

# Limando asperezas subjetivas entre Archer y Bourdieu: más allá del sentido práctico y más acá de los modos de reflexividad

Smoothing the subjective differences between  
Archer and Bourdieu: beyond practical sense  
and returning from the reflexivity modes

ANDRÉS AEDO H.\*

## Resumen

El siguiente artículo mostrará un punto de confluencia entre dos teorías sobre la subjetividad distanciadas teórica y temporalmente una de otra. Esta confluencia está puesta en la estructura de preocupaciones primordiales de Margaret Archer con la idea de sistema de

disposiciones del *habitus* de Pierre Bourdieu, donde la discusión principal está puesta en el proceso reflexivo de Archer o en el sentido práctico de Bourdieu. Sin embargo, esta aparente dicotomía entre el sentido práctico y el proceso reflexivo, no es de ninguna forma determinante de una elección teórica, ya que no solo Bourdieu acepta las condiciones de un proceso reflexivo en el *habitus*, sino que los modos de reflexividad de Archer resultan demasiado formales para explicar el proceso de diseño de prácticas. Así, superado este problema, las teorías de Pierre Bourdieu de Margaret Archer pueden confluir en la generación histórica y contextual de las identidades personales de los individuos, la que, como objeto de teorización sociológica, permite explicar el proceso de generación de prácticas de los agentes en relación con los campos sociales.

**Palabras clave:** subjetividad, *habitus*, reflexividad, identidad personal, proyectos de vida.

## Abstract

The following article will show a point of convergence between two theories of subjectivity theoretical and temporally spaced. This is placed on the structure of primary concerns of Margaret Archer with the idea of system dispositions of *habitus* of Pierre Bourdieu, where the main discussion is about the reflective process Archer or the practical sense of Bourdieu. However, this apparent dichotomy between practical sense and reflexive process, is in no way of determining a theoretical choice, as Bourdieu not only accepts conditions of a reflective process in *habitus*, but the modes of

\* Universidad Alberto Hurtado, Almirante Barroso 10, Santiago, Chile. E-mail: andresaedoh@gmail.com

reflexivity of Archer are too formal to explain the process of design of practices. Thus, overcoming this problem, theories of Pierre Bourdieu and Margaret Archer can converge in the historical and contextual generation of personal identities of individuals, that like object of sociological theorizing helps explain the action process of the agents in relation with social fields.

**Key words:** subjectivity, *habitus*, reflexivity, personal identity, life's projects.

## Introducción

La última parte del trabajo de Margaret Archer, que considera la reflexividad humana como el eslabón perdido de la teoría social que permite explicar la relación agencia y estructura, ha debido lidiar con la fuerte impronta de la teoría del *habitus* de Bourdieu (Archer 2003, 2007, 2012). Una de las críticas realizadas a Bourdieu, más allá del *conflacionismo*<sup>1</sup> (Aguilar 2009), dada su similaridad con la teoría de Giddens, está instalada en el atributo del *habitus* de programar subjetivamente a las personas para que respondan de forma preadaptada, como intuición inmediata, a las situaciones de los campos sociales (Archer 2003). De esta forma, la discusión consiste en saber cómo los individuos se enfrentan a los condicionamientos

sociales; en la teoría de Bourdieu, el atributo del sentido práctico del *habitus* desproblematiza la relación agencia y campo; mientras que la teoría de Archer presenta este proceso no solo como un problema teórico para la sociología, sino existencial para los individuos, basado en el concepto de “conversación interna.”<sup>2</sup> De esta manera, el problema está puesto entre el sentido práctico y los modos de reflexividad como dos modos de llenar la discontinuidad entre agencia y estructura o agentes y campos. Tal problema en Archer tiene un fundamento ontológico y en Bourdieu, una dimensión al menos analítica.<sup>3</sup> Por supuesto, la discusión es de índole conceptual, apuntalada por relaciones de la teoría sociológica de ambos autores con teorías de otro nivel de abstracción; sin embargo, a pesar de estas relaciones, se puede sostener una situación problemática como escenario compartido para ambas teorías.

Esta situación, obviamente, es explicar el modo y sentido de las prácticas de los seres humanos entre sí, como fenómeno inmediatamente observable, para lo cual se debe recurrir a otro objeto no inmediatamente perceptible, como las relaciones sociales, con el objetivo de explicar estos procesos; volviendo problemático el encuentro entre agencia y estructura, donde el dilema vuelve al punto de cómo resuelven los sujetos este encuentro. Y ahí, en esta discusión,

<sup>1</sup> El conflacionismo es una crítica de Archer hacia la teoría sociológica sobre el modo de tratar la relación de la agencia con la estructura. La conflación implica la suspensión teórica de las propiedades de los agentes o de la estructura en el análisis social, donde han emergido tres modos de conflación: el conflacionismo descendente donde los atributos de la sociedad totalizan a la agencia; el conflacionismo ascendente donde la agencia desdibuja a la estructura y; el conflacionismo central donde la relación de ambos elementos se diluye en un tercer concepto. Por supuesto, el proyecto teórico de Archer es producir teoría no conflacionaria, respetando y trabajando las relaciones de juego mutuo entre agencia y estructura.

<sup>2</sup> Rastros de la idea de conversación interna están presentes en el interaccionismo de Mead y el existencialismo de Sartre.

<sup>3</sup> Destaco este punto como *al menos analítico*, ya que en Archer, sobre todo después de su abrazo del realismo crítico con su tesis central del hiato ontológico entre sociedad y personas, se genera un problema teórico de cómo llenar esa discontinuidad. Ese mismo problema, no con un compromiso ontológico de este nivel, aunque arrastrando el problema del dualismo en sociología, se puede percibir en Bourdieu en la relación entre campo y agente, donde el sentido práctico resulta su argumento central de mediación. Este plano es irreconciliable, tal como Elder Vass lo menciona (Elder-Vass 2007).

hay dos opciones entre estos teóricos: o sentido práctico o conversación interna; o intuición inmediata o reflexividad.<sup>4</sup>

Estos antecedentes permiten hablar de otra discusión conceptual dicotómica en la sociología, en la que una forma meta-teórica, a través de conceptos claves, vuelve a separar a los científicos sociales (Sayer 2006, Mouzelis 2007, Elder-Vass 2007, Archer 2012). Agregando el problema de que ninguna condicionante histórica puede resolver este problema en el plano teórico, en el sentido de que un cambio histórico hace aparecer una nueva forma de solución de una relación problemática, ya que se trata de un argumento sobre la subjetividad humana en sentido fuerte, se puede decir: o hay reflexividad o hay sentido práctico. Sin embargo, la dicotomía, como casi siempre, es solo aparente. No solo en la teoría de Bourdieu existe un proceso denotable como reflexividad, reflejada con mayor notoriedad en el encuentro contradictorio entre agentes y sus posiciones en el campo; sino que, además, el argumento hiper-reflexivo de Archer formaliza el proceso entre reflexividad y práctica por medio de una correlación positiva entre modo de reflexividad y tipo de acción, arrastrando un problema de subsocialización del agente, al no poner en relevancia las disposiciones sustantivas (Gronow 2008). Así, si bien la reflexividad en Bourdieu se manifiesta sobre

todo en un proceso conflictivo para los agentes en tanto evento inusual dadas unas condiciones históricas, y en Archer se presenta como un elemento central para el imperativo reflexivo, cuando se trasciende este punto aflora un elemento de confluencia que está más allá del sentido práctico y más acá de los modos de reflexividad: la identidad personal. O de otra forma, entre la sobresocialización que Archer argumenta sobre Bourdieu y la subsocialización de la agencia que se puede argumentar sobre Archer, tenemos la identidad personal derivada de la experiencia social de los individuos. En otras palabras, se debe comprender que las tesis de sobresocialización o subsocialización se expresan sobre un elemento compartido, como es la subjetividad humana, lo que resulta distinto a las tesis mismas.

De esta manera, el artículo mostrará que el diálogo posible no trata, como sí lo argumentan algunos autores, acerca de la distribución de tareas pre-reflexivas y reflexivas como partes de un mismo proceso, en la cual hay una serie de planos pre-conscientes como base de la generación de reflexividad y la conciliación de Archer y Bourdieu se juega en el encajonamiento de ambos argumentos en distintos niveles de emergencia subjetivos (Elder-Vass 2007).<sup>5</sup> Hay que agregar que este mismo proceso reflexivo puede ser generado por el tipo de tareas que tienen que enfrentar los sujetos frente a las dimensiones del mundo, donde hay unas más reflexivas que otras y donde las

<sup>4</sup> En la teoría social general existe una tercera opción como puede ser la teoría de la elección racional, donde el proceso de decisión de los individuos, si bien es reflexivo, no tiene mayores posibilidades que la toma de decisiones racionales o utilitaristas. Dado esto, no resulta problemático el proceso de decisión ni de generación de decisiones, ya que está supuesto bajo una modelación racional; en esta teoría lo problemático es la información del entorno y la temporalidad de la decisión. Hay que anotar que tanto Bourdieu y Archer, aunque de manera diversa, han reaccionado teóricamente a este supuesto propio de la teoría económica neoclásica.

<sup>5</sup> Este argumento es relevante, ya que no solo teóricos realistas como Elder-Vass o Andrew Sayer han defendido la idea de disposiciones éticas o valóricas, sino que la misma Archer lo ha aceptado. El punto central no es que haya o no disposiciones, sino que saber si tienen inclinación inmediata y pre-reflexiva al mundo para desplegar acciones. De esta manera, el problema rebasa a las posibles disposiciones éticas existentes, sino que se establece sobre el sentido práctico o reflexividad desde esas disposiciones.

más reflexivas son los problemas del actuar en sociedad (Archer 2012: 78). Asimismo, se dan situaciones nuevas que la socialización de los sujetos no puede reducir, donde lo nuevo es reflexivo y lo viejo es sentido práctico, por lo que la reflexividad emergería de este proceso de inadaptación (Bourdieu 2003a). También está el caso de que las disposiciones quedan reducidas a la ética o a los valores de las personas (Sayer 2006). Todo ello está puesto en lo que la *estructura* de preocupaciones de Archer y el *sistema de disposiciones* de Bourdieu representaba en ambas teorías: la identidad personal. La cual solo da cuenta de sujetos socializados que aún deben enfrentar, reflexivamente, a la estructura social; con la propia identidad personal derivada de su propia historia como experiencia compartida e interrelacionada con otros, sin atisbos de ninguna naturaleza humana sustantiva pre-social. Incluso así, la discontinuidad entre agencia y estructura aún debe ser resuelta por medio de procesos reflexivos derivados desde la identidad personal, para así diseñar la acción correcta e implementar los diferentes proyectos que atraviesan los campos sociales.

### **La oscilación del habitus: entre el sentido práctico y la reflexividad**

En este apartado voy a desarrollar algunos puntos que, a mi parecer, resultan centrales para enarbolar la argumentación posterior.

Primero, sostengo que el *habitus* tiene la propiedad del sentido práctico, no siendo una misma cosa en la teoría de Bourdieu. La entidad, por decirlo así, es distinta de su propiedad o atributo; este primer argumento es central ya que, dado este punto, el *habitus* es

escindible del sentido práctico. Esto se basa en que, tal cual como Bourdieu lo ha mostrado, en determinadas situaciones de relación entre el agente y el campo, el sentido práctico falla como propiedad del *habitus* manifestando reflexividad, ya que el sentido práctico del *habitus* como ajuste a las condiciones del campo es “un caso particular, sin duda especialmente frecuente (en universos familiares para nosotros) pero no debe ser tratado como una regla universal” (Bourdieu 2000: 159). Lo cual es consistente con el argumento de que el *habitus* no se opone a la reflexividad sino a la “libertad reflexiva” (Bourdieu 2007: 92).

Estos dos argumentos dejarán abierta la puerta al elemento de confluencia sobre el *habitus*, donde este debe comprenderse en sentido estricto como un sistema de disposiciones que se han forjado en la experiencia de los campos sociales. El *habitus* es un sistema de disposiciones con una composición en tanto diferentes tipos de disposiciones, un volumen como disposiciones expandidas o disminuidas y una trayectoria de adquisición en el tiempo, que hace que los agentes tengan la capacidad de generar prácticas y representaciones en los campos, puesto que esas disposiciones son engendradas en la experiencia en ellos. Así, las prácticas tienen sentido, son razonables.

El *habitus*, que es una forma emergente pero que está al interior de los individuos, es la organización de los principios de representaciones que estructuran las prácticas. Y esto lo hace por medio de una propiedad específica como es el sentido práctico. De esta manera, se puede apreciar que Bourdieu presenta al *habitus* como un objeto con una propiedad: es *habitus* como sistema de disposiciones más el sentido práctico como

intuición inmediata. Esta propiedad del *habitus*, que permite el llenado del vacío entre agencia y campo, queda bien descrita cuando Bourdieu señala: “disposiciones compatibles con las condiciones y en cierto modo preadaptadas a sus exigencias, las prácticas más improbables se ven excluidas, antes de cualquier examen, a título de lo impensable” (Bourdieu 2007: 88).

El sentido práctico aparece aquí como el proceso de preadaptación que tienen las esperanzas subjetivas con las oportunidades objetivas, pero no es *libremente* reflexivo. El *habitus* ha sido engendrado en el mundo social pasado poniendo en relación al *habitus* del agente con el mundo actual. Todas las demás posibilidades son *desechadas* bajo la condición de que son impensables y la afirmación de una posibilidad niega a todas las otras de forma pre-consciente, lo que implica, en estricto rigor, que no fueron consideradas. Esto contrasta fuertemente con las lecturas críticas de la conciencia filosófica del existencialismo, donde esta afirmación elige conscientemente la negación de las otras; o de otra forma, las ha examinado y ponderado haciendo que el individuo sea responsable no solo de lo que hace sino de lo que es, ya que se elige a sí (Sartre 2007). De esta manera, las acciones de los seres humanos son producto de un “proyecto libre”, punto al cual se opone Bourdieu por medio de la noción de *habitus* y sentido práctico (Bourdieu 2007: 69).

Así, el *habitus* como sistema de disposiciones funciona de forma inconsciente:

El inconsciente, que permite ahorrarse esa puesta en relación, no es nunca otra cosa que el olvido de la historia que la historia misma produce al realizar las estructuras objetivas que ella engendra en esas cuasi naturalezas que son los *habitus*” (Bourdieu 2007: 91).

De esta forma, el sentido práctico como elemento pre-consciente teje la relación entre esperanzas subjetivas del *habitus* con las condiciones objetivas del mundo, realizando las prácticas por medio de un sentido inmediato y fluido en los campos sociales. Esto se logra porque el conjunto de disposiciones del *habitus* presentan un haz de relación entre ellas, una forma específica e histórica que les permite a los agentes oponer la integración de las disposiciones a la inercia del campo. El agente no saca de sí la disposición económica correcta en el campo económico, sino que ocupa una disposición que posee en una relación integrada con las otras disposiciones de su *habitus*, generando un sentido inmediato acerca de qué se debe hacer. Se sabe qué hacer sin tener que elaborar qué es lo que se debe hacer; el sentido práctico hace inmediata relación entre *habitus* y prácticas, o entre las posiciones, las disposiciones y la toma de posición como elecciones (Bourdieu 2002: 16). Así, entre las disposiciones y las elecciones, opera el sentido práctico derivado del haz de relación que constituye el *habitus* como un sistema, el cual no separa las disposiciones, sino que funciona de forma integrada, que sabe sin cuestionarse lo qué hay que hacer para entrar en relación directa con el campo. El sentido práctico se opone a la libertad reflexiva ante la pregunta de qué debe hacer para hacer lo que debe hacer. No reflexiona el agente sobre todas sus disposiciones para completar su práctica, sino simplemente las ocupa en la práctica, porque el haz de relación del *habitus* lo prepara para ello.

El agente de Bourdieu es un hombre razonable como en Wittgenstein, no cuestiona la esencia del mundo ni la esencia de sí mismo, sino que la sabe (Wittgenstein 2007). No sabe lo que es la disposición económica, pero *sabe cómo*

ocuparla. Podría no saber lo que es el dinero en sí, pero sabe cómo ocuparlo.

Por supuesto, el sentido práctico que propone Bourdieu tiene un límite práctico, experiencial y existencial si se quiere, el cual está impuesto por la práctica social en relación con los campos. Este límite práctico, obviamente, también se transforma en un límite teórico. Esto sucede cuando las condiciones objetivas para que el *habitus* realice su proeza de estar preadaptado a la posición del campo varían, perdiendo el *habitus* su capacidad de anticipación del porvenir. Bourdieu lo ejemplifica en tres situaciones específicas: cuando “unos agentes formados en una economía precapitalista se enfrentan, desarmados, a la exigencia de un cosmos capitalista”; cuando “personas ancianas perpetúan, como Don Quijote, unas disposiciones desfasadas y a contracorriente”; y cuando “las disposiciones de un agente en declive o auge en la estructura social, nuevo rico, emergente o desclasado, están en disonancia con la posición que ocupa” (Bourdieu 2003a: 265). Entonces el *habitus* necesariamente se vuelve reflexivo como diálogo forzado -no solidario- entre las disposiciones, de una conciencia hacia otra, que no resulta complementaria:

...las conductas nuevas van siempre acompañadas de un mínimo de ideología tendientes a racionalizar las decisiones forzadas: *la conciencia de que se puede actuar de otro modo se halla implicada en la conciencia de estar impedido*” (Bourdieu 2006: 85; cursivas mías).

O, de otra forma, se puede estar consciente de sí y reflexionar sobre las nuevas condiciones del mundo, generando efectos sobre las prácticas posteriores: “Para estos hombres dispuestos a hacer todo y conscientes de que no saben hacer

nada, siempre disponibles y totalmente sumisos a todos los determinismos, desprovistos de un verdadero oficio y condenados por ello a todos los símiles de oficio, no hay nada sólido, nada seguro, nada permanente” (Bourdieu 2006: 118; cursiva mía). Qué hacer en el campo ya no es una posibilidad para la inclinación inmediata del sentido práctico derivada de una disposición, sino toda una pregunta para el sistema de disposiciones que se poseen, las cuales se sabe que se poseen o no (de otra forma, la sumisión como práctica no sería posible en la cita de Bourdieu).

Los *habitus* predisponen a la observación del mundo, pero eso es distinto a estar preadaptado pre-conscientemente al campo; la oposición inercial del campo hace que se necesiten *estrategias* para lograr las metas que el *habitus* sostiene como deseables. Y esto requiere un diálogo interno entre las disposiciones, no problemático cuando hay pleno engarce entre *habitus* y posición, y problemático cuando se pierde esa capacidad, generando una “cierta forma de pensamiento o incluso de reflexividad práctica, reflexión en situación y acción que es necesaria para evaluar en el instante la acción o postura” (Bourdieu 2000: 162). El agente ejerce su inercia en el campo por medio de las estrategias que el *habitus* puede producir. De hecho, puede sentirse muy seguro de sus habilidades, pero al entrar al nuevo contexto generar una sensación de vulnerabilidad, ya que no tiene los conocimientos necesarios para llevar a cabo el trabajo, como la *sensación de la lima en las manos* del artesano que entra en la fábrica moderna que relata Coriat (Coriat 2001: 1). Esto le permite seguir en carrera en el campo, sigue teniendo sentido jugar en el campo, sin romper con la *illusio*. Y sigue siendo una decisión no pre-adaptada. Tiene sentido,

es razonable, dadas sus disposiciones en las condiciones del campo.

De esta forma, la conciencia de los deseos o gustos, poder enunciarlos como meta y reflexionar cómo conseguirlos, no es lo mismo que reflexionar sobre las disposiciones en sí para modificarlas. La reflexividad mundana de los agentes no es una forma de preguntarse de lo que *son* las disposiciones, aunque la sociología que Bourdieu aprendió podría sostener argumentos sobre este punto y generar *efecto teoría* sobre los agentes sociales en sus prácticas. Conciencia filosófica como una disposición, altamente intelectualizada, no es lo mismo que la necesaria reflexividad mundana de los agentes en los campos, ya que la reflexividad de las disposiciones no responde por qué están esas disposiciones y no otras, ya que implicaría un modo de introducir lo *supuestamente* excluido al interior del *habitus*, pudiendo elegirlas y finalmente auto-generarse. Implica esto un total dominio de sí mediante la reflexividad, un sujeto auto-transparente a la altura de la posibilidad filosófica del mundo.

La reflexividad, puesta de este modo, permite procesar la discontinuidad de forma consciente, desde el sistema de disposiciones que constituyen al *habitus*. Que por muy entramado y sistemático que sea, siempre debe reflexionar cotidianamente sobre cuánto es razonable gastar en tiempo, medios y esfuerzo por un determinado objetivo. Sin embargo, es en el diálogo contradictorio del sistema de disposiciones cuando más se hace notoria la reflexividad del *habitus*, ya que es una condición anómala para el *habitus* en su relación engranada con la posición en el campo. Lo que implica que el sentido práctico sea más bien una forma de reflexividad complementaria

del sistema de disposiciones, que permite al agente desarrollar estrategias razonables que se deslicen con bajos niveles de fricción en el campo.

### **De los modos de reflexividad de vuelta al habitus**

En este apartado voy a mostrar cómo la modelización formal de los modos de reflexividad de Archer devuelve el problema a la identidad personal o al *habitus*. Margaret Archer teorizó, como es obvio, después de Bourdieu; lo que no implica que el tiempo explique necesariamente un contraste, pero los argumentos de Bourdieu supusieron un problema para su teoría de la reflexividad. El trabajo de Archer comienza a enfrentar a la teoría del *habitus* a partir de la publicación de su teoría de la reflexividad humana como conversación interna (Archer 2003). La reflexividad era un argumento central para desenvolver, según Archer, el problema de la relación agencia y estructura como una relación de juego mutuo. De hecho, establecerá como diagnóstico epocal el “imperativo reflexivo”, ya que en la modernidad tardía, lleno de encrucijadas estructurales y efectos paradójales de la acción, o liquidez de los vínculos sociales, los agentes están obligados a la reflexión para el diseño de acciones (Archer 2012: 3). Lo que es lo mismo decir que la anomalía del sentido práctico Bourdieu se vuelve cotidiana, ya que “los jóvenes del nuevo milenio no son más gente bourdesiana, porque ellos no viven en el mundo de Bourdieu” (Archer 2012: 68). De esta forma, todos somos ahora, aunque a la hora de las afirmaciones fuertes, siempre fuimos, una nueva Antígona (Archer 2012:2) que conversa trágicamente sobre qué hacer, qué camino seguir y cómo hacerlo.

La reflexividad es un proceso –necesariamente individual- donde las personas importan los asuntos del mundo desde sí. El concepto que usa Archer para dar cuenta de aquello que importa asuntos del mundo es el de “preocupación” (Archer 2003, 2007). Los seres humanos importan los asuntos del mundo desde una matriz o sistema de preocupaciones. Siendo estas preocupaciones lo que guía a los individuos en la vida social “...los agentes navegan con el compás de sus propias preocupaciones” (Archer 2010: 284). Estas preocupaciones están cimentadas teóricamente en lo que Archer denomina fases de ego<sup>6</sup> (Archer 2000: 229).

Así, la conversación interna se produce entre las preocupaciones y las condiciones del mundo. Esta conversación interna como reflexividad hace de puente entre la agencia y las condiciones socioculturales de su tiempo, así como el sentido práctico lo hacía entre el *habitus* y el campo en Bourdieu. La conversación interna es un proceso de juego mutuo en la conciencia desde la cual se generan diseños de acción. El esquema de Archer de la acción de la agencia es “preocupaciones-proyectos y prácticas”, donde entre las preocupaciones y los proyectos se desarrolla el proceso reflexivo (Archer 2007: 89). Y este es un punto central de diferencia con Bourdieu: las preocupaciones o disposiciones en Archer no bastan para el diseño de acción, sino que solo importan los asuntos del mundo más relevantes para cada individuo. Archer ha enfatizado este proceso generando un modelo

que permite relacionar entre agencia y estructura. Así, la conversación interna permite resolver a los agentes los dilemas que les presenta el mundo, ya que: “La reflexión humana es la acción de un sujeto hacia un objeto como una reflexión de un matemático frente a un problema abstracto” (Archer 2010: 2).

En el argumento de Archer las elecciones de las personas que serán llevadas a la práctica, como diseños de acción, dependen de los modos en que se reflexione la relación entre agencia y estructura. Así, el modelo presenta cuatro modos de reflexividad que corresponden a cuatro modos característicos de acción: a) la reflexividad comunicativa donde se completa la conversación interna con otros, generando cursos de acción adaptativos y con consecuencias marcadamente morfoestáticas; b) la reflexividad autónoma donde se completa la conversación interna en solitario; el mejor consejero es uno mismo, generando cursos de acción estratégicos, también con consecuencias marcadamente morfoestáticas; c) la meta-reflexividad, que es un modo de reflexividad donde el objeto de reflexión es la misma persona, genera elecciones subversivas a la estructura con consecuencias morfogenéticas; y d) la reflexividad fracturada, que es un modo de reflexividad que no genera elecciones ni productos prácticos, ya que se encuentra impedido o inhabilitado de llevarlos a cabo; la reflexividad fracturada haría castillos en el aire de la vida social (Archer 2003, 2007, 2012). Así, dependiendo del modo en que se piense, es que diseñará una acción:

<sup>6</sup> La idea de fases de ego trata de describir el proceso de adquisición de diversas formas de la identidad personal, desde el Yo apegado al cuerpo y a los asuntos íntimos, al Nosotros relacionado con la acción colectiva y a los asuntos públicos. Este proceso es temporal dada la experiencia de las personas en el mundo, formando en ese proceso la identidad personal de los individuos.

...este breve análisis de relación {a} sigue siendo indeterminado acerca de lo qué miembros de la sociedad (en qué proporción) en realidad van a hacer. En mis dos últimos libros (Archer 2003, 2007) he argumentado que esto depende del modo de reflexividad (Archer 2010: 278).

La tipología permite no solo saber por anticipado qué tipo de proyecto se realizará por determinado tipo de agentes que practica con mayor proliferación cierto modo de reflexividad, sino que incluso puede llegar a caracterizar a los agentes, siendo clave los practicantes de la meta-reflexividad en los procesos de transformación estructural que se avizoran en la modernidad tardía (Archer 2012: 206). Se propone incluso que la reflexividad comunicativa es una forma de reflexividad que comienza a ser dejada de lado, yendo en declive, por ser una inadecuada forma de reflexividad para la modernidad tardía (Archer 2012: 125). Si en Bourdieu la reflexividad se manifiesta como una anomalía del sentido práctico de las disposiciones, aquí el modo de realización de la reflexividad es la base del proceso de diseño de prácticas. Todo depende ahora del modo de reflexividad.

Sin embargo, este argumento presenta dos problemas correlativos, el primero es la relación formal del proceso de reflexividad con el sustantivo efecto en los proyectos. Esto es, que de la forma o modo de reflexividad es que se diseñan los proyectos, o de otra manera por cada tipo de reflexividad emerge un tipo de proyecto. Y el segundo, derivado de este primer problema, es que si hay una formalización de este tipo, entonces las preocupaciones pierden relevancia en el proceso de generación de proyectos, ya que se habría desustancializado a los agentes. Las preocupaciones, elemento central del proceso de importación de asuntos sobre los cuales se ejercen las capacidades reflexivas, han perdido capacidad explicativa en el diseño de acciones o proyectos. Un ejemplo extremadamente problemático de esta postura, es la relevancia del proceso denominado meta-reflexividad y su impronta sobre los agentes y

sobre la estructura. La meta-reflexividad, según Archer, es una forma característica de quienes están dispuestos a pagar un alto precio por su forma de vida generando proyectos no alineados con las estructuras, que en último término tienen resultados morfogenéticos para la sociedad; así, si Ud. practica este modo de reflexividad, sus proyectos serán de determinada forma, no importando el asunto al cual se aplique.

Pero ahí resalta un problema central, y este es que la meta-reflexividad no es una forma de reflexividad, sino un asunto sometido a la reflexión. En la meta-reflexividad las personas se ponen a sí mismas como objeto de conversación interna: "...el sujeto está conversando internamente acerca de sí mismo, no acerca de sus acciones externas" (Archer 2003: 256). Proceso que puede ser perfectamente solo y/o autónomo, o acompañado y/o comunicativo, tal como lo expresan Porpora y Shumar:

Como se recordará (...) la meta-reflexividad es medida por la pregunta a las personas, de si reflejaban en sus emociones lo que más les importa en la vida. Se les preguntó si ellos participan en esta reflexión, en primer lugar, en sus mentes y, en segundo lugar, con la familia o amigos. Por lo tanto, se crearon dos medidas separadas de meta-reflexividad, una que refleja un estilo autónomo y otra forma comunicativa (Porpora y Shumar 2010: 215).

El punto central de esto es que la meta-reflexividad, al no ser un modo de reflexión, sino un objeto de reflexión, genera el problema de que los objetos de reflexión pueden ser el individuo mismo como configuración de preocupaciones o los asuntos del mundo que esas mismas preocupaciones importan. Así, la observación para el diseño de proyectos está asociada a la distinción individuo/mundo, donde tanto el individuo, como forma compleja, y el mundo pueden ser asuntos a tratar reflexivamente,

solitariamente o con otros, como modo social de reflexividad.

Al abordar este punto resulta que la formalización, como correlación positiva entre modo de reflexividad, y tipo de proyecto, se suspende, ya que la tipología ha dejado de tener sentido, no pudiendo tener impronta en los proyectos el modo de reflexividad que se ocupe; ahora los modos de reflexividad son distintos de los objetos sometidos a esa reflexividad y distintos de las capacidades prácticas de llevar a cabo los diseños de acción. Ahora todos estos modos de reflexividad se traslapan dejando la tipología de los modos de reflexividad en tres problemas distintos: los modos sociales de reflexividad, comunicativos o autónomos; los asuntos de reflexividad, la persona o el mundo; y las capacidades de llevar a cabo del proyecto, fracturada o completa.<sup>7</sup> De esta forma, toma relevancia en el diseño de acción no el proceso formal por el cual se reflexiona, sino aquello que es reflexionado a partir de su importación. El diseño de proyectos no depende de un proceso formal sino que de uno sustantivo, establecido en la relación entre individuo y mundo, en el que de la relación entre socialización propia de cada individuo y sus condiciones en la estructura social, se importarán los asuntos relevantes para él.

Entonces, si bien se genera un proceso reflexivo, no es el modo de reflexividad el que tiene preeminencia en el proceso de diseño

<sup>7</sup> En estricto rigor la reflexividad fracturada no es una forma de reflexividad sino la capacidad de llevar a cabo los proyectos, de esta manera no es una forma de diseño de proyecto sino un proceso posterior de la reflexividad misma. Esto la saca inmediatamente de los modos de reflexividad, dejando de hecho solo a dos modos de reflexividad, como los comunicativos y los autónomos, ya que la meta-reflexividad como he argumentado aquí es una distinción sustantiva de los asuntos sometidos a procesos reflexivos.

de acciones. Este elemento es central, ya que ahora el problema es qué preocupaciones dialogan, acerca de qué asunto y con qué contenidos; y de ninguna manera cómo lo hacen. Dado este punto, el diálogo puede ser solidario y complementario sobre el mundo, ejerciendo el proceso que Bourdieu denominaba como sentido práctico y que Archer piensa que es propio del modo de reflexividad comunicativa (Archer 2003: 353). O puede ser tenso y contradictorio sobre el mundo, como el ejemplo que muestra Archer sobre Antígona y que Bourdieu describió para los sub-proletarios sin oficio en Argelia.

### **Entre el sentido práctico y los modos de reflexividad: la identidad personal**

Dado que Bourdieu y Archer parten del mismo dualismo entre agencia y estructura, el problema se asoma desde la configuración de preocupaciones o disposiciones que forman la identidad personal de un individuo como un sistema o *habitus*, las cuales entran en diálogo complementario o contradictorio en el proceso de diseño de proyectos para la generación de prácticas. Esto es lo que en Archer se puede denominar reflexividad: “los agentes con la reflexividad examinan sus preocupaciones personales a la luz de sus propias circunstancias sociales y evalúan sus circunstancias a luz de sus propias preocupaciones” (Archer 2007: 41).

Tal definición rechaza de plano la posibilidad de una *libertad reflexiva* y la generación de un *proyecto libre* que tanto inquietaba a Bourdieu. Nótese que a pesar de esta reflexividad no se ha perdido sentido del juego, no se llega a un estado de ataraxia, de no preocupación o de no perturbación y tampoco

uno puede elegirse a sí mismo. Hay unas disposiciones o preocupaciones que, en otro punto de encuentro potente, son resultado de la experiencia en el mundo de los agentes; esto hace que a diferentes experiencias haya diferentes disposiciones o preocupaciones que alcanzan una organización denominada identidad personal, que son aquellos elementos que desarrollan la conversación interna. Es esto lo que hace que la estructura social o campo deje una impronta en el agente a partir de su relación mutua con la estructura social. Como un elemento perdurable, pero posible de cambiar como es el *habitus* mismo (Bourdieu 2005: 195, Bourdieu 2006: 115).

Sin embargo, el problema ya no es cómo resuelve el *habitus* el proceso de relación con el campo o, de otra forma, el problema ya no está centrado en la dicotomía entre el sentido práctico del *habitus* y los modos de reflexividad de las preocupaciones. Se puede aislar el punto que ambas tesis venían a solucionar: El problema, que es un objeto de investigación relevante para la sociología, ya que es ineludible en el tratamiento de las relaciones entre agencia y estructura, es la configuración sociológica de la subjetividad humana. De esta manera, el problema también es cómo entender la identidad personal de un individuo en base a los elementos que confluyen en ambas teorías sobre el proceso de socialización. La tesis de Bourdieu es que el *habitus* como forma emergente y colectiva de la subjetividad humana, se incorpora en los individuos como un sistema integrado de disposiciones compartida con otros y diferentes de otros. En el caso de Archer se trata de una configuración de preocupaciones que se asienta en un proceso filogenético de cada individuo como fases de ego. Así, por ejemplo, para Bourdieu es el *habitus* colectivo

lo que se introduce en los individuos, en cambio para Archer el *habitus* colectivo sería una forma emergente del proceso de subjetivación de cada individuo. Sin embargo, más allá de esta diferencia de relaciones entre una subjetividad colectiva y una subjetividad individual, que ya es un tema específico, hay un punto central donde se confluye una vez más, siendo el punto de partida para un diálogo más fructífero.

Para Bourdieu, el individuo socializado o que posee un *habitus*, tiene un sistema de disposiciones, dentro de las cuales Bourdieu mostró algunas en sus trabajos como las disposiciones estéticas y económicas (Bourdieu 2003b, 2000, 2006). Aunque la condición de sistema como forma integrada de disposiciones ha sido puesta en duda dados los procesos sociales mismos, pudiendo ser contradictorias entre sí como lo ha destacado el importante interpretador Bernard Lahire (Lahire 2005:163). De esta manera, hay varios tipos de disposiciones integradas que permiten al agente generar estrategias para desarrollar sus prácticas. Así, el *habitus* es la forma integrada de disposiciones económicas, políticas, estéticas; dependiendo de la experiencia del sujeto en las determinadas posiciones de los campos donde se ha desenvuelto. Son estas disposiciones diferentes las que pueden reconocer las capacidades que tienen en los campos como formas de capital y desarrollar estrategias razonables. En Archer hay una configuración de preocupaciones, sustentadas como advertí en diversas fases de ego; Archer distingue al menos cuatro tipos de fases de ego como son el Yo, el Mí, el Nosotros y el Tú (Archer 2000: 295). El Yo remite a las condiciones propias del individuo; el Mí a las *formas subjetivas* propias del espacio privado de la socialización; el Nosotros a formas subjetivas del espacio

público y el Tú es la repercusión de estas formas en el Yo, ahora formado como una identidad personal. Un primer argumento de estos dos esquemas es que estas formas de descripción subjetiva, disposiciones de diverso tipo o preocupaciones basadas en fases de ego, son formadas en el proceso de socialización como experiencia social del individuo. Un segundo argumento es que Bourdieu describe sustantivamente –aunque aún de manera abstracta- a las disposiciones como económicas o estéticas o políticas; y Archer describe el proceso de formación de una identidad personal como niveles de emergencia, de la forma individual del Yo a las formas sociales del Mí a las formas colectivas del Nosotros. Esto, por supuesto, implica que los contenidos económicos o políticos del *habitus* podrían importar los asuntos de su competencia desde la forma colectiva o la forma social o la forma individual, ya que en principio no se niegan estos elementos entre sí. Por eso es posible, dado este argumento, que asuntos que pueden ser extremadamente individuales con soluciones sistémicas normales, como el financiamiento universitario, puedan pasar a ser reflexionados como problemas colectivos. O que problemas de naturaleza altamente sistémica puedan ser llevados a planos directamente individuales como la contaminación atmosférica y el uso de bicicletas. De esta manera, Archer muestra el proceso filogenético formal de la relación entre el individuo con la sociedad y Bourdieu el resultado sustantivo de ese proceso en la constitución de los agentes sociales. Es aquí donde se puede tejer el proceso de formación de la identidad personal con sus sentidos sustantivos jugando con ambas teorías a la vez.

individuos en el mundo; por ejemplo, ejerciendo roles propios de las organizaciones que están colocadas en la estructura institucional. En el argumento de Archer, los roles son condiciones estructurales que deben ser llenadas por los individuos socializados. Esta es la discontinuidad fundamental que se había relevado al principio: la separación entre agencia y estructura. Así, en los roles que las organizaciones abren a diversos ocupantes, los individuos despliegan las formas subjetivas que han ido adquiriendo en su propia experiencia social. De esta manera, el ejercicio de un rol altamente técnico como el de ingeniero, requiere de una persona capacitada para ejercerlo además de motivada para desarrollarlo; implicando esto un especial compromiso subjetivo con el ejercicio del rol por parte del agente, movilizándolo a su Yo por medio de las capacidades del Mí, que importa asuntos de una organización por medio del Nosotros. Un aspecto interesante de esto es que, para Archer, las identidades sociales propias del Mí o del Nosotros son siempre un *sub-set* de la condición individual del Yo. Por supuesto, la generación de grupos está afincada en el Nosotros como reconocimiento de un elemento aglutinador, sin embargo, depende de que ese contenido esté en la persona. De esta manera, se puede tener una forma específica de Mí como parte de un credo religioso sin que esto implique ser feligrés de alguna iglesia, generando una disociación entre credo y participación, entre el Mí y el Nosotros, un creyente sin iglesia. De la misma manera, se puede tener un contenido político como identificación con algún partido o tendencia ideológica, sin que ello traiga implicada a la organización misma. Es decir, un militante sin partido. Resumiendo, estas disposiciones pueden entrar en diálogo entre sí de forma contradictoria o complementaria. Estas disyunciones o conjunciones son resultado de

las experiencias individuales formadas en el ejercicio de roles en diferentes organizaciones.

Propongo que se puede relacionar el argumento de Bourdieu y el argumento de Archer y el esquema de Bourdieu que es sustantivo respecto al de Archer (de disposiciones económicas o estéticas) con el de formación de la identidad personal como fases de ego que establece Archer. De esta manera, el problema de las diferentes formas de conciencia que entran en diálogo en la conversación interna de un individuo, se puede tratar desde el punto de vista de una identidad personal compleja que presenta diversas formas subjetivas. Las formas subjetivas, por decirlo así, entrelazan el argumento de Archer del diálogo interno de las fases de ego con las disposiciones sustantivas de Bourdieu. De hecho, el ejemplo de Antígona que propone Archer y de los sub-proletarios argelinos de Bourdieu, muestran como esas formas subjetivas específicas e históricas pueden formar parte de la compleja y emergente identidad personal.

Por ejemplo, en el caso de Antígona, esta enfrenta su forma subjetiva de hermana -los contenidos relacionados con la condición natural y atemporal- contra su condición de ciudadana terrenal y temporal. El diálogo interno mostrará a qué deben aferrarse los humanos en su vida existencial so pena de desencadenar la tragedia. Un segundo elemento relevante para conceptualizarlo de esta manera, es la idea presente en Charles Taylor de la defensa de la vida corriente como base de la identidad moderna, donde entiende que los ideales caballerescos y de hombres públicos, como los de político o guerrero-ciudadano, han cedido paso a los ideales del padre de familia o de vecino (Taylor 2006: 43). Como se puede

advertir, las identidades personales, si bien emergen de la complejidad de las diversas formas subjetivas, también están marcadas por ellas con un peso específico sobre las otras.

Estas formas subjetivas tienen diversos anclajes en la vida social y generan diversos contenidos en los individuos como el de feligrés/padre/cliente y ciudadano. Esto resulta relevante para hacer presente mi distinción con Bourdieu y Archer, dando cuenta de la confluencia, además de poder hilar un argumento posterior sobre los compromisos con las formas subjetivas relevantes para los individuos. Así, desde las muchas experiencias posibles en la vida social se forman estables formas subjetivas a lo largo de la vida de un individuo, las que van dejando su rastro de acuerdo a las condiciones estructurales de las variadas organizaciones donde participan. De hecho, se comienza en algunas como las de hijo en las familias y, en esta época casi generalizable, de estudiante en las escuelas; aunque en otras situaciones puede compartir esa experiencia con otra como la de empleado en las empresas, dando cuenta de una variación subjetiva en las mismas cohortes de edad. Es ahí, cuando comienza este proceso de variación y desarrollo subjetivo de todo individuo en relación con la sociedad, tanto en el plano del crecimiento individual como en la diversidad subjetiva que presentará frente a otros individuos de distintas posiciones sociales. Distintas formas subjetivas se formarán a partir de las experiencias del ejercicio de distintos roles por parte de los individuos, sin embargo, esto no implicará solo formas de conciencia compleja que se actualizan según los sistemas donde estén; la identidad personal es un sistema y tiene un nivel de integración entre esas formas subjetivas, lo que no implica constante complementariedad. Lahire lo

presenta así: “Los agentes sociales no están hechos de una sola pieza, ellos se encajan a partir de partes separadas, complejos cuadros de disposiciones para actuar y creer, más o menos bien constituidos” (Lahire 2003: 348).

La experiencia de los individuos en la vida social, en interacciones mediadas por relaciones sociales estables como organizaciones que están regidas por instituciones generales, es la base de este argumento. Es decir: A pesar de estar todos socializados en familias, escuelas, universidades, empresas, partidos, iglesias y clubes deportivos que son organizaciones insertas en instituciones que presentan relaciones entre sí, complementarias o contradictorias, en las cuales los individuos desarrollan roles que son propios de esas organizaciones, las organizaciones poseen distintas capacidades en recursos económicos, culturales y sociales que las posicionan en niveles jerárquicos que repercuten en la experiencia misma de los individuos cuando ejercen los roles. Por eso, las formas subjetivas de las personas, cuando ejercen esos roles, toman distintas formas y contenidos. La experiencia social, no solo como interacciones simples, sino como interacciones formateadas por los roles en organizaciones sociales específicas e históricas, forma parte central del proceso de formación de identidades personales en los individuos. De esta manera, las formas subjetivas están asociadas a los roles que se ejercen en la vida social histórica. Así, las formas subjetivas, como mujer/abogada/creyente/ciudadana,<sup>8</sup> pueden generar una

identidad personal. En esa identidad personal, y desde cada una de estas formas, se generará un diálogo interno por parte de las personas.

Así, todo individuo puesto en el mundo lleva consigo un proceso en el cual, producto de su propia historia en relación con las estructuras, ha formado una identidad personal como un sistema complejo de formas subjetivas. Cuál predominará, cuál de estas formas subjetiva tiene mayor impronta sobre las prácticas de los individuos, es uno de los problemas posteriores a este tema.

La misma pregunta se puede levantar desde el pensamiento de Bourdieu: cuál de las disposiciones tiene mayor relevancia en la estructura de las disposiciones, marcando al sistema de disposiciones respecto al campo, generando estrategias *ad-hoc* propias de un tipo característico de *habitus*. Asimismo, esta es la pregunta que se responde respecto a las prácticas estéticas de las clases altas, donde existían segmentos donde esta posición alta se afincaba en el capital cultural y la otra en el capital económico (Bourdieu 2003b: 124).

Cuál será la forma subjetiva que marcará el proceso de generación de prácticas sigue siendo un problema no transparente. Las prácticas en sí podrían no ser las respuestas, ir todos los días a trabajar podría no tener directa relación con el compromiso directo a la forma subjetiva de trabajador/empleador que se ejerce en los roles de las organizaciones económicas. Podría no ser la disposición económica, en tanto acción racional-utilitarista, la que permite explicar la regularidad laboral; tampoco cabe suponer por medio de esta regularidad una ética del trabajo cimentada en una moral laboral. En este punto, se descarta la práctica como explicativa de la práctica misma a riesgo de positivismo

<sup>8</sup> Un aspecto relevante de esto, que no puedo tratar aquí, es que estas formas subjetivas pueden corresponder o estar más asociadas a ciertos niveles de las fases de ego, donde por ejemplo la condición ciudadana o militante es siempre o mayormente de nivel colectivo y así al revés hasta los planos privados e íntimos.

e intelectualismo, por lo cual hay que hacer investigación sociológica. De hecho, Bourdieu lo anuncia en el caso de los subproletarios argelinos que no encontraban trabajo ya que no contaban con oficio, generando problemas en el campo familiar; haciendo que la disposición hacia el campo económico y su posición en él pudiera cambiar su posición en el campo familiar: “Al impedirle cumplir su función económica, la falta de empleo regular amenaza la función social del jefe de familia, es decir de autoridad en la familia y de respetabilidad hacia fuera” (Bourdieu 2006:119). El sentido práctico, por supuesto, no puede responder esto y de igual manera tampoco los modos de reflexividad.

Entonces, la identidad personal, en tanto sistema complejo de diversas formas de subjetividad, logra generar un compromiso mayor por parte del individuo hacia una de estas formas, haciendo que los compromisos finales -como *cuidar a la familia propia* de la forma *padre y/o madre* de esta época-, genere una personificación como compromisos indirectos con otro tipo de forma subjetiva como el de *trabajador que debe cuidar el empleo*. La predominancia de una forma subjetiva, que es ya un problema importante de las condiciones de generación de subjetividades de una época, puede iluminarse por medio de aquello que resulta más importante en las personas: “Estas preocupaciones que no son medios a nada más allá de ellos, constituyen quiénes somos y expresan nuestra identidad. Quiénes somos es un asunto de qué es lo que más nos importa” (Archer 2003:18). Aquella forma subjetiva que predomina es la más sentida por los sujetos, lo que los hace sentir más orgullosos, que es el símil de la idea de carácter de Sennett: “El carácter se relaciona con los rasgos personales que valoramos en nosotros mismos y por los que queremos ser valorados”

(Sennett 2006: 10). Este carácter como forma subjetiva predominante “...se expresa por la lealtad y el compromiso mutuo, bien a través de compromisos de largo plazo, bien por la práctica de postergar la gratificación en función de un objetivo futuro”(Sennett 2006: 10). De la misma manera lo entiende Archer a través de la idea de compromisos con las identidades sociales:

Siempre puede ser hoy el día en el cual renovar o cambiar nuestros compromisos a las identidades sociales que hemos asumido: inexorablemente es uno o lo otro, precisamente porque la personificación tiene que ser un proceso activo y reflexivo, invistiendo nuestros roles de nuevas e improvisadas maneras hora por hora (Archer 2000: 303).

Así, hay unas formas subjetivas más relevantes, por sentidas, por continuas en experiencia u por alto nivel de valoración por parte de los sujetos o por un diálogo complementario entre ellas; que permiten el asentamiento de una identidad personal capaz de ser continua, lo que Archer denomina “preocupaciones últimas” (Archer 2003: 32). Tal como lo expresa Sayer:

El concepto de compromiso es superior a la investidura en juegos, porque implica una mayor y más intensa adhesión, una que tiene una dimensión emocional y envuelve objetos, prácticas y relaciones con otros, importantes para nosotros (Sayer 2006: 40).

De esta forma, los compromisos con los roles no tienen que ver directamente con la personificación en roles por parte de los sujetos, sino que pueden estar mediados -como un compromiso indirecto a esa forma subjetiva en el rol que se ejerce- siendo solo un medio para otro objetivo.<sup>9</sup> En consecuencia, la seña

<sup>9</sup> Bourdieu, en la argumentación de “Conocimiento por cuerpos”, enfrenta una posición asociada a la personificación como un simple juego en el ejemplo del “mesero de café”, donde muestra cómo la socialización se inscribe en las disposiciones incluso corporales de las personas y no actúa como quien ejerce un papel en el teatro. El argumento que se presenta aquí no pone

de un compromiso mayor del individuo con una forma subjetiva, que lo moviliza en la vida social, es la forma de comprender qué forma subjetiva resulta ser más relevante para los individuos, marcando la compleja identidad personal. Por supuesto, cada forma subjetiva tiene elementos internos como conocimientos y valores que se implican en cómo desarrollar el rol social que les corresponde en determinados momentos, generando la complementariedad o contradicción del diálogo interno. De otra forma, Antígona no hubiera tenido ningún problema. Demás está decir que esos contenidos cognitivos y valóricos, van cambiando en la medida que las relaciones entre agencia y estructura como experiencia hacen cambiar la configuración de los roles mismos. Cada forma subjetiva trae sus propios dilemas a la conversación interna, ya que cada una de estas formas, incluso las menos sentidas, tienen contenidos que entrarán en relación cuando deban diseñar las prácticas sociales que se desplegarán en las estructuras sociales.

Estas formas subjetivas, con sus contenidos, son las que desarrollan la conversación interna y diseñan las acciones propias de un tipo de identidad personal. Esto permite no solo investigar esas formas subjetivas en una realidad social que debe ser cuestionada para dar cuenta de las relaciones entre personas y sociedad, sino que también explicar el proceso de formación subjetiva en determinadas sociedades, además de su proceso de transformación.

---

en duda ese punto, la actuación de roles en la vida social real requiere de ese proceso de incorporación. La noción de compromiso se establece sobre una forma subjetiva incorporada de las muchas posibles en las sociedades complejas, que no se puede remover cuando se deja el escenario y que se arrastra a otros roles (Bourdieu 2000: 153).

## **A modo de conclusión: los proyectos como solución a un problema persistente**

A pesar de toda esta argumentación, persiste un problema central: ¿Cómo estudiar la identidad personal desde este punto de vista? ¿Cómo entender que forma subjetiva genera un mayor compromiso por parte de los individuos dada su identidad personal? En este punto me gustaría sostener, en un plano ya metodológico, que la forma de estudiar las identidades personales de los individuos está en estrecha relación con el estudio del *sentido* de sus prácticas. Esto implica que se debe apostar a un objeto de investigación concreto, distinto no solo del intelectualismo del marginalismo económico, de las prácticas de Bourdieu y de los modos de reflexividad de Archer. Este objeto de investigación, que media entre las preocupaciones y las prácticas; entre las disposiciones y las prácticas; pueden ser los proyectos de las distintas formas de agencia, o sea, la base para entender el proceso de jerarquización de las formas subjetivas de la identidad personal.

Así, dada la argumentación sobre las formas subjetivas y su condición jerárquica bajo los distintos tipos de compromisos hacia ellas, una forma de estudiar las formas subjetivas predominantes en determinada colectividad o población es determinar cuáles son las preocupaciones últimas de los individuos a través de los proyectos que realizan y desde qué forma subjetiva están desplegadas. Esto es posible puesto que las prácticas tienen un sentido más allá de ser una acción acotada en el tiempo, un sentido que trasciende las condiciones mismas de las prácticas, en los que los proyectos aparecen como forma de otorgar sentido a esas prácticas localizadas estructural y temporalmente. A qué forma de subjetividad

los individuos le otorgan mayor compromiso es la gran pregunta metodológica, la cual por supuesto no se puede preguntar directamente, so pena de caer en un puro intelectualismo.

Una forma de realizar este objetivo es captar el sentido de las prácticas, la razonabilidad de estas en las posiciones de los campos, en donde unas pueden ser medios para otros objetivos marcando los compromisos a largo plazo que justifican los compromisos indirectos. Así, la noción de “proyecto de vida” para la agencia individual, no de un proyecto libre, sino de un proyecto asentado en las posiciones sociales, elaborado y diseñado desde las formas subjetivas que importan y enfrentan los problemas de las estructuras sociales, permite entender el sentido de las prácticas de los individuos. Los proyectos de vida como metas y objetivos a largo plazo pueden dar muestra de esos compromisos más relevantes para las personas, revelando la jerarquía de las formas subjetivas de estas.

Las metas, plazos, lugares o roles que desearían tener muestra cuán relevante es el presente en los individuos, cuán satisfechos

están con su actual vida o cuáles son los estados que desearían tener en el futuro. Por supuesto, todo esto es una hipótesis posible, formal aún, sobre el modo de estudiar la identidad personal que se puede desarrollar desde la crítica de ambos autores. La identidad personal es siempre elusiva para la sociología, aunque al menos no la naturaliza como los argumentos de la antropología imaginaria de la economía neoclásica, ya que en la sociología la identidad personal se desarrolla en relación con las estructuras sociales. Lo cual la vuelve problemática, histórica, compleja, incluso espinosa. Los contenidos cognitivos y morales de determinadas formas subjetivas, que vienen derivados de los tipos roles que presentan las estructuras sociales, pueden ser parte de los sujetos luego de prolongados procesos de fricción con las estructuras sociales, pudiendo desplegar algunos roles con contenidos no propios o atingentes a esos roles. De hecho, las posibilidades de traslape de las formas subjetivas está siempre presente en todo proceso de conversación interna para el diseño de proyectos, sobre todo en las situaciones que resultan nuevas para cada individuo en cada cohorte generacional.

## Bibliografía

- Aguilar, Omar. 2008. "La teoría del *habitus* y la crítica realista al conflagacionismo central". *Revista Persona y Sociedad* XXII (1), 9-26.
- Archer, Margaret. 2000. *Being Human: the problem of agency*. UK: Cambridge.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Structure, agency and the internal conversation*. UK: Cambridge.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Making our way through the World: human reflexivity and social mobility*. UK: Cambridge.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Teoría social realista: el enfoque morfogénico*. Chile: UAH.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Routine, reflexivity and realism". *Sociological Theory Review* 28, 272-303. Ver en: <http://onlinelibrary.wiley.com>. (Visitado el 20 de noviembre de 2012)
- \_\_\_\_\_. 2012. *The reflexive imperative in late modernity*. UK: Cambridge.
- Bourdieu, Pierre; Wacquant Lóic. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Argentina: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian Meditations*. USA: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_. 2003a. *Las estructuras sociales de la economía*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_. 2003b. *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Argelia 60: estructuras económicas y estructuras temporales*. Argentina: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 2007. *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI.
- Coriat, Benjamin. 2001. *El taller y el cronometro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Madrid: Siglo XXI.
- Elder-Vass, Dave. 2007b. "Reconciling Archer and Bourdieu in an Emergentist Theory of Action". *Sociological Theory* 25: 325-346. Ver en <http://est.sagepub.com> (Visitado el 14 Diciembre de 2012).
- Gronow, Antti. 2008. "The Over- or the Undersocialized Conception of Man? Practice Theory and the Problem of Intersubjectivity". *Sociology* 42,2: 243-259. Ver en <http://est.sagepub.com> (Visitado el 15 Diciembre de 2012).
- Lahire, Bernard. 2003. "From the habitus to an individual Heritage of dispositions. Towards a sociology at the level of the individual". *Poetics Volume* 31: 329-355 . Recuperado de [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com) (Visitado el 20 Diciembre de 2012)
- \_\_\_\_\_. 2005. "De la teoría del habitus a una sociología psicológica". *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu*. Lahire, Bernard (ed). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mouzelis, Nico. 2007. "Habitus and Reflexivity: Restructuring Bourdieu's Theory of Practice". *Sociological Research Online*, 12, 6. Ver <http://www.socresonline.org.uk> (visitado el 14 de marzo de 2013)
- Porpora, Douglas y Shumar, Wesley. 2010. "Self talk and self reflection: a view from the US". *Conversations about reflexivity*. Archer, Margaret (ed). UK: Routledge.
- Sartre, Jean Paul. 2007. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Sayer, Andrew. 2006. *The moral significance of classes*. UK: Routledge.
- Sennett, Richard. 2006. *La corrosión del carácter: consecuencias personales del neocapitalismo*. España: Anagrama.
- Taylor, Charles. 2006. *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. España: Paidós.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.