. De hecho, la capacidad de “crear imágenes” -eso es lo que designa la imaginación- ha interesado sobre todo como elemento de todas las operaciones importantes del pensamiento, la conceptualización y la percepción entre otras. Castoriadis hace un primer movimiento, que consiste en ubicar a la imaginación en la psique, siguiendo en general -aunque no vamos a entrar en esto- la estela freudiana⁷.

Segundo, la imaginación no es simplemente una función de la psique: es lo que define su misma naturaleza. En tanto capacidad de producir imágenes, y capacidad de producirlas al margen de lo dado a los sentidos, la imaginación define la esencia misma de la psique como fenómeno específicamente humano. Pues eso, crear imágenes, y hacerlo de un modo inmotivado -no determinado por nada en particular- es lo que define su misma esencia.

Tercero: es por lo tanto una imaginación no atada a los requerimientos funcionales u orgánicos. Los demás animales también “imaginan”; el perro produce una

⁵ El concepto de imaginación tiene una vastísima historia en el pensamiento occidental, empezando por *De Anima* de Aristóteles, que la convoca en términos de “phantasia”, pasando por la “imaginación trascendental” de Kant y llegando a múltiples perspectivas contemporáneas que reúnen nombres como los de Sartre, Ricoeur, Marcuse, Heidegger o Lacan, amén del propio Castoriadis. Tres introducciones complementarias a esta historia, por cuanto tratan aspectos y enfoque distintos del problema, se encuentran en Lapoujade (1988); Warnock (1981) y Ferraris (1999).

⁶ Lo esencial de las ideas de Castoriadis al respecto se encuentra en el célebre, extenso y casi inagotable capítulo 6 de *La institución imaginaria de la sociedad* (Castoriadis, 1989). El mismo tema general, y algunas de sus aristas específicas, han sido tratadas también en Castoriadis (2005b).

⁷ Las deudas y distanciamientos de Castoriadis respecto de Freud se pueden leer en Castoriadis (1986), y su posición general frente al psicoanálisis en los tres ensayos que componen el libro *El psicoanálisis: proyecto y alucidación* (Castoriadis, 1998).

imagen de su comida cuando escucha la campana de Pablov. Pero esa imaginación está inmediatamente unida a una condición orgánica, la alimentación, que circunscribe casi por completo el universo de la imaginación posible. En los seres humanos tiene lugar en cambio una “desfuncionalización”: la imaginación responde en cierta forma al organismo, sigue en parte sus exigencias, pero desborda completamente sus dictados. Hay, dice Castoriadis, un puro placer de la representación, extraordinario y enigmático, que sobrepasa al placer físico.

Cuarto, ese flujo representativo, en gran medida autónomo, no se detiene nunca. Nace con la vida y termina con la muerte. Pero vive todo el tiempo, en la conciencia y en el subconsciente, en el sueño y en la vigilia, como una especie de motor *perennis* que produce representaciones sin descanso. No es pues la imaginación un fenómeno extraño y ocasional: es, como generación pura de imágenes, el modo de ser habitual de la psique.

Ahora bien, desde el primer minuto de vida la psique se encuentra con una serie de objetos que no son ella misma: los otros, y el complejo mundo de fenómenos extrapsíquicos que llamamos “sociedad”⁸. Un mundo que entabla con la psique una doble relación. Por un lado, proporciona a la psique un alimento que en el transcurso del proceso de socialización se le hará indispensable: el sentido. No en la acepción de “significación” sino en la de *orden* y de *razón*: un sentido de las cosas del mundo, y un sentido para la vida y para la muerte. Sólo la sociedad es capaz de crear estos fantasmas, que la psique necesita como el cuerpo necesita el agua. Se alimenta de sentido, no puede vivir sin sentido, y en esta acepción profunda la psique es, y sólo puede ser, psique socializada. Pero al mismo tiempo, la psique recibe de la sociedad una herida de origen, la salida de su autonomía y de su autoreferencia, la entrada en un mundo de limitaciones y de encausamientos con el que convive de allí en más. Todo el proceso de socialización puede entenderse como un toma y daca de psique y sociedad, en donde la primera recibe sentido pero entrega a cambio parte de su explosiva autonomía. Pero *parte*: precisamente porque la imaginación es un flujo constante e indetenible, y porque crea imágenes con independencia relativa de lo dado, mantiene siempre ese plus de

⁸ Aunque no corresponde al tronco de nuestro argumento, cabe hacer aquí la importante aclaración de que para Castoriadis psique/sociedad, y no individuo/sociedad, es la oposición y la tensión fundamental para comprender la naturaleza de lo social y de lo histórico. Para un desarrollo de este fundamental postulado, de hondas implicancias, dicho sea de paso, para la tradición sociológica, se puede ver Castoriadis (1999b).

autonomía que vemos aflorar en el sueño y más claramente en los procesos de análisis, pero que está siempre ahí.

He aquí pues en apretada síntesis la imaginación, que es imaginación porque es creación de imágenes, y que es “radical” porque no se limita a un juego combinatorio, a cortar y unir lo que ya existe, sino que es creación pura, flujo constante de novedad. Como tal, la imaginación radical es ni más ni menos que la garantía de que ninguna cultura permanece inmutable, y en consecuencia que ningún orden está dado de una vez y para siempre. En el corazón mismo del ser humano está esa garantía. Y nada menos que esto es lo que incorpora, con el concepto de imaginación, la teoría de las prácticas sociales.

3. El hábitus como esquematización de la psique

Pero por supuesto que esta imagen general de la relación psique/sociedad debe plasmarse en conceptos más concretos, sobre todo del lado de “lo social”. Eso es justamente lo que aporta el hábitus⁹ leído desde esta perspectiva: una descripción más precisa de esa operación restrictiva que lo social ejerce sobre la imaginación.

Primero: con el hábitus no es la sociedad en abstracto lo que “coloniza” a la psique, sino posiciones concretas con sus restricciones particulares y con sus “illusios” específicas. De lo que se sigue que no hay simplemente psiques socializadas, sino psiques localmente socializadas, y por ende formas específicas (clases, campos, posiciones al interior de los campos) en el marco de los cuales la sociedad realiza su trabajo de “cercamiento”.

Segundo: ese cercamiento puede ser más o menos restrictivo dependiendo también de las condiciones sociales. Hay de hecho campos específicos (el campo “científico” o el “artístico” pero también, en algunas circunstancias y para algunas posiciones, el campo político) que producen un tipo flexible de hábitus, que invita a cierto despliegue de la imaginación -un tipo concreto de imaginación, orientada en un sentido específico (por ejemplo, la búsqueda del “descubrimiento” o de la “ruptura” vanguardista). Pero también hay condiciones sociales generales que empobrecen o enriquecen según los casos a los flujos representativos de la psique. La afirmación de

⁹ Los capítulos principales de *El sentido práctico*, del nº 2 al nº 6, siguen siendo la exposición más sistemática del concepto: Bourdieu (2007).

que no todos pueden “imaginar” de la misma manera, en el mismo sentido y con la misma intensidad, adquiere en este punto su correspondiente precisión teórica, que por supuesto requiere (y esto vale para los puntos siguientes) una extensa precisión también empírica¹⁰.

Tercero, y lo más importante: la noción de hábitos permite comprender en detalle en qué consiste en concreto la “restricción” de la imaginación por lo social. Por empezar, se trata de un direccionamiento del flujo representativo de la psique. Siendo el hábito una disposición, una tendencia, es respecto de la imaginación una suerte de encausamiento y orientación. No todo es posible para la imaginación, cuando irrumpe el hábito, en la medida en que adquiere, la imaginación socializada, esa especie de telos que Bourdieu describe como “finalidad objetiva”¹¹. Pero además, el hábito impone a la imaginación una lógica. Que es como se sabe la lógica “alógica” del sentido práctico, pero que es lógica al fin. Aquí es importante recordar que para Castoriadis el flujo representativo de la psique es del orden de fenómenos que él llama “mágmatos”¹², es decir, aquellos que escapan a la lógica convencional, a cualquier regla de inferencia, por flexible y por inconsciente que sea. Lo que hace el hábito con el mundo representativo de la psique es precisamente encerrarlo en una lógica, en una forma particular de coherencia, que hace que no todas las prácticas y representaciones sean igualmente posibles, y que las posibles tengan la unidad de una “forma”. Por último: el hábito, en tanto esquema *durable*, dotado de una inercia de la que no podemos despojarnos a voluntad (la famosa “histéresis” del hábito, su carácter “portable” y su vivir “en el cuerpo”) no sólo encausa y sistematiza la imaginación, sino que la aquieta, la lentifica, la cristaliza. Si cabe la analogía física directa: la enfría y tiende a solidificarla.

En estos tres sentidos por lo menos puede decirse que el hábito esquematiza a la psique, y con ella a la imaginación. Pero para completar el cuadro hay que dar cuenta de lo que hace a su vez la imaginación con el hábito, que en lo esencial es un trabajo de dinamización interna y de erosión de límites. Dinamización interna porque al interior de un mismo esquema caben no una sino muchas representaciones posibles. Bourdieu utiliza con frecuencia al respecto la expresión “infinito”¹³, que en realidad habría que cambiar por *indefinido*. Hay indefinidas, aunque no infinitas, actualizaciones del hábito

¹⁰ La relación entre posición de clase y expansión/restricción del flujo representativo-imaginación es un auténtico programa de investigación, cuyas implicancias políticas son intuitivamente evidentes.

¹¹ Bourdieu (2007: 83).

¹² Cfr. Castoriadis (2005)

¹³ Por ejemplo en Bourdieu (2007: 90)

en términos de prácticas y de representaciones. La imaginación es el fáctum que “explica” la emergencia de unas representaciones concretas al interior de ese esquema, lo que da contenido a las virtualidades del hábitus. En este sentido completa su cometido explicativo, que en realidad no es explicativo en sentido estricto, puesto que la imaginación es indeterminada por definición. En el marco de la determinación parcial que impone el hábitus, la imaginación produce representaciones compatibles con él, pero abiertas e imprevisibles como tales.

Pero lo dicho, ejerce también sobre el hábitus un trabajo de erosión, del mismo modo que un río encausado ejerce sobre el lecho un permanente desgaste. En este sentido, lo que el hábitus dirige, sistematiza y cristaliza es desafiado silenciosamente pero constantemente por la imaginación radical. De un modo que puede ser imperceptible y de hecho poco importante a los efectos prácticos, pero de un modo que también puede ser apreciable y potencialmente significativo. En el límite, ese efecto de desgaste puede conducir a un desborde del hábitus por la imaginación, que desde luego nunca puede ser completo, tiene condiciones de posibilidad muy concretas -de nuevo: no cualquier puede imaginar en cualquier momento cualquier cosa- pero que de hecho puede suceder, y sucede.

En este último punto tocamos el nervio sensible de la incomodidad de que hablamos al principio. Precisamente lo que suele evocarse cuando se habla de la imaginación, de sus vuelos, de su “libertad”, y lo que hace en definitiva de la imaginación un concepto en general poco sociológico, es que remite a esta idea de ruptura radical de límites que, además de ser estadísticamente improbable, opera muchas veces como una generalización espúrea con implicancias ideológicas¹⁴. Pues bien: ocurre en efecto que los hábitus son desbordados por la imaginación, y ello por la naturaleza misma del hábitus, por la naturaleza misma de la imaginación, pero también

¹⁴ Será una larga nota a pie, pero valdrá la pena: “Que el personalismo sea el principal obstáculo a la construcción de una visión científica del ser humano y uno de los focos de la resistencia, pretérita y presente, a la imposición de una visión de esta índole, se debe sin duda a que es un compendio de todos los prejuicios teóricos -mentalismo, espiritualismo, individualismo, etcétera- de la filosofía espontánea más común, por lo menos en las sociedades de tradición cristiana, y en especial, en las zonas más favorecidas de esas sociedades. Y también a que cuenta con la complicidad inmediata de todos los que, empeñados en pensarse como ‘creadores’ únicos de singularidad, están siempre dispuestos a entonar nuevas variaciones sobre la antigua melopea conservadora de lo cerrado y lo abierto, el conformismo y el anticonformismo (...). Bastaría con cambiar los apellidos para que esa incombustible cantinela sobre el determinismo y la libertad, sobre la irreductibilidad del genio creador a cualquier explicación de tipo sociológico (...) pudieran ser atribuidos a uno u otros de quienes, hoy en día, se erigen en defensores de los derechos del hombre o en profetas inspirados del «retorno al sujeto»” (Bourdieu, 1999: 176).

por la naturaleza de su interacción, que hacen en efecto de esa circunstancia una hipótesis extrema e improbable, pero factible.

Pongamos, para aligerar la carga, algunos ejemplos, empezando por uno caro a la tradición sociológica: el carisma weberiano. Tal como Weber lo entiende en su sociología de la religión, el carisma es la presencia extraordinaria de una personalidad creadora, que traducida a la presente discusión implica o bien un hábitus extremadamente flexible y atípico o bien, según los casos, un desborde del hábitus por experiencias imaginarias extremas como el trance místico. Lo mismo a su propia escala vale para el artista, y lo mismo para el científico que *produce una imagen nueva* con que reordena un campo empírico (Marx y su metáfora del edificio; más cerca en el tiempo, y en nuestro propio campo, la metáfora de la red; en la física los modelos atómicos o las inconcebibles -léase: difíciles de imaginar- representaciones de la física cuántica, etcétera).

Pero más interesantes que estos casos individuales e individualistas, son las circunstancias de desborde colectivo que representan instancias como los rituales orgiásticos, las crisis sociales y las “efervescencias colectivas” de las que habló Durkheim. La olvidada “psicología de las masas” cobra aquí un interés renovado, si la pensamos no en la matriz freudiana de un desborde de irracionalidad, sino como procesos de creatividad colectiva. También allí *ocurre algo con los hábitus*, algo que no se puede prejuzgar empíricamente pero que es del orden de la flexibilización de sus fronteras (las del hábitus) y enriquecimiento de las energías imaginarias.

4. Lo instituyente y lo instituido a escala del agente

Las piezas que acabo de enumerar -de hecho requieren un intenso y apasionante trabajo de refinamiento teórico y empírico- tienen desde luego múltiples relaciones entre sí, que no tiene sentido plantear ahora porque, en el grado de concreción en que las he formulado, encierran todavía muchas ambigüedades. Digamos solamente, y limitándonos a lo evidente, que los hábitus más o menos abiertos o cerrados, que se corresponden con posiciones sociales específicas, tienen una relación directa con la forma y con la intensidad con que el hábitus puede ser desbordado por la imaginación. O que el contenido específico de las representaciones con que la imaginación actualiza el hábitus depende también, aunque no solamente, del grado de “dureza” con implique

la cristalización, y en consecuencia de la fuerza de la “histéresis”, de la inercia del hábitus.

Pero más allá de estas articulaciones, lo cierto es que el dibujo que queda delineado del agente social es el de la unidad compleja, tensa y abierta, entre lo que podríamos llamar, siguiendo una vez más a Castoriadis, lo instituyente y lo instituido. No vamos a entrar aquí en la aclaración precisa de estos dos conceptos¹⁵, porque nos basta con su significado corriente y casi literal. Lo instituido es lo que se ha fijado, cristalizado, establecido, decantado; lo instituyente es del orden de lo que dinamiza, moviliza y en última instancia desafía y altera lo instituido. No sólo el concepto de hábitus: muchos otros conceptos importantes de la sociología tienen la particularidad de describir especialmente la dimensión instituida, de las instituciones, de las relaciones y también del propio agente social. El hábitus, como dije al principio, explica más y mejor por qué las prácticas de un agente se parecen que por qué se diferencian. La imaginación radical representa, en este esquema, el polo específicamente instituyente *a escala del agente*. Hay, en el nivel del agente social, un polo instituyente (la imaginación) que la institución social (el hábitus) intenta domeñar, sin conseguirlo nunca por completo. Es concebible teóricamente, pero irrealizable en la práctica, un agente absorbido completamente en uno u otro polo (un agente que sea todo hábitus, toda institución, un agente *orwelliano* digamos; o un agente pura espontaneidad imaginante, amorfo -sin forma). La realidad empírica del agente es siempre la de esa relación compleja de lo instituyente y lo instituido de la que, en muy rápidas pinceladas, acabo de dar cuenta: más volcado hacia un polo o hacia otro, y por ende más cerca o más lejos de los modelos canónicos que también Bourdieu se propone superar: el fisicalismo estructuralista que hace de los agentes partículas, y el voluntarismo idealista que los convierte en agentes en uso pleno de su libertad.

Por eso sostengo que con esto damos un importante paso en relación al modelo bourdiano, siguiendo su lógica y siguiendo su espíritu. La inserción de la imaginación radical en la teoría del hábitus permite no sólo comprender mejor lo que el hábitus deja sin explicar del todo, a saber, el momento creador de las prácticas. También permite comprender mejor algunos aspectos claves de la naturaleza del hábitus y de su dinámica efectiva, incluyendo la delicada cuestión -que por cierto la imaginación no agota-

¹⁵ José A. Bergua ha ofrecido un amplio panorama de la circulación de estas ideas en la teoría social y el pensamiento político contemporánea: Bergua (2007). En el caso específico de Castoriadis, puede verse al respecto el capítulo final de *La institución imaginaria de la sociedad*: Castoriadis (1989).

acerca de sus modificaciones en el tiempo¹⁶. Y ello sin abandonar lo esencial del gesto teórico de Bourdieu: su énfasis en las relaciones de poder, su interés en lo que hace que lo que es posible para unos no lo sea para todos, y en suma, la inmersión de los procesos “subjetivos”, tan caros a los filósofos, como de hecho es “la imaginación”, en el mundo práctico de lo real social.

5. Dos objeciones y una apertura

Una importante objeción que se podría plantear, y que no quiero dejar de considerar, se refiere a la legitimidad de traer no ya la imaginación, sino la psique, al universo conceptual del hábitus. ¿No parte el hábitus precisamente del rechazo de la hipótesis “psicologista”, y no insiste larga y claramente Bourdieu en hacer del cuerpo, y no de la “mente”, el lugar de inscripción del hábitus?. El tema es tan intrincado como el concepto de psique y como el concepto de cuerpo, al que con tanta frecuencia apela Bourdieu para eludir la filosofía de la conciencia. Digamos solamente entonces, a título de aclaración, que la psique de la que habla Castoriadis no es la psique cartesiana, externa al cuerpo en cuyo interior se encuentra como aprisionada, sino de una unidad compleja de psique y soma¹⁷. Con lo que no estamos hablando de un flujo “mental” que recoge informaciones “físicas” del cuerpo como instancia “material”, sino de una unidad que no tiene localización (no está en la mente) y que incluye, más que excluir, al propio cuerpo. También Bourdieu, dicho sea de paso, ha rechazado expresamente el dualismo cartesiano de mente y cuerpo¹⁸ y ha pensado el hábitus como parte de su superación. Admitido que con esto no hacemos más que abrir una discusión vastísima, digamos en todo caso que es suficiente para dejar formulada una aclaración importante.

Una segunda objeción puede plantearse en términos de pregunta: ¿no es el de “cultura” un concepto suficiente para comprender la creatividad del hábitus? O en otras palabras: ¿no cumple la cultura, en tanto marco de sentidos y significados, el papel de

¹⁶ He dejado para otro momento la difícil cuestión de la relación entre imaginación y reflexión, que en el modelo bourdiano aparece en el momento del “autosocionálisis”. La hipótesis sería que también ese momento reflexivo requiere la participación de la imaginación radical, por cuanto supone la posibilidad de ponerse fuera de sí mismo y de proyectar sobre sí mismo un otro no existente, o el sí mismo como otro, tarea que sólo es posible mediante el concurso de la imaginación. Puesto que la cuestión trae a colación ni más ni menos que el problema de la razón y la autorreflexión, prefiero dejarla en suspenso aquí en términos de esta simple hipótesis.

¹⁷ Cfr. al respecto Castoriadis (1999a: 47)

¹⁸ Bourdieu (1999: 176 - 7).

“elección entre los posibles” que hemos atribuido a la imaginación?. También esta pregunta nos obligaría a una indagación muy larga, pero en trazos generales ocurre lo siguiente. Si la cultura es, en efecto, el marco de referencia de significados, empezando por el lenguaje, que el agente incorpora también en el proceso de socialización, ofrece efectivamente los “contenidos” específicos con que construir representaciones, y en consecuencia el locus del que el agente extrae representaciones compatibles con el hábitus. Pero el concepto de cultura como tal no ofrece un principio que permita comprender la invención como tal, o lo que es lo mismo: lo que el agente hace con la cultura, con sus representaciones, con sus símbolos, con sus formas. La cultura ofrece los elementos con que el agente puede que inventar. Pero no permite entender por sí misma por qué y cómo inventa.

De esto se sigue una discusión también esencial, que es la del lugar de la cultura en esa dinámica hábitus/imaginación, instituido/instituyente. Recordamos al principio que más de una vez se ha objetado a Bourdieu el asignar a la cultura un lugar demasiado secundario en su economía de las prácticas, confiándolo todo al hábitus y por ende a las relaciones y a las posiciones. La noción de cultura adquiere en este esquema un lugar distinto, como complemento indispensable de la imaginación en la producción creadora de imágenes. Sin prejuzgar el peso relativo mayor o menor de cada componente, puede decirse en síntesis que hábitus, cultura e imaginación entablan una interacción dialéctica compleja en la que se juega, ni más ni menos, que la tensión entre reproducción y transformación.

6. A modo de conclusión

Pues en efecto es ése el tema de fondo en discusión: el de lo que hay en las prácticas de novedoso, y por tanto de desafiante a lo instituido, y lo que hay en ellas de cansina reiteración de lo mismo. Dotar al agente social, a su retrato conceptual, de un principio concreto para entender la creatividad, es también comprender mejor qué hay en las prácticas de potencial transformador. Y aunque eso por sí mismo está lejos de explicar procesos que merezcan llamarse “de cambio social”, es para esa explicación, en el peor de los casos, una condición necesaria.

Valga pues para terminar un pequeño apunte respecto del sentido en que una sociología de la acción puede ser “crítica”. Todo a lo largo de la obra de Bourdieu se

despliega la siguiente intuición: el papel de la sociología crítica es mostrar las marcas que el poder deja en los cuerpos, y por esa vía desmontar el aparato ideológico del liberalismo. Mostrar, en suma, que la libertad liberal es una falacia, y que la maquinaria social promueve un reparto descarnadamente desigual de posibilidades, lleno de sutilezas que hay que tornar visibles. Todo esto es cierto, sin duda. Pero también es cierto que por esa vía, y por vía de marcar con énfasis, para hacerlas visibles, las coacciones fácticas del mundo, se puede perder de vista aquello que vuelve pensable otra posibilidad. Reservar, en la descripción teórica del agente social, un lugar para la ruptura y el acontecimiento, es respaldar la crítica sociológica en este segundo sentido, que además de compatible con el primero es, lógicamente, su complemento.

Córdoba, 21 de septiembre de 2009

Bibliografía citada

- Baranger, D. (2004). “Acción y estructura en la teoría de la práctica”, en *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo.
- Bergua, J. (2007). *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica*, Zaragoza, P.U.Z.
- Bourdieu, P. (1988). “La buena voluntad cultural”, *La distinción*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bouveresse, J. (1995). “Regles, dispositions et habitus”, *Critique*, Tomo LI. Pp. 573-594.
- Castoriadis, C. (1986). “Freud, la sociedad, la historia”, *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba.
- Castoriadis, C. (1998). *El psicoanálisis: proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 2: “La institución y lo imaginario”, Barcelona, Tusquets.
- Castoriadis, C. (1999a). “Hecho y por hacer”, en *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba.
- Castoriadis, C. (1999b). “De la mónada a la autonomía”, en *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba.
- Castoriadis, C. (2005a). “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”, en *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa.
- Castoriadis, C. (2005b). “Nuevamente sobre psique y sociedad”, *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, FCE.
- Cristiano, J. (2008) “Hábitus, cuerpo, creación”, *9º Congreso Argentino de Antropología Social*, ed. digital isbn: 978-950-579-103-3.
- Cristiano, J. (2009). “Imaginario instituyente y teoría de la sociedad”, *Revista Española de Sociología*, N° 11.
- Ferraris, M. (1999). *La imaginación*, Madrid, Visor.
- Lapoujade, M. (1988). *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI.
- Taylor, C. (1993). “To follow a Rule”, en Caloum, C.; Lipuma, E. & Postone, M. *Bourdieu: critical perspectives*, University of Chicago Press
- Warnock, M. (1981). *La imaginación*, México, FCE.