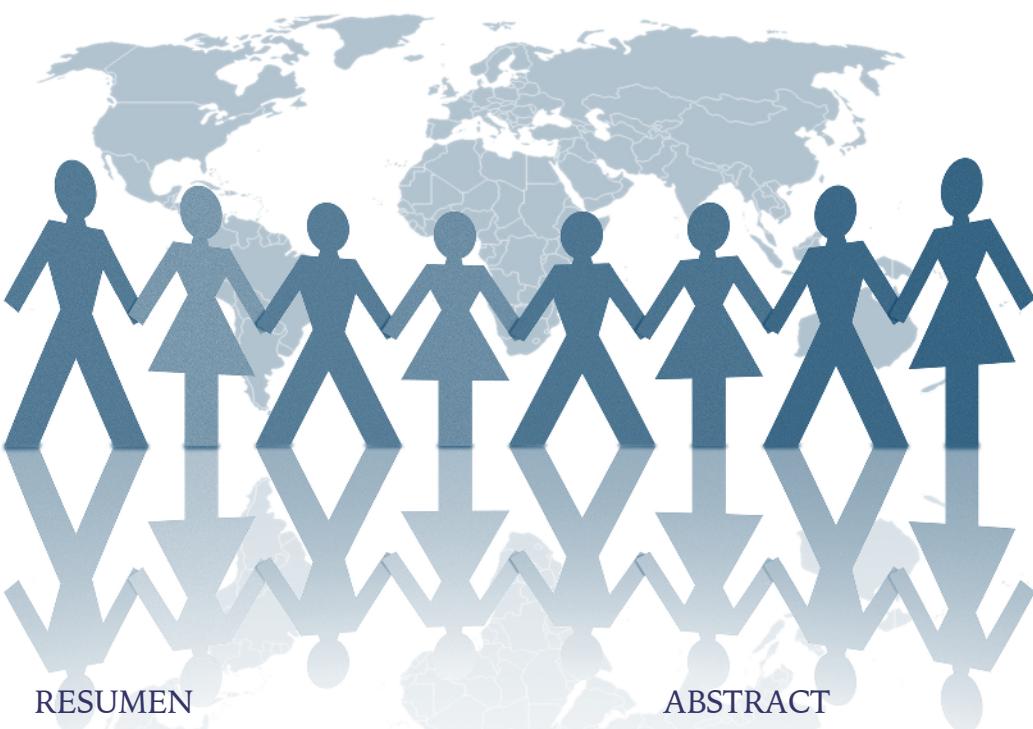


EL INDIVIDUO REFUTADO. LA TEORÍA DE LA PRÁCTICA DE PIERRE BOURDIEU COMO ALTERNATIVA DE INTEGRACIÓN ENTRE PSICOLOGÍA E HISTORIA

Bruno Jaraba¹



Recibido: 01/11/2009
Aprobado: 15/12/2009

The distinction between individual and society sustained by dominant psychology, as well as its rejection of history as a research path and as a dimension of its object of study, are the objectives of the critique raised in this essay, which emphasizes the historically situated and contingent character of individual modern notion, as well as his/her connection to the political project of state-nations. Afterwards it is given an alternative to overcome this orthodox perspective, turning to the theory of practice proposed by social researcher Pierre Bourdieu, model from which are highlighted the major relevance aspects for the project of a historical and not individualistic psychology.

La distinción entre individuo y sociedad, sostenida por la psicología dominante, así como el rechazo de parte de ésta de la historia como medio de investigación y como dimensión de su objeto de estudio, son los objetivos de la crítica planteada en este ensayo, que resalta el carácter históricamente situado y contingente de la noción moderna de individuo, así como su vinculación al proyecto político de los estados-nación. Se ofrece enseguida una alternativa de superación de esta perspectiva ortodoxa, y para ello se acude a la teoría de la práctica, propuesta por el investigador social Pierre Bourdieu, modelo del que se resaltan los aspectos de mayor relevancia para el proyecto de una psicología histórica y no individualista.

Palabras claves:

Individuo, poder disciplinario, historia, psicología social, teoría de la práctica, cuerpo, habitus.

Keywords:

Individual, disciplinary power, history, social psychology, theory of practice, body, habitus.

Una invención moderna

Identidad, persona, mente, sujeto, conciencia, albedrío, ciudadano, alma, voluntad: vocablos que enuncian los valores irrenunciables de todas las comunidades de sentido que se dicen a sí mismas modernas. Se trate de la producción poética, del rapto erótico, de la responsabilidad jurídica, de la inventiva intelectual, o de la redención divina, Occidente ha puesto al individuo en el centro del escenario. Es él quien crea, ama, contrata, teoriza, peca. Sobre su actividad, que es en gran medida discreta, pensamiento o sentimiento, se hace recaer así la estabilidad como el dinamismo del mundo social en el marco de los estados-nación contemporáneos.

Es lo que somos, nuestra manera de concebir e interpretar la realidad. Somos ese único, indivisible y bien diferenciado Yo al que corresponden nuestro nombre, nuestra firma, nuestro número de cédula, nuestra biografía documentada por tantos registros; la historia clínica, el pasado judicial, los resultados de las pruebas psicológicas, el extracto bancario, la actividad en Facebook.

Pero a pesar de su inmediata evidencia no se trata de una propiedad inmanente de la condición humana. Aunque esa configuración cultural llamada Occidente se haya extendido en las últimas centurias hasta cubrir casi toda la extensión del mundo habitado y en el proceso haya desmantelado las versiones divergentes que encontraba a su paso, en sus márgenes perviven vestigios que recuerdan que la nuestra es sólo una forma entre muchas otras posibles de la experiencia humana: “*la concepción occidental de la persona como un delimitado, único, más o menos integrado universo motivacional y cognitivo, un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción, organizado dentro de una totalidad distintiva y opuesto tanto a otras totalidades similares como al entorno social y natural es, por extraño que nos parezca, una idea bastante peculiar en el contexto de las culturas del mundo*” (Geertz, 1979: 229; citado en Rose, 1998).

El individuo, que es cada uno de nosotros, es una original producción de la modernidad, cuya genealogía puede rastrearse a lo largo del curso de ésta, labor adelantada por Michel Foucault, quien gracias a ello puede advertir que “...el individuo apareció dentro de un sistema político porque la singularidad somática, en virtud de los mecanismos disciplinarios, se convirtió en portadora de la función sujeto. El individuo se constituyó en la medida en que la vigilancia ininterrumpida, la escritura continua y el castigo virtual dieron marco a ese cuerpo así sojuzgado y le extrajeron una psique” (Foucault, 2005: 78).

El individuo moderno es el producto de una serie de prácticas de control –el poder disciplinario– ejercidas sobre los cuerpos individuales que

hicieron de éstas el locus de las acciones gubernamentales, la contraparte de fábricas, cuarteles, presidios, manicomios, escuelas, instituciones que fueron integrándose en la red cada vez más densa, complicada y minuciosa del Estado-Nación y que en el proceso definieron formas de encauzar los cuerpos, de sujetarlos, de convertirlos en sujetos. Las individualidades somáticas se hicieron así superficie para las inscripciones que los demarcaban, diferenciaban e individualizaban, proyectando a partir de ellos esa virtualidad de la acción definida como psique. Del ejercicio de este poder de disciplina sobre los cuerpos individuales emergió el individuo moderno.

Surgieron también los saberes que tratan de definir ese sujeto “*Las ciencias del hombre, tomadas en todo caso como ciencias del individuo, no son más que el efecto de toda esta serie de procedimientos*” (*Ibid.*). La cúspide de la constitución del poder disciplinario fue la aparición de discursos científicos que codificaban su ejercicio en términos de los individuos que tal poder definía. A la psicología correspondió el objeto por excelencia; el individuo en tanto que individuo. Su fin, no declarado, sería el de mantener, endurecer la individualidad; todas sus producciones teóricas, todos sus desarrollos técnicos habrían de contribuir a remachar la función sujeto en la individualidad somática, a la vez que sustraía esta operación de cualquier cuestionamiento.

No es casual que los primeros esbozos de psicología científica, de la frenología a la psicofísica, partieran de establecer el asiento en el cuerpo de las funciones psíquicas. Fue esa otra razón para que la psicología se concibiera a sí misma más como ciencia de la naturaleza que como ciencia del espíritu. La psicología no podría proponerse como ciencia social o histórica, pues la delimitación del individuo en tanto que tal, se sustentaba en anclar toda la virtualidad de su acción en la individualidad somática, aislándolo, por lo tanto, de la sociedad; la psicología entonces debía asumir la función de “*lo que separa a los individuos entre ellos, lo que rompe los lazos con los otros, lo que rompe con la vida comunitaria, y fuerza al individuo a volver sobre sí mismo y lo ata a su propia identidad de forma constrictiva*” (Foucault, 1988: 7).

Pero el definitivo blindaje del sujeto disciplinario, del individuo psicológico, constituido, como se ha visto, al interior de coordenadas de tiempo y lugar específicas, requería la negación de ese mismo carácter localizado de su constitución, con el fin de excluir cualquier otra versión divergente que pusiera en cuestión el ejercicio disciplinario del poder y también, sin duda, para permitirle colonizar con idénticas tecnologías, otros lugares, haciendo así al sujeto, tal como es hoy,

universal. La psicología debía, también, sustraer al individuo de la historia. Por eso, a pesar de la reivindicación adelantada por Wilhelm Wundt de una psicología que no renunciara a su carácter de ciencia del espíritu, la disciplina, tanto en Alemania como en el resto del mundo, tomaría muy pronto el exclusivo y excluyente derrotero fijado por la ciencia natural: experimentación, medición, análisis y abstracción matemática, todo ello articulado en torno a la noción de individuo, la que a su vez resultaba fortalecida por tal conjunto

de procederes metodológicos, como señala Rose (1979: 7), en el caso específico de la psicología de Alfred Binet: “*La psicología del individuo, según Binet, toma así forma inmediatamente a partir de las operaciones gemelas de medida y diferenciación; su objeto es específico sólo en la medida en que es constituido como mensurable a la vez que diferenciable. El objeto así constituido mediante y para los fines de esta psicología, a la vez su objeto y su objetivo, era el individuo humano mismo*”.

¿Qué hay allá afuera?

Gracias a esta asignación de procesos internos universales, mecánicos, medibles fue la psicología capaz de individualizar los sujetos, de constreñirlos a sus individualidades somáticas, de arrebatarles su mundo común, reducido ahora a la jungla de estímulos o inputs, indistintos en su entidad, del ambiente externo. De ese modo fue vista la sociedad por la psicología, que al fundar su parcela psicosocial no se preocupó por distinguir gran cosa si el sufijo de ese híbrido cacofónico hacía referencia a todo contacto del individuo con sus semejantes, a las situaciones grupales o colectivas, a las estructuras institucionales, a las coyunturas históricas o a todo ello junto, como puede comprobar cualquiera que se arriesgue a hojear un manual de esta especialidad². Lo indubitable para la psicología social era el absoluto deslinde ontológico y epistemológico entre individuo y sociedad, términos entre los cuales, a pesar de acoplarlos en su propia denominación, practicó un cisma insalvable, oponiéndolos a veces hasta el rango de adversarios. Para la muestra, dos enunciados de origen harto disímil, que abarcan por ello buena parte del espectro psicosocial. Primero, la enumeración de los elementos distintivos del paradigma dominante de la subdisciplina realizada por Jones (1998, citado por Cruz, 2004, p. 79): “1. *El énfasis en el individuo.* 2. *El carácter de especialidad psicológica.* 3. *El predominante papel de la investigación experimental.* 4. *La formulación de un conocimiento que permita la descripción, explicación y predicción del comportamiento*”. Segundo, aunque distanciado de la ortodoxia positivista norteamericana, S. Moscovici, en

un texto que pretende definir el enfoque distintivo de la psicología social, dice de ésta que: “*La psicología social –en mi opinión al menos– se ha ocupado y sigue haciéndolo de un solo y único problema: ¿por qué se produce el conflicto entre individuo y sociedad?*” (Moscovici, 1985, p. 18, énfasis del autor).

Ha habido, sin duda, y sobre todo en años recientes, impugnaciones a este motivo del conflicto individuo/sociedad³. De entre las más recientes y seductoras está la liderada por K. Gergen, cuyo hito inaugural lo constituye el texto *La psicología social como historia, en el que se plantea algo tan descabellado para la corriente dominante como que “la psicología social es ante todo una indagación histórica. A diferencia de las ciencias naturales, trata con hechos que son en gran medida irrepetibles y que fluctúan ostensiblemente a lo largo del tiempo. Los principios de la interacción humana no pueden generalizarse fácilmente a lo largo del tiempo porque los hechos sobre los cuales se basan generalmente no permanecen estables. El conocimiento no puede acumularse, en el sentido científico usual, porque tal conocimiento normalmente no trasciende sus fronteras históricas”* (Gergen, 1998, p. 41). En este manifiesto –más que artículo científico– Gergen opone a la hegemonía positivista una ciencia del espíritu, hermenéutica, en contradicción con la corriente empírico-analítica imperante. No sorprende que unos años después haya pretendido disolver la idea de individualidad como eje de la psicología y propuesto situar éste en la comunicación y concebir, por ejemplo, el Yo “*no como una estructura cognitiva privada*

² Por supuesto, desde la perspectiva que aquí se toma, lo ‘social’ de la psicología social hace en realidad referencia al conjunto de dispositivos disciplinarios que sujetan a los individuos; la psicología social es así el relato de una relación de poder que busca ser naturalizada por ese mismo relato; de allí el motivo perenne en esta subdisciplina del ‘conflicto’ entre individuo y sociedad.

³ Una amplia revisión de las diversas posiciones teóricas desarrolladas al interior de la subdisciplina puede encontrarse en Blanco, A. 1988, *Cinco tradiciones en psicología social*. En *La psicología colectiva, un fin de siglo más tarde* (1998), Fernández ofrece un panorama desde la perspectiva de las concepciones subalternas de la subdisciplina.

y personal del individuo, sino como un discurso acerca del Yo (...) como una narración que se hace inteligible en el seno de las relaciones vigentes" (Gergen, 1996, p. 233).

El espacio de puntos de vista de la psicología social podría dibujarse a partir de estos dos focos. De un lado, la perspectiva ortodoxa, consagrada, del individuo como poseedor de un mecanismo interno obediente a leyes universales, inmutables, y enfrentado a la exterioridad indistinta de lo social, cuya importancia radica en la permanente provi-

sión de estímulos activadores de los mecanismos cognitivos o conductuales. En la otra esquina, una disciplina histórico-hermenéutica interesada en las proteicas modalidades de la acción generadas en entornos socioculturales específicos que ofrecerían las pautas según las cuales individuos dotados de notoria plasticidad desplegarían su acción. Toda una antinomia como puede verse y que podría resumirse en términos del individuo mecánico en el entorno indiferenciado frente al sujeto plástico en el entorno denso.

Recuperar el cuerpo

Antinomias como la anterior no son exclusivas de la psicología; a lo largo de su transcurso las ciencias humanas han lidiado con éstas, lo que no evita que en la actualidad sean más acusadas que nunca⁴. Una interesante alternativa a tales antinomias la ofrece la teoría de la práctica en tanto que práctica, articulada en torno a las nociones de estructuras, habitus, intereses, estrategias y prácticas. Propuesto por Pierre Bourdieu⁵, este modelo abre posibilidades para superar las contradicciones en las que sin esperanza de solución se ha abocado la psicología, a la vez que recuperar los elementos más eficaces de cada posición. La teoría de la práctica ofrece, pues, los medios para una genuina crítica de la psicología social, conducente a una síntesis en virtud de la cual individuo y sociedad, historia y naturaleza, mecanicismo y plasticidad, aparezcan como momentos necesarios y no excluyentes a través de los cuales halla expresión una realidad en sí compleja.

La ortodoxia psicosocial –y en general psicológica– se halla en la línea de tiro de Bourdieu, quien nunca amainó en su polémica contra las concepciones de unilateral individualismo, fundadas, según él, en "*la aprehensión ingenua de lo que (...) es percibido de nosotros desde fuera, y 'se puede coger y es sólido', es decir, el cuerpo*" (Bourdieu, 1999, p. 175). Ingenua porque extraña la verdad inmediata del cuerpo, experimentada por todos desde el interior, al reemplazarla por una visión ‘escolástica’ “*fruto de la extensión al cuerpo de una relación de espectador con el mundo*” (Bourdieu, 1999, p. 177).

Las consecuencias de esta visión “fisicalista”

se amplifican, debido a su carácter de visión dominante, de doxa, fundando las antinomias que entorpecerán el camino del conocimiento científico del ser humano: “*al tratar el cuerpo como una cosa que se puede medir, pesar, contar, pretende transformar la ciencia del ‘hombre’, como cierta demografía, en ciencia de la naturaleza. Pero también podría explicar, más paradójicamente, a la vez la creencia ‘personalista’ en la unicidad de la persona, fundamento de la oposición, científicamente devastadora, entre individuo y sociedad*” (Bourdieu, 1999, p. 175).

La delimitación entre individuo y sociedad, pivote de la psicología social, procede de un acto originario de ingenuidad escolástica (a la vez que de, recordando a Foucault, estrategia disciplinaria) que reifica al cuerpo olvidando al cuerpo, separándolo del exterior social y de la interioridad de la mente, desarticulando los momentos de una misma y única totalidad que ha de ser restaurada para lograr un real conocimiento de lo humano.

Al oponerse al punto de vista ortodoxo, una propuesta como la de Gergen restituye la dialéctica real entre los procesos individuales y sociales, entre socialización e individuación. Coincide Gergen con Bourdieu en que “*la singularidad del ‘yo’ se forja en las relaciones sociales y por medio de ellas*” (Bourdieu, 1999, p. 178). Logro parcial, sin embargo: cautivo aún del mentalismo, Gergen sólo ve interacciones intelectuales en medio de entramados culturales, y desdeña tanto la impositiva evidencia de las estructuras sociales como la inmediata experiencia del cuerpo, cuya reivindicación como referente primario de

⁴ Otros intentos de abordar esta antinomia en particular en otros ámbitos de las ciencias humanas pueden consultarse en Berger, P. y Luckmann, Th. (1986) y en Giddens (1987).

⁵ A quien interese acceder al pensamiento de este indispensable investigador, se le recomiendan los trabajos panorámicos de: Encrevé y Lagrave (2005); Jiménez (2004); Wacquant (1995), así como las recopilaciones de entrevistas y conferencias del propio Bourdieu: (1995, 1996; la primera con L. Wacquant).

las ciencias de lo humano es mérito de Bourdieu: “este cuerpo funciona indiscutiblemente como un principio de individuación (...) en tanto que agente real, es decir, en tanto que habitus, con su historia, sus propiedades incorporadas, un principio de colectivización al tener la propiedad (biológica) de estar abierto al mundo y, por lo tanto, expuesto al mundo y, en consecuencia, susceptible de ser condicionado por el mundo, moldeado por las condiciones materiales y culturales de existencia en las que está colocado desde el origen, se halla sometido a un proceso de socialización cuyo fruto es la propia individualización” (Bourdieu, 1999, pp. 177-178).

Tampoco puede eximirse de crítica el historicismo radical de Gergen, que al ignorar la coerción de las estructuras sociales objetivas en las que está inserto el individuo, dentro y en relación con las cuales se desarrolla la cultura, hace aparecer la acción como producto de una libre relación entre individuo y cultura, de un diálogo entre ambos que tiene lugar fuera de toda órbita de poder que pueda desviar la libre creación de acciones culturalmente significativas por los individuos. Renuentes a las determinaciones externas a la cultura, la perspectiva formulada por Gergen, lleva, además, a atribuir el devenir de la historia a un misterioso dinamismo intrínseco a las formaciones culturales, al presentarlas como flujo de ilimitadas posibilidades productivas, más móvil que estable, casi inaprehensible, por lo tanto, en grave riesgo de desarticulación en eventos discontinuos y espontáneos, reacios a cualquier abordaje científico que pretenda generalizarlos e integrarlos en una unidad de sentido.

La superación de las antinomias requiere la superación del pensamiento antinómico, el acceso a una perspectiva que reconozca, entre otras cosas, que “el cuerpo socializado (lo que se llama el individuo o la persona) no se opone a la sociedad: es una de sus formas de existencia (...) que lo colectivo se halla depositado en cada individuo en forma de disposiciones duraderas, como las estructuras mentales” (Bourdieu, 2003, p. 31). La noción de *habitus* será central para este fin en tanto que nodo articulador de lo externo y lo interno, la institución y el cuerpo, la historia y la circunstancia, la coerción y la espontaneidad, lo objetivo y lo subjetivo: “las disposiciones interiores, interiorización de la exterioridad, permiten a las fuerzas exteriores ejercerse, pero según la lógica específica de los organismos en los que están incorporadas; es decir, de manera duradera, sistemática y no mecánica: sistema adquirido de principios [schémes] generadores, el habitus hace posible la producción

libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y acciones inscritos dentro de los límites que marcan las condiciones particulares de su producción, y sólo éstas. A través de él, la estructura que lo produce gobierna la práctica, no por la vía de un determinismo mecánico, sino a través de las constricciones y límites originariamente asignados a sus invenciones” (Bourdieu, 1997, p. 96).

El habitus refracta en el cuerpo individual las coerciones de las estructuras sociales, devenidas así en pautas o esquemas generadores, operadores analógicos de prácticas infinitas pero limitadas; infinitas porque componen un flujo inagotable siempre renovado, nunca por entero igual a sí mismo; limitadas pues el habitus, interiorización de condiciones objetivas que imponen sus límites, ejerce su prolífica actividad generadora dentro de precisos confines que diferencian el espacio de lo posible y de lo imposible, lo que es concebible, pensable y practicable y lo que no lo es.

En virtud de esta interiorización esquemática de las condiciones externas, el habitus puede a la vez que dar razón de la estabilidad individual y colectiva del comportamiento, ofrecer el margen de creatividad individual que también caracteriza la acción humana, con lo que elude la dicotomía del determinismo y el voluntarismo: “el sistema de las disposiciones está en el principio de la continuidad y la regularidad que el objetivismo, sin poder explicarlas, otorga a las prácticas sociales, y también de las transformaciones regulares de las que no pueden dar cuenta ni los determinismos extrínsecos e instantáneos de un sociologismo mecanicista ni la determinación puramente interior, pero igualmente puntual, del subjetivismo espontaneista” (*Ibid.*).



El habitus, que da forma a las prácticas sociales de los agentes, a su vez fue formado por la sociedad, por las estructuras específicas del sector social, del campo, en el que el agente particular se desarrolló. De esa homología, más que del cálculo racional, computacional, que ven los cognitivistas, o de los mecanismos innatos de respuesta, acervo filogenético, supuestos por los conductistas radicales (que no diferencian una paloma de un poeta, como dijo Chomsky), procede la estabilidad de las prácticas: “principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un direc-

tor de orquesta”(Bourdieu, 1997, p. 92).

Estructura estructurada por las condiciones sociales, el habitus funge de estructura estructurante de las prácticas que el agente despliega en un campo, sistema de condiciones que en tanto guarden simetría con aquellas en las que fue constituido el habitus será propicio para la eficaz operación de éste, para el feliz, sensato despliegue de las prácticas. Se completa así el circuito que va de la interiorización de las condiciones sociales a la exteriorización de prácticas que renuevan tales condiciones.

Es claro que, a diferencia de lo asumido por el paradigma psicosocial dominante, el campo no es un paisaje monótono de estímulos, al contrario, éstos se constituyen en relación dialéctica con el habitus que les confiere tal carácter “*en y por la confrontación, a la vez necesaria e imprevisible, del habitus con el acontecimiento, acontecimiento que sólo puede ejercer una incitación pertinente sobre el habitus si éste lo arranca de la contingencia del accidente y lo constituye como problema, aplicándole los principios mismos de su solución*” (Bourdieu, 1997, p. 97).

La constitución del habitus se desarrolla con similar discreción y ubicuidad que la actuación del mismo. Para referirse a ello Bourdieu habla de ‘socialización’, comprometedora palabra que remite a toda una tradición sociológica y psicosocial en la que ha sido el sinónimo escolástico del doméstico ‘crianza’. A diferencia de esta concepción que sólo acepta como socializadores los actos que de manera explícita un agente investido para esta función se haya propuesto como tal, según lo entiende Bourdieu la incorporación de las estructuras socioculturales, la objetivación en el cuerpo de las condiciones materiales (pero también espirituales, en tanto que ordenamiento de sentido de tales condiciones materiales) es un proceso permanente, alimentado por actos que a los mismos agentes socializadores pueden resultar opacos, inocuos incluso, pero que tienen la mayor repercusión en la estructuración de las disposiciones individuales, pues se trata de “...una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de exhortaciones tan insignificantes como ‘mantente derecho’, ‘no cojas el cuchillo con la mano izquierda’, y de inscribir en los detalles en apariencia más anodinos del porte, del mantenimiento o de las maneras corporales y verbales los principios fundamentales del arbitrario cultural” (Bourdieu, 1997, p. 118). No sólo eso. También el orden de los objetos, la distribución del espacio,

toda la fisionomía del mundo material circundante ejerce efectos estructurantes, pues, como demuestra Bourdieu –con justicia– en su célebre análisis de la casa Kabila, todo entorno humano se estructura “no sólo en función de propiedades físicas sino también, o sobre todo, calificado por una red de relaciones simbólicas susceptibles de asimilarse de formas diferentes según la posición del sujeto que (...) participa activamente de ese entorno (...) como parte del tejido de usos que hacen las personas en función de la relación intencional que sostienen con ella” (Boltanski, 2005, p. 171).

En síntesis, la cría humana llega a un mundo ya estructurado en el que le espera un lugar, físico y simbólico, con respecto al cual los mayores guiarán su trato, que le implicará posibilidades e imposibilidades y que se hará tangible en el sistema de objetos a su alrededor, todo lo cual dejará su impronta en el cuerpo del aprendiz de humano: será incorporado. Vale la pena retomar el siguiente fragmento, concisa exposición de la socialización según la concibe Bourdieu: “*Es el grupo entero el que se interpone entre el niño y el mundo, no sólo por las advertencias (warnings) que han de inculcar el temor a los peligros sobrenaturales, sino por todo el universo de prácticas rituales y de discursos, que lo pueblan de significaciones estructuradas de acuerdo a los principios del habitus conforme. El espacio habitado -y antes que nada la casa- es el lugar privilegiado para la objetivación de los principios [schèmes] generadores y, por medio de las divisiones y de las jeraquías que establece entre las cosas, entre las personas y entre las prácticas, este sistema de clasificación hecho cosa inculca y refuerza continuamente los principios de la clasificación constitutiva de la arbitrariedad cultural.*”(Bourdieu, 1997, p. 130).

Cuerpo socializado, el individuo humano es producto social, a la vez que productor de las prácticas que sostienen la sociedad. No hay entonces otro hiato entre estos términos, momentos de la dialéctica social, que el impuesto por la visión escolástica que la psicología y en particular la psicología social han convertido en su propio habitus, en su ortodoxia, que no es otra que la doxa epistémica: “*La disposición ‘libre’ y ‘pura’ que favorece la skholè implica la ignorancia activa o pasiva, no sólo de lo que pasa en el mundo de la práctica, y más exactamente en el mundo de la política, sino de lo que significa existir simplemente en este mundo. Y sobre todo implica la ignorancia de esa ignorancia y las condiciones sociales que la hacen posible*”(Jiménez, 2004, p. 177).

La psicología como historia

Aniquilada así esta doxa, refutada la idea del individuo soberano, aislado del continente social, restablecida la dialéctica real entre los términos, es posible retomar el proyecto de una psicología histórica, que antes de Gergen había sido planteado por Horkheimer, quien, maniatado por la contradicción entre individuo y sociedad exacerbada por el psicoanálisis, adoptado por la Escuela de Frankfurt como principal referente psicológico, fracasó en el proyecto de constituir una psicología que “...pasa a ser ciencia auxiliar, por cierto indispensable, de la historia (...) su objeto pierde uniformidad. No tiene que ocuparse más del hombre en general, sino que, en cada época, debe distinguir, por un lado, todas las fuerzas animicas que pueden desplegarse en los individuos, las tendencias que están en la base de sus obras manuales e intelectuales y los factores psíquicos que enriquecen el proceso de la vida social e individual, y por otro, las formas de constitución psíquica, relativamente estables de individuos, grupos, clases, razas, naciones, determinadas por la respectiva estructura del todo social” (Horkheimer, 1998, p. 30).

En verdad, Bourdieu parece haber elaborado su teoría de la práctica en respuesta a estos requerimientos, al conectar la “*respectiva estructura del todo social*” con “*las tendencias que están en la base de sus obras manuales e intelectuales y los factores psíquicos que enriquecen el proceso de la vida social e individual*”. Conexión hecha posible por el concepto de habitus y desarrollada en toda su amplitud gracias a la idea de sentido práctico. “*Historia incorporada, naturalizada, y, por ello, olvidada como tal historia, el habitus es la presencia activa de todo el pasado del que es producto (...) pasado ya hecho y activo que, funcionando como capital acumulado, produce historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace al agente individual como mundo en el mundo*” (Bourdieu, 1997, p. 98). Sedimentación en los organismos de estructuras constituidas por la historia, el habitus es un vestigio de todo el trayecto del grupo, clase, género, en el que se inscribe el agente, que al verse involucrado en campos específicos reactivará esquemas pretéritos que en la dialéctica con el problema presente asumirán una nueva forma dentro del espacio de los posibles y reestructurarán el campo, o como lo formula Bourdieu en términos de las instituciones: “...el habitus, que se constituye a lo largo de una historia particular imponiendo su



lógica particular a la incorporación, y por el que los agentes participan de la historia objetivada en las instituciones, apropiárselas prácticamente y, de este modo, mantenerlas activas (...) revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y transformaciones que son la contrapartida y condición de la reactivación” (Bourdieu, 1997, p. 99).

La práctica, producto de habitus constituidos en y por estructuras históricas, es, a la vez, la conservadora y la movilizadora de la historia. A través de ella puede indagarse, entonces, la historia. La psicología pasaría entonces a proponerse como el estudio de los agentes, en lo que atañe a sus habitus, la forma específica de su estructuración, a partir de la trayectoria de la clase, el grupo y el agente particular, sus rasgos distintivos como esquema generador, su grado de ajuste o histéresis, un psicosocioanálisis que proveería al agente de la reflexividad sobre su práctica y de la conciencia sobre los condicionamientos dentro de los cuales opera. Entonces la psicología podría fundarse, al fin, como empresa histórica.

REFERENCIAS

- BERGER, P., LUCKMANN, Th. (1986). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires.
- BLANCO, A. (1995). *Cinco tradiciones en psicología social*. Morata. Madrid.
- BOLTANSKI, L. (2005). Usos débiles y fuertes del ‘habitus’. En: Encrevé, P., Lagrave, R. M. (ed.). *Trabajar con Bourdieu*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá. pp. 169-176.
- BOURDIEU, P. (1996). *Cosas dichas*. Gedisa. Barcelona.
- (1997). *El sentido práctico*. Anagrama. Barcelona.
- (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama. Barcelona.
- (2003). *Cuestiones de sociología*. Istmo. Madrid.
- BOURDIEU, P., WACQUANT, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo. México.
- CRUZ, J. (2004). Apuntes sobre una historia del paradigma dominante de la psicología social. En: *Revista de estudios sociales*, N° 18, agosto. pp. 77-88.
- ENCREVÉ, P., LAGRAVE, R-M (ed.) (2005). *Trabajar con Bourdieu*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.
- FERNÁNDEZ, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Anthropos. Barcelona.
- FOUCAULT, Michel (1988). El sujeto y el poder. En: *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3). pp. 3-20.
- (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Fondo de Cultura Económica. México.
- GERGEN, K. (1996). *Realidades y relaciones*. Paidós. Barcelona.
- (1998). *La psicología social como historia*. En: Anthropos, N° 177, pp. 39-49.
- GIDDENS, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu. Buenos Aires.
- HORKHEIMER, M. (1998). *Teoría crítica*. Amorrortu. Buenos Aires.
- JIMÉNEZ, I. (coord.) (2004). *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra*. UNAM. México.
- JIMÉNEZ, I. (2004). Crítica del *habitus* escolástico en Bourdieu. En: Jiménez, I. (coord.) *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra*. México: UNAM. pp. 173-186.
- MOSCovici, S. (1985). Introducción. En: Moscovici, S. (Ed.) *Psicología social*. Paidós. Barcelona. pp. 17-24.
- ROSE, N. (1979) The psychological complex: mental measurement and social administration. En: *Ideology & Consciousness*, 5. pp. 5-68.
- (1998) *Inventing our selves*. Cambridge University Press. Cambridge.