

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES Y COMUNICACIÓN
CONVOCATORIA 2012-2014

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN CON
MENCION EN OPINIÓN PÚBLICA**

**COMUNICACIÓN Y PODER. LA TEORÍA DE LOS MEDIOS DE MASAS DESDE
LAS PERSPECTIVAS DE LUHMANN Y BOURDIEU [CONTRIBUCIÓN A UNA
CRÍTICA-SISTÉMICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA GENERAL DE LA
CULTURA]**

CARLOS BENITO PESÁNTEZ CABRERA

JULIO/2018

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES Y COMUNICACIÓN
CONVOCATORIA 2012-2014

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN CON
MENCIÓN EN OPINIÓN PÚBLICA**

**COMUNICACIÓN Y PODER. LA TEORÍA DE LOS MEDIOS DE MASAS DESDE
LAS PERSPECTIVAS DE LUHMANN Y BOURDIEU [CONTRIBUCIÓN A UNA
CRÍTICA-SISTÉMICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA GENERAL DE LA
CULTURA]**

CARLOS BENITO PESÁNTEZ CABRERA

ASESORA DE TESIS: ISABEL RAMOS
LECTORES: ERNESTO ALFREDO VIVARES Y ROBERTO AGUSTIN FOLLARI

JULIO/2018

DEDICATORIA

A mis padres, Carlos Pesántez Reyes y Ninfa Cabrera Chávez, seres humanos excepcionales a quienes debo la necesidad y contingencia de estas reflexiones

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a mis profesores de la Maestría de Comunicación de FLACSO-Ecuador, especialmente a la Dra. Isabel Ramos por las acertadas sugerencias realizadas en el desarrollo del presente trabajo. También a mis colegas estudiantes con quienes pude debatir en varios momentos los progresos realizados en el transcurso de esta tarea. Fundamentalmente tengo que agradecer a mis amigos Adrián Cornejo, Fabrizio Echeverría, Julio Paltán, Carlos Andrade, Gabriel Izurieta, Carlos Salas, José Echeverría, y otros devoradores de libros, personas de teoría y acción, los mismos que con sus críticas y saludables discusiones me ayudaron a hilar, al calor de las largas conversaciones que sostuve con ellos, estos pensamientos y reflexiones.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I.....	19
SOCIOLOGÍA Y MODERNIDAD: UN BOSQUEJO CRÍTICO SOBRE LA TEORÍA DE SISTEMAS DE NIKLAS LUHMANN Y EL PROCESO DE DIFERENCIACIÓN FUNCIONAL DEL SISTEMA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN PARA LAS MASAS.....	19
1.1 La ilustración sociológica de las ciencias humanas.....	21
1.1.1 ¿Qué es eso, la comunicación?.....	21
1.1.2 La formación de sistemas sociales I: herramientas conceptuales.....	27
1.2 Bosquejo de un sistema en construcción: los eslabones de la superteoría de la sociedad.....	39
1.2.1 La formación de sistemas sociales II: la teoría de la sociedad.....	39
1.2.2 La diferenciación de sistemas funcionales en el contexto de la modernidad europea. Encuadramiento del problema.....	50
1.3 En el origen fue la comunicación: la contribución de Luhmann al análisis del sistema de los medios de masas.....	55
1.3.1 La diferenciación de los medios de masas y la observación de segundo orden.....	55
1.3.2 La formación de sistemas III: la emergencia de los medios de masas.....	61
CAPÍTULO II.....	80
DOMINACIÓN Y REFLEXIVIDAD: LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE PIERRE BOURDIEU Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS COMO VIOLENCIA SIMBÓLICA.....	80
2.1 La problemática de la dominación más allá de la visión escolástica del mundo y la superación de las ciencias humanas (europeas).....	83
2.1.1 Poder.....	83

2.1.2 Reflexión.....	88
2.2 Metalepsis <i>sociológica</i> : inventario de los instrumentos de crítica.....	92
2.2.1 HABITUS: la fuerza del destino.....	92
2.2.2 La reproducción social: habitus/estrategia/sentido práctico.....	98
2.2.3 Los Tipos de Capital. La crítica materialista de la economía simbólica.....	108
2.2.4 El concepto de campo: la conquista de la autonomía, codificación y lucha.....	117
2.3 Para una reconstrucción de la teoría bourdiana de los medios de comunicación...	132
2.3.1 Más allá de la televisión.....	132
2.3.2 Rupturas de campo: Los medios de masas de la autonomía a la heteronomía operativa.....	144
CAPÍTULO III.....	152
LUHMANN & BOURDIEU: LA TEORÍA DE LOS MEDIOS DE MASAS COMO COMUNICACIÓN Y PODER.....	152
3.1 Función/dominación en la teoría de los medios de comunicación para las masas.....	154
3.2.1. Un ejercicio de comparación: no una síntesis epistemológica.....	154
3.2.2 Comunicación/Poder: los medios de masas en clave crítico-sistémica.....	178
3.2. La crisis del modelo bourdiano sobre la interpretación de los <i>media</i> y el rescate del objeto mediático desde la teoría de sistemas/La redefinición del modelo luhmmaniano sobre la realidad de la comunicación de masas como realidad de la dominación del capital.....	193
3.2.1 La crítica del campo mediático desde el interior del modelo bourdiano.....	193
3.3. Elementos para un modelo comparativo sobre la teoría de los medios de comunicación de masas: la fórmula B/L más allá de Luhmann y Bourdieu.....	209
3.3.1 La preferencia por una comprensión relacional de la emergencia de los medios de comunicación/dominación para las masas.....	209

3.3.2 La autonomía operativa y el poder simbólico de los media de cara al proceso emergente de desdiferenciación de la sociedad moderna: bases para una <i>crítica-sistémica</i> anticapitalista de la comunicación/dominación mediática.....	219
CONCLUSIONES.....	230
BIBLIOGRAFÍA.....	235

RESUMEN

La presente investigación centra su atención en el estudio de los *mass media*, tomando como base las perspectivas sociológicas desarrolladas por Niklas Luhmann y Pierre Bourdieu en torno a la *teoría de los medios de comunicación de masas*, en el marco de sus contribuciones relativas a la *teoría general de la sociedad*. Por ello, las reflexiones siguientes tienen un carácter estrictamente teórico y nuestro objeto se limita a la consideración de la *teoría de los medios de masas* como tal, vista en esta oportunidad desde una perspectiva teórica comparada.

Las obras de Luhmann y Bourdieu no sólo son importantes por las luces que arrojan sobre la emergencia, estructura y funcionamiento de gran parte de las esferas sociales particulares que subyacen a la sociedad general, y con respecto al proceso de producción/autopoiesis y de reproducción/descripción del mundo social, vistos como dos partes de una totalidad compleja. Lo que junto con esto me parece realmente importante de sus contribuciones, comparativamente hablando, es el hecho de la relevancia de la influencia de los *media*, destacada por estos mismos autores, en la dinámica operativa de casi todas las subesferas sociales específicas; y su contribución, como *medios de comunicación y dominación*, en el desarrollo de la evolución socio-cultural en su conjunto.

En mucho este trabajo constituye un intento de demostración de la centralidad de esta contribución de los medios en la construcción material y simbólica del orden social actual. Centralidad que opera de un modo semejante pero distinto a aquella asumida por el rito y la religión, en las sociedades arcaicas, o por el sistema de enseñanza y el Estado en el contexto las sociedades capitalistas clásicas.

El carácter relacional de la aproximación teórica que aquí propongo, invalida cualquier visión llana de los medios de masas, de sus relaciones con las otras esferas sociales y de su relación con la sociedad general. Más bien, tiene la virtud de traer consigo la exigencia de una *visión de parallax* sobre las semejanzas y diferencias existentes entre Luhmann y Bourdieu con respecto a los medios de masas. Acerca de estas posibilidades de reconstrucción de la teoría general de la sociedad por la vía de la teoría de los medios de masas, convirtiendo en ejes de referencia la teoría general de sistemas y la teoría general de la dominación, existe muy poca conciencia en el campo académico dominante. Y resulta

mucho más remoto el hecho de que los académicos de hoy puedan encontrar alguna premisa inicial de comprensión sobre el orden social en la comparación de los conceptos fundamentales de estos sociólogos, como podría ocurrir con las distinciones que en este estudio propongo: sistema/campo; comunicación/capital; habitus/observación, etc.

Las reflexiones sobre los medios que a continuación dejo al lector, constituyen un tejido *crítico-sistémico* construido a partir la comprensión de sus conceptos fundamentales. Son el resultado de una confrontación decisiva *entre —y con—* ambos sistemas teóricos, y de su reconfiguración analítica en un modelo teórico comparado factible de ser aplicado al estudio de los medios de comunicación de masas.

INTRODUCCIÓN

El método científico se caracteriza porque desarrolla nuevos métodos al conducir a nuevos objetos. Es el mismo caso que el de la forma en el arte, caracterizada por desarrollar nuevas formas al conducir hacia nuevos contenidos. Y es que sólo externamente posee una obra de arte una «sola» forma, y el tratado un «sólo» método. [...] ¿De qué son salvados los fenómenos? No sólo, y no tanto, del descrédito y del desprecio en que han caído, cuanto de la catástrofe a que los aboca muy frecuentemente la exposición que hace de ellos un determinado tipo de tradición, «honrándolos como herencia». —Quedan salvados mostrando en ellos la discontinuidad. — Hay una tradición que es catástrofe [...] Constituye lo más propio de la experiencia dialéctica eliminar la apariencia de lo siempre-igual, o incluso de la repetición, en la historia [...] Para el dialéctico se trata de captar en las velas del viento de la historia universal. Para él, pensar es colocar las velas. «Cómo» se disponen es importante. Las palabras son sus velas. Lo que hace de ellas concepto es el modo en que se disponen [...] La imagen dialéctica es relámpago. Como una imagen que relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad, así hay que captar firmemente lo que ha sido [...] Ser dialéctico significa captar en las velas el viento de la historia. Las velas son los conceptos. Pero no basta con poseer las velas. El arte de saber colocarlas es lo decisivo.

Walter Benjamin
Libro de los pasajes, “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”

La teoría social del último medio siglo ha perdido su filó crítico y analítico. Especialmente, se hace evidente esta debilidad cuando la teoría debe confrontarse con objetos para los que aparentemente no tiene recursos suficientemente desarrollados, o sus instrumentos muestran limitaciones con respecto al carácter pluridimensional y complejo del objeto del que se espera pueda dar alguna cuenta.

No creo exagerar, al decir que el estudio de los medios de masas es uno de esos casos donde la teoría social parece caer rendida ante la inaprehensibilidad de su objeto. Quizás esto se deba a que a diferencia del rito, la religión, el Estado, el mercado —por ejemplo— los medios de comunicación de masas constituyen una adquisición social reciente. Solamente habría que traer a la reflexión la existencia de algunos objetos de conocimiento que, como los que he mencionado, mantienen una larga trayectoria reflexiva dentro del pensamiento sobre el ser social y que se puede encontrar en el mundo egipcio, el árabe, el judío, el griego, el cristiano y el moderno-occidental, para advertir la desventaja manifiesta que como objeto de conocimiento tienen los medios de masas en la historia del pensamiento filosófico-social. Así, por encima de los medios de masas —que solo cuentan con las contribuciones de los pensadores menos relevante del pensamiento social contemporáneo— tales entidades sociales históricas no han dejado de llamar la atención de

los pensadores canónicos de esos mundos. Quizás por esto, los medios de masas hayan pasado como un “objeto bastardo” dentro de la teoría social contemporánea. Y es posible que sea debido a estas mismas circunstancias que la teoría de los medios de masas tenga un lugar aún subordinado en el contexto de los problemas fundamentales que ocupan a la teoría general de la sociedad.

En virtud de esto el análisis de los medios ha quedado condenado al esfuerzo intelectual, del improvisado, del sociólogo espontáneo y de los periodistas. En el caso de los *media* cualquier interpretación teórica pasa por estar internamente prohibida y se evalúan como innecesarios los conceptos producidos por la teoría de los medios de masas. La interpretación de los medios de masas se caracteriza, en este sentido, por la sustitución de la teoría por las prácticas profesionales. Ocupa más la cabeza de los agentes mediáticos su preocupación por el *rating*, “minuto a minuto”, que la disposición a realizar un escrupuloso examen reflexivo de su propias prácticas. Prácticas sobre las que, aparentemente, la teoría de la sociedad no tiene nada que decir.

Por todas estas razones, el tratamiento de los medios de comunicación de masas exige devolver a los *media* su dignidad analítica en tanto objeto epistemológico. Por lo cual, lejos de ser los medios un instrumento presto a la manipulación de las clases dominantes o de constituir un mero avance tecnológico dentro de las relaciones de la comunicación, en este estudio proponemos que los medios de masas constituyen una realidad en sentido propio. Esto es, un *micromundo* compuesto por elementos particulares y principios de selección únicos, que los diferencian de las otras subesferas sociales y que, al igual que éstas, contribuyen —si bien según su función específica y autónoma de *metaobservación* y de *metadominación*— a la autopoiesis del sistema sociedad, y la reproducción simbólica del orden social. Este planteamiento constituye una decisión teórica fundamental en el presente trabajo.

Estos dos aspectos, lo que en adelante entenderemos como el nivel operativo y el nivel autodescriptivo del sistema/campo mediático, hasta donde sé, siempre han sido considerados por separado y su unidad dialéctica ha permanecido inobservada. Por ello, no es en la sociología escolástica de los medios, en donde —podemos decir con seguridad— encontraremos las pistas que nos permitirán lograr el develamiento de la dialéctica entre el

momento de la producción (operación), y el momento de la reproducción (autodescripción) del orden social en las sociedades capitalistas contemporáneas.

Una segunda decisión teórica a este respecto, tiene que ver con tomar como prismas analíticos o miradores conceptuales las obras de Pierre Bourdieu y Niklas Luhmann como referencia basal en el curso de este estudio. En función de la complejidad de ambos sociólogos, lo que intentaré realizar es una lectura *relacional de sus obras*. Una comparación centrada tanto en las semejanzas como en las diferencias existentes entre estos autores, con el fin de captar la estructura y lógica de sus obras, y los problemas fundamentales que desde estas perspectivas se plantean a la teoría de los medios de masas y la teoría de la sociedad. Haremos énfasis en este caso en las problemáticas sociológicas fundamentales desatadas por los medios de masas y que están presentes en las reflexiones teóricas de estos sociólogos sobre el proceso de emergencia y construcción del orden social moderno.

Precisamente, con los conceptos de *comunicación* y *poder*, concepto éste último que un sentido más abstracto, relacional y práctico, debería ser reemplazado por el de *capital*, lo que busco es obtener un punto de vista lo suficientemente integral y sintético de las obras de Luhmann y Bourdieu, que permita la lograr la introducción de las teorías de la sociedad elaboradas por ellos dentro de las problemáticas fundamentales de la teoría de los medios de masas.

No existe, ciertamente, un procedimiento más dialógico, analógico y liberador de los prejuicios de autor en la comparación de dos o más sistemas teóricos, que el modo de pensar relacional. Que no es otra cosa que una forma reflexiva construida en el pensamiento pero una forma al fin expresión de la propia realidad social. Y no una simple actualización o un reflejo de lo objetivo en lo subjetivo. En el caso de la realidad social de los medios de masas, esto parece ser mucho más notorio, en tanto que su función y su praxis, por así decir, sólo pueden comprenderse desde un punto de vista teórico, relacionalmente estructurado.

Esta observación surge, sobre todo, como reconocimiento de la labor funcional de los medios de masas, dentro del proceso de reproducción operativa y simbólica de lo social y de la importancia determinante que esto tiene en la producción mediática de las formas subjetivas actuales.

Esta última reflexión me da la oportunidad para presentar la tercera decisión teórica de esta propuesta intelectual. He considerado que la forma más idónea de devolver a los medios de masas su importancia social y su centralidad como objeto epistemológico dentro de la teoría general de la sociedad —por fuera de las propias tradiciones teóricas norteamericanas, francesas y alemanas, y al margen de los efectos ideológicos de los *media* que cunden en la teoría social—, no es destacando esnobistamente, la grandiosidad de la revolución tecnológica de la comunicación social-humana o, de manera pesimista, denunciando el advenimiento del dominio omnímodo de la “máquina infernal” de los medios de masas —en el sentido de la “espiral del silencio” de Noëlle-Neumann (1995)—, sino más bien, argumentando en favor de la idea de la relación inescindible entre la teoría de los medios de masas y la teoría de la sociedad. Y poniendo en evidencia, a la par, esta doble función constitutiva de los medios como modo de observación y modo de dominación de las sociedades capitalistas avanzadas, así como el lugar analíticamente privilegiado de la teoría de los medios dentro de la teoría de la sociedad, esto es, la comprensión de los medios como un punto de paso obligado hacia el tratamiento de los problemas fundamentales del orden social.

Dentro de lo se puede llamar problemáticas fundamentales, me parece que las obras de Bourdieu y Luhmann permiten visualizar la emergencia de tres ejes problemáticos decisivos, como lo son:

- el debate en torno a las condiciones de posibilidad de la autonomía de los medios de masas en tanto sistema/campo;
- las relaciones entre el sistema/campo de los medios de masas con los otros sistemas/campos de la economía, la política, los campos culturales y los campos sociales cuyo grado de independencia o dependencia con respecto a los medios, es decir, su nivel de *acoplamiento estructural* incluye, desde hace algún tiempo, el *dominio ecológico* y la *colonización* creciente del sistema/campo de los medios de masas sobre el resto de subesferas sociales;
- la doble relación operativa cumplida por los *media*, esto es, el dominio indiscutido del mercado de los medios en la economía material y su influencia determinante como poder simbólico o instancia de autodescripción de la sociedad general.

En este estudio haré precisamente alusión a este aspecto simbólico de la reproducción social. Me centraré, pues, en la reproducción de lo que, sin salirnos del encuadramiento de nuestro objeto, con Bolívar Echeverría, se podría llamar el *ethos capitalista* en su conjunto, actualmente vigente entre los medios de masas y dentro el proceso de producción y reproducción de la sociedad mundial en cuanto tal. Cuestión que me propongo interpretar, más convenientemente, a partir de Luhmann y Bourdieu, como un proceso oscilante, cuyas tendencias internas parecen imbricarse mutuamente, y que puede ser mejor ejemplificado por medio de las dinámicas contradictorias y antagónicas asumidas a la par por las tres fuerzas evolutivas estructurantes del orden social actual. Me refiero a las fuerzas de la *autonomía*, la *generalización* y la *desdiferenciación*.

Vale dejar sentado a este respecto que la función paradójica de los medios de masas en todo este entramado, al promover la autonomía suya y con ello la de los otros sistemas, la generalización capitalista del sistema económico y político, y la desdiferenciación de los sistemas/campo sociales y culturales, no constituye un efecto de la situación caótica representada por la pérdida de la legitimidad de las instituciones modernas y la vacuidad a la que han sido sometidas las representaciones antiguas y modernas del orden social, en el marco de la expansión del sistema capitalista. Todo lo contrario, han sido los propios medios sus motivadores, portavoces y ejecutores.

Existe una cuarta decisión, fundamental y transversal, que creo necesario hacer explícita. Debo confesar que el punto de referencia presente y ausente dentro de las reflexiones de este trabajo, ha sido la obra de Karl Marx. Especialmente porque la idea de una comparación posible entre Luhmann y Bourdieu, que surgió en un momento como una alternativa a las lagunas teóricas de su teoría del desarrollo económico y cultural moderno, y de su teoría del capital, más bien me fue llevando, en el curso de esta investigación, a resultados distintos.

Cada vez que me esforzaba por encontrar dentro de las relaciones entre los sistemas teóricos de Luhmann y Bourdieu las respuestas a los ejes problemáticos más complejos de la interpretación de los medios de comunicación de masas, tanto más las soluciones que podía encontrar —a las que aportaban en mucho estos autores— me acercaban a las interrogantes y las respuestas de Marx frente a tales problemas. Pero, a la vez, era más consciente de la increíble utilidad de los sistemas teóricos en comparación para resolver

unos escollos difíciles de sortear cuando se busca interpretar procesos históricos complejos y de larga duración, como lo son la producción, reproducción y de desarrollo histórico del capitalismo y su relación con la emergencia, estructura y funcionamiento de los medios comunicación de masas. Algo para lo cual ciertamente debemos encontrar pistas por fuera de la obra de Marx y frente a lo que se tiene que admitir nuestra finitud reflexiva. Ya que se trata de procesos de cuya historia social inevitablemente somos parte y que, por ello mismo, representan un desafío epistemológico.

La presencia permanente de algunas problemáticas fundamentales, relativas a estos procesos, sobre las que nos detendremos a medida que avancemos en estas reflexiones, ratifica el hecho de que las ciencias sociales, como toda ciencia, sólo puede resultar de un ejercicio acumulativo y de crítica inmanente. La idea de que el conocimiento científico es una construcción colectiva y una actividad enfocada en el replanteamiento de problemas, siendo *fundamentales* en este caso únicamente aquellos problemas que permanecen y marcan el curso de evolución de la propia teoría.

En el caso que aquí nos avoca, basta con decir que la idea de recontextualizar la doble función de observación y dominación dentro de la problemática general de la producción y reproducción del orden social capitalista es asunto auténticamente marxista. Aunque ciertamente se trata de una intensión teórica que como veremos puede llegar a tener acogida también en Bourdieu y Luhmann. Por lo que, es en el contexto de las relaciones entre las obras de Luhmann y Bourdieu con respecto a la de Marx, donde al parecer saldrá el humo que anuncia el fuego que calcinará y asolará la sociología burguesa actualmente envalentonada y congraciada con el orden social vigente. No está muy lejos el momento de que por el intermedio de la teoría de los medios de masas y las TIC, los sociólogos puedan arribar a sentar las bases fundamentales para una en una *crítica sistémica economía política general de la cultural*.

Es posible que haya varios temas igualmente prioritarios analizados por otros autores que escapen al encuadre teórico aquí propuesto. Seguramente, por ejemplo, una debilidad de este trabajo sea la escasa atención prestada a cada subcampo del sistema de medios tomados individualmente, me refiero sobre todo los subcampos de la TV, radio, prensa, las TIC. También puede ser motivo de crítica la desmedida homogenización dentro del análisis con respecto a los efectos internos que el dominio mediático-económico —o

quizá mejor, el *rating*— puede llegar producir sobre cada uno de estos subcampos particulares, al grado de que, como propondré, es incluso capaz de subordinarlos estructuralmente. Y el desacuerdo puede crecer aún en relación al énfasis que este trabajo otorga a los efectos externos colaterales de la dominación mediática, como es el caso de la destrucción de los campos culturales y la neutralización de la capacidad de resistencia de los agentes sociales. Cuestiones patentes en todo caso de la expansión mediática del sistema capitalista —cuyas consecuencias más nefastas pueden llegar a producir el derrumbe de las bases vitales, culturales y tecnológicas de la sociedad entera y del género humano en su conjunto—, que suelen ser descartadas por los analistas y juzgadas poco interesantes.

Reconozco de todas maneras de antemano las limitaciones que señalo, pero argumento que de no haber obrado así habría perdido de vista, justamente, aquello que importaría a un análisis relacional: Hablar de las relaciones entre los medios, y no de cada uno en particular y pensar que la realidad construida por ellos es la realidad de un mundo que ellos tejen relacionándose entre sí; pero hacer ver a la vez que es esta relacionalidad justamente el camino para escapar a sus efectos ideológicos. Esto es, hacer valer la importancia del método relacional al momento de poner en evidencia el curso antievolutivo, antisocial y antihumano de la lógica mediática subordinada al *rating*. Lo que no quiere decir otra cosa que la puesta en marcha de una crítica sistémica de su violencia simbólica, oculta e inconsciente para los agentes sociales; de esa violencia del capital mediante la cual emerge y se estructura o se produce y se reproduce nuestro orden social moderno.

Así pues, no se contribuye mucho a la resistencia contra la dominación capitalista-mediática cerrando los ojos a los problemas, sino, ofreciendo a los legos y dominados, opciones teóricas que les permitan abrir sus cabezas. Sólo con ello puede llegar a tambalear el dominio de los dominantes, es decir, únicamente en la medida en que los dominados puedan en primer lugar reflexionar acerca del principio de la dominación que los domina. Pero para esto necesitamos un método capaz de abonar el terreno para una crítica sistémica. Creo que en esto está precisamente el mérito —si hay alguno— de la comparación de las obras de Luhmann y Bourdieu que aquí propongo. Este trabajo, por ende, no representa otra cosa que una contribución al conocimiento de la formación sistémica de los medios de comunicación de masas y al reconocimiento crítico-sistémica de sus problemas

fundamentales. Sin estas dos aristas nunca será posible entender hasta qué punto el desconocimiento de las prácticas mediáticas, de su historia y necesidad, es capaz de cerrar las puertas a sus posibilidades de transformación. Es a través del conocimiento de la estructura, la lógica y el funcionamiento de los medios masivos, que los agentes sociales pueden hacerse una idea integral de tales medios y pueden interrogarse a sí mismo acerca del habitus que los gobierna internamente. Quizás sea por medio de este reconocimiento que encontraremos las claves de las revoluciones digitales económico-culturales y político-simbólicas del futuro próximo.

En una primera instancia es tarea de las ciencias sociales y de la sociología crítica de la imagen, en tanto medio de difusión de la crítica, hacer posible esta lucha por el conocimiento de los sujetos sociales, de modo que mantengan abierto su camino hacia el reconocimiento de este conocimiento. En lo que respecta a la estructuración de este estudio, el lector debe tener en cuenta lo siguiente: El orden de cada uno de los tres capítulos es más o menos el mismo y presentan a su vez una alta coherencia entre sí, sobre todo al momento de situar analíticamente lo que he denominado antes como problemas fundamentales.

De esta manera he decidido, en primer lugar ofrecer, en los capítulos 1 y 2, una descripción del concepto eje o central por el cual me he introducido en los sistemas teóricos en cuestión, tomados de forma separada y puestos en relación, el concepto de comunicación, en el caso de Luhmann, y el de poder o capital, en el caso de Bourdieu. Por otro lado, en el capítulo tres, intento realizar sobre este punto una síntesis que —lejos que de ser una forma bastarda del conocimiento, como se ofrece a la interpretación crítico-sistémica aquella fórmula de negocios llamada “comunicación política” —, apunta hacia una exposición integral de los grandes problemas intervinientes en la interpretación de los medios modernos de masas.

Un segundo nivel de la estructura de los tres capítulos es la exposición de los sistemas teóricos en su conjunto. Esta es la parte más larga y quizás más densa del presente trabajo. Pero la necesidad de adentrarnos con cierta profundidad se justifica, al menos en este momento de familiarización con las obras de ambos sociólogos.

En realidad, sería imposible dar cuenta de los ejes o puntos comparativos entre estos autores —que es lo que he buscado realizar en el capítulo 3, en la parte correspondiente al afinamiento de las semejanzas y la confrontación de las diferencias entre ambos los

sistemas teóricos— sin el conocimiento previo del método relacional, o constructivista, usado por los dos pensadores. Sin una explicación breve de las teorías y conceptos fundamentales que subyacen a las teorías de la sociedad elaboradas por Luhmann y Bourdieu; sin la comprensión de la lógica general de sus sistemas teóricos comparativamente hablando y bajo el desconocimiento de los problemas que estos sistemas resuelven y abren, sería imposible en realidad sobrevivir a la ignorancia reinante que con respecto a los medios existe en el análisis social. Por esta razón he dedicado detallada atención a la explicación de las teorías, por más abstracto que esto suene.

Habría que cumplir primero con esta puesta en escena de la teoría de sistemas y de la teoría de la dominación, antes de pasar al debate sobre el episodio del lugar de la teoría de los medios de masas dentro de las teorías generales de Bourdieu y Luhmann. El cual, como veremos, es difuso dentro de sus obras particulares pero que puede ser perfectamente reconstruido a través de su estudio comparado.

En esta última parte se trata, en todo caso, de saber acerca de la pertinencia de estas teorías generales de la sociedad con respecto a la comprensión de la verdadera dimensión ocupada por la teoría de los medios de masas dentro de la teoría de la sociedad, como resultado de esta labor de irritación permanente, de producción de contingencia y de espectacularización del conflicto social —de su neutralización, banalización y hasta de su mercantilización—, llevada cabo por los medios de masas en el marco del sistema social general. Se trata de inquirir a ciencia cierta en cómo los medios de masas producen regularidad por la vía de la absorción de la irregularidad o, en otras palabras. De qué forma pueden llegar a producir su ilusión como modo de observación, alimentándose de los consensos y los conflictos; y de qué manera trabajan contantemente para materializar como modo de dominación dicha ilusión entre los legos dominados por el *ethos capitalista*. Existen varios elementos que permiten argumentar que en esto consiste en general la producción de la creencia de los medios de masas, o sea, en el hecho de que su ser social sea percibido, no como un modo de dominación sino únicamente como un modo de transmisión de la información. Y esto es lo que con más ahínco intentaremos probar.

Pero, precisamente, porque los medios han sido quienes se han encargado de vulgarizar —masificando aquello que representan— la comprensión de sí mismos, cualquier comprensión científica sobre la comunicación y sobre el poder, debe, una vez más,

“objetivar la objetivación” de los medios y devolverle a la teoría su capacidad crítica y sistémica.

En contra de esta situación, esta tesis se inscribe, por lo tanto, dentro de lo que se llamaría una visión crítico-sistémica de los medios de comunicación de masas, cuya importancia sólo resulta comprensible, o se justifica, dentro de los esfuerzos relativos a la construcción de una teoría general de la sociedad. Esto, a sabiendas de que algunos planteamientos fundamentales propuestos por estas teorías pueden llegar a realizar aportes decisivos a las estrategias de lucha de los sujetos colectivos. A servir de como base científica de esas luchas contrahegemónicas y a contribuir a la maduración de utopías sociológicamente fundadas por parte esos mismos sujetos sociales confrontados con el juego del capital y de los medios. Agentes volcados —por su propia sobrevivencia— a la transformación de las relaciones capitalistas y la violencia simbólica constitutivas de estas relaciones. Cuya realización como sujetos colectivos, más allá de la su inconsciencia sobre este factor, solo puede ocurrir en el contexto de una batalla epocal por la abolición del capital como relación social.

CAPÍTULO I
SOCIOLOGÍA Y MODERNIDAD: UN BOSQUEJO CRÍTICO SOBRE LA TEORÍA
DE SISTEMAS DE NIKLAS LUHMANN Y EL PROCESO DE DIFERENCIACIÓN
FUNCIONAL DEL SISTEMA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE
MASAS

Lo que sabemos sobre la sociedad y aun lo que sabemos sobre el mundo, lo advertimos a través de los medios de comunicación para las masas. Esto no sólo es válido respecto al conocimiento sobre la sociedad y sobre la historia, sino también del entendimiento de la naturaleza. Lo que conocemos acerca de la estratósfera no dista mucho de lo que Platón sabía acerca de la Atlántida: <<... Se oye que... >> O en expresión de Horacio: <<So I have Heard, and do in part believe it. Pero, por otra parte, sabemos tanto gracias a los medios de comunicación de masas, que no podemos confiarnos a dicha fuente. Nos defendemos con decisión anteponiendo la sospecha de que manipulan. Sin embargo, este recelo no produce consecuencias notables, debido a que el conocimiento que proviene de los medios de masas parece estar elaborado de una textura autorreforzada que se entreteje así misma.

Luhmann

La realidad de los medios de masas

La obra de Niklas Luhmann (1927-1998) tiene como todas las grandes producciones teóricas el defecto de que tanto su objeto como su estructura conceptual no es directamente representable inmediatamente, es decir, el estudio de esta obra amerita más bien cierta sumersión en la construcción y devenir de la formación de los conceptos mediante los cuales su autor construyó las bases fundamentales de la teoría de sistemas y de la teoría de la sociedad en versión sistémica. Limitación que hace parte del hacer teórico en cuanto tal, debido al ejercicio de abstracción que esta actividad casi siempre demanda dentro del campo académico, pero que cuando se trata de hacer comprensible el arsenal de la teoría de sistemas cobra un carácter más agudo y complejo. A la teoría de sistemas todavía le cuesta explicarse.

Sin embargo, es posible que estas dificultades estén relacionadas menos con un problema de exposición o de claridad de la investigación que con las complicaciones visualizadas, meditadas y anticipadas por Luhmann en el recorrido iniciado tempranamente hacía la elaboración de la teoría general de sociedad, el mismo que le llevó a la exploración de sendas desconocidas para el análisis social cuya ignorancia acerca de estas posibilidades lamentablemente impera hasta hoy. Luhmann aterrizo luego la teoría de sistemas en una gama de investigaciones —las cuales representan un número grueso de su bibliografía a uno no conocida ni traducida totalmente fuera de Alemania—, pero esto no ha mejorado hasta ahora sustancialmente tanto el conocimiento como la comprensión de su obra.¹

Por esta razón cualquier exploración de la arquitectura teórica luhmanniana debe intentar ofrecer una descripción del sistema teórico señalado, tomando como punto de partida la maduración del propio proyecto. Al observar esto intento decir que es posible encontrar en el *instrumentarium* creado por el sociólogo de Lünenburg una carga de conceptos iniciales cuyo desarrollo inmediato le condujo a la búsqueda de nuevos marcos interpretativos más allá del discurso sociológico tradicional, esfuerzo que desembocó luego en el establecimiento de los lineamientos generales de su teoría general la sociedad, levantada sobre la base de una interpretación sistémica del orden social. En correspondencia con este planteamiento en el presente capítulo intentaré exponer el marco de conceptos que subyacen a la arquitectura general de su obra (Luhmann, 1991), momento que ha sido autorepresentado por el mismo Luhmann como “ilustración sociológica” (Luhmann, 1973). Una vez expuesta la “forma de la investigación sistémica” (Mascareño, 2006), me detendré luego en el conjunto de aspectos teóricos relativos a la teoría de la sociedad de Luhmann. Por último, tomando como premisa los logros del análisis de la formación de sistemas sociales, retomaré la discusión en el contexto del sistema de los medios de comunicación de masas, tal y como este sociólogo problematizó la cuestión. Para él dichos medios constituían un logro evolutivo reciente, dado en el propio desarrollo sociocultural, caracterizado por la coemergencia de sistemas sociales operativamente

¹ Luhmann escribió una vez “*mi proyecto ha sido el de una teoría de la sociedad: tiempo estimado, 30 años; costo del proyecto, ninguno*” (2010a: 1). En términos de rendimiento esto se traduce en la publicación en vida de un número conocido de 70 libros, de grueso contenido, entre textos de lineamiento teórico-sistémicos, de monografías escritas sobre los sistemas funciones de la modernidad, de teoría de la sociedad y otros temas relacionados, y 376 artículos publicados en revistas especializadas de sociología y ciencias humanas de prestigio en varios continentes (Luhmann, 2009a).

clausurados y el advenimiento de la sociedad mundial, como resultado del proceso de la puesta en marcha del proceso de diferenciación funcional moderna.

Es claro que muy escasamente este esquema hace justicia a la gran empresa teórica de Luhmann —solo comparable con las realizadas por Aristóteles, Hegel, Marx, Peirce, Husserl, Freud o Lacan—, pero tiene la virtud de que me permite escapar al frecuente unilateralismo presente en las interpretaciones actuales que reemplazan el estudio de la extensa producción intelectual por la reproducción de los lugares comunes de la crítica desinformada a la teoría de sistemas. Así pues, lo que intento llevar a cabo es una interpretación que, si bien no puede dejar atrás totalmente la unilateralidad que le da origen, sí se plantea reducir tal limitación una vez que sean los nudos realmente críticos de la teoría los que salgan a flote. Esto implica hacer que la teoría hable por sí misma y que el análisis pueda interrogarla desde las distintas vertientes de sus problematizaciones absorbidas y generadas. Solo espero poder cumplir con este cometido.

1.1. La ilustración sociológica de las ciencias humanas

1.1.1. ¿Qué es eso, la comunicación?

Existen muchas razones para pensar que en realidad todo el esfuerzo conceptual de Luhmann consiste en una reconstrucción de la teoría de la comunicación por las vías de una sociología posconvencional cuyo desenlace final le conllevó a la formulación de una superteoría de la sociedad. Este desalineamiento o deslizamiento puede notarse en tres decisiones teóricas asumidas por él e interrelacionadas entre sí, como lo son el distanciamiento crítico de los clásicos —Marx, Weber y Durkheim—, su rescate del concepto de comunicación respecto del psicologismo y de la formalización lingüística y la ética del discurso (Luhmann, 2007a; Habermas 2001), hasta llegar a la renovación conceptual y la subversión del concepto mismo de comunicación. Las profundas consecuencias que de esto se desprenden saltan inmediatamente a la vista: el concepto de comunicación de Luhmann no se refiere solamente a la comunicación que las personas establecen en el contexto de la vida cotidiana, ni está regido únicamente por códigos y signos, ni mucho menos alberga algún sentido ontológico originario, como podría ocurrir con algunas concepciones del sujeto que intentan encontrar en el lenguaje la posibilidad de un mundo dado intersubjetivamente. Para éste sociólogo la comunicación es comunicación

del sistema y solo la comunicación puede comunicar; este parece en todo caso el destino de todo signo en tiempos de la modernidad (Luhmann y De Georgi, 1993; MacCannell y MacCannell: 1990).

Desde un punto de vista sistémico, y es difícil aceptarlo, los sistemas sociales no necesitan de los sistemas psíquicos —de los seres humanos— para su funcionamiento. Esto no quiere decir que sean indiferentes unos de otros, pero funcionan de manera distinta. Resultado de la evolución sociocultural misma, los sistemas sociales, los sistemas de interacción y los sistemas de organización, realizan la reproducción de su identidad mediante un tipo especial de operación, la comunicación, mientras que en los sistemas psíquicos o de conciencia el tipo de operación respectiva se distingue como pensamiento. De hecho, “la comunicación presupone el concurso de un gran número de sistemas de conciencia, pero precisamente, por eso, como unidad, no puede ser imputada a ninguna conciencia sola” (Luhmann, 2009: 302). Como operación la comunicación garantiza la clausura operativa —pues, para existir en cuanto tal el sistema únicamente puede basarse en un solo tipo de operación— y con ello la realización de la autopoiesis de sistema, en tanto solo de un sistema operativamente clausurado se puede esperar, según Luhmann, la reconstrucción permanentemente de las condiciones de posibilidad de su propia reproducción.

En principio esto debería ser aclarado en base a la relación siempre provechosa entre la teoría de la comunicación y la teoría de sistemas, la cual podría ser planteada, en un sentido amplio, bajo la interrogante: ¿por qué los sistemas sociales dependen de un tipo de operación, de algo así como la comunicación, y no de otra operación, para reproducirse a sí mismos? Se podría responder, esto se debe a que la comunicación es la única operación que es capaz de reproducir en el plano micro —como el núcleo a la célula— las mismas *operaciones* que rigen la reproducción del sistema sociedad —conformado policéntricamente por sistemas sociales autorreferenciales y diferenciados funcionalmente— en el plano macro.

Pero antes de entrar al tratamiento de la prioridad operativa de la comunicación como unidad de todas las operaciones que reproducen al sistema, habría que caracterizarla

primero internamente, observar cómo se autoproduce y reproduce en tanto sistema.² En Luhmann, el funcionamiento de la comunicación como sistema ya no se presenta como un proceso generado entre un emisor y un receptor, sino como una operación siempre emergente compuesta de tres selecciones: *información*, *acto de comunicar* y *acto de entender*. En vez de los dos elementos, Luhmann reconoce tres microesferas de la comunicación, algo que es característico del modelo peirceniano del signo y del enfoque marxista sobre emergencia del proceso moderno de autovalorización del capital concebido como producción, reproducción y desarrollo. En el caso de Luhmann, sin embargo, este proceso es comprendido genéticamente como una diferenciación interna de la propia comunicación, el mismo que según él implica la constitución de un orden complejo pero unificado reconocible a partir de tres órdenes de selección independientes pero correlacionados:

En primer lugar, considerado desde el sistema de la comunicación toda *información* no es propiamente un dato del entorno, sino un acontecimiento nacido de una selección realizada por un sistema, alguien puede distinguir entre la información y “el comportamiento expresivo del otro”, y transformar dicha información en una posibilidad de actualización cognitiva o de acción. Precisamente la selección produce cambios en los estados del sistema debido que este se orienta por medio de diferencias, selecciona algo a diferencia de algo (Luhmann, 1991). En segundo lugar, el *acto de comunicar* se refiere a la intención subyacente de quién intenta decir algo sobre algo, independientemente de que se trate de una comunicación estratégica o no intencional. El acto de entender, que implica la posibilidad de entender y no entender, constituye por su parte el ámbito en donde finaliza y

² En tanto unidad operativa, ya el lenguaje entendido como forma peculiar de comunicación, pudo convertirse desde antes en una instancia de “supercoordinación de la coordinación de los organismos” (Luhmann, 2009), y la enseñanza de esto es que la comunicación debe entenderse hasta cierto punto como una producción de excesiva de sentido, no como un acto comunicativo que implique “desprenderse” o “transferir” un mensaje a alguien, aunque así se nos presente la mayoría de las veces. A esta forma fenoménica de entender la comunicación como un circuito de transferencias y traslados, hay que oponer correctamente la permanencia de una actividad más compleja que termina siempre por multiplicar la comunicación o ampliar las redes de la comunicación. Sin embargo, las metáforas de la transmisión, que rigen desde la teoría de la emoción del Estagirita (Aristóteles, 1999; Sloterdijk, 2003) y que fueron retomadas en la modernidad por la filosofía del sujeto y la teoría de la información, en vez de haberse debilitado representan actualmente la forma de comprensión oficialmente reconocida que rige en el ámbito de los medios de masas. El proceso comunicativo se entiende justamente en función de la información que se emite y se recibe, por ello no hay alguna diferencia sustantiva que se pueda encontrar entre los analistas de esta tradición, sea que se acepte o rechace que la operación de recepción en dicho proceso se realice “activamente”, o al contrario, “pasivamente”, una misma doxa, la de la comunicación como transferencia, tiende a manifestarse en todos los casos (Luhmann, 2009).

reinicia la comunicación: *se entiende lo que se dice*, pero se trata menos de un proceso de entendimiento hermenéutico que tenga que requerir de la intervención del sistema psíquico que del horizonte mismo de la comunicación que comunica (Gadamer, 2003; Capurro, 2010): el acto de entender constituye “solo la condición para que la comunicación pueda seguir hacia adelante” (Luhmann, 2009: 310). Cada proceso comunicativo requiere en algún momento de que si alguien no entiende haya que aclarar por cualquier medio lo que se ha comunicado, si bien esto no garantiza en ningún sentido que a partir de aquí surjan acuerdos inminentes entre los participantes en torno al mensaje comunicado, como sucede con Habermas. Lo contrario más bien se vuelve relevante: la lección consiste en saber que la comunicación puede ser, efectivamente, aceptada o rechazada. Que por tanto la comunicación no persigue el consenso (Luhmann, 2009).³

Estas tres selecciones se producen en el interior del sistema de la comunicación en tanto el sistema está constituido por un modo de operación basado en diferencias, cuyo desenlace puede conllevar tanto la aceptación como el rechazo de la “información” (lo que se está comunicando) y del “acto de comunicar” (la intensión), cuestión que queda sujeta siempre al acto de entender la comunicación: entenderla/no entenderla y/o aceptarla/rechazarla. “En otras palabras, la comunicación bifurca la realidad: crea dos versiones del mundo, la del *sí* y la del *no*, y con ello obliga a la toma de una decisión. Gracias a esta bifurcación, la autopoiesis de la comunicación”, (Luhmann, 2009: 312).

Ahora bien, estos tres procesos diferenciados explicitan, por su parte, las condiciones sobre las que se fundamenta la clausura operativa de la comunicación, a saber,

³ Este planteamiento implica una comprensión un poco más profunda acerca de la relación entre el sistema comunicación y el sistema sociedad desde la perspectiva de la constitución del orden social o de la comprensión de la comunicación como un mecanismo de coordinación social (2009b). Visto así en la comunicación el consenso resulta más bien el resultado de una posibilidad que de una necesidad —pues, como dice Luhmann, “qué pasaría después de que ya se hubiera obtenido el consenso”—. Esto conlleva a decir que en vez de una “idealidad normativa” débilmente justificada, habría que considerar la comunicación como si tratase de un proceso siempre contingente. Justamente debido a que su despliegue involucra siempre el hecho de que pueda ser aceptada o rechaza y de que está expuesta por esto al principio de la “doble contingencia” —“yo hago lo que tú quieres si tú haces lo que yo quiero” o “yo no me dejo condicionar por ti, si tú no te dejas condicionar por mí (Luhmann, 1991: 132-133). Con ello la comunicación crea a la vez diferencia (conflicto/diferencia) y homogeneidad (consenso/unidad): homogeniza a la vez que abre diferencia en el orden social. Así, mientras Habermas está convencido de la existencia de valores universales, Luhmann ante la idea del conflicto y la diferencia como base constitutiva del orden social manifiesta por el contrario la comunicación “es imposible sin algún tipo de consenso, pero también es imposible descartar de ella el disenso” (2009a: 315). Pero incluso estas posibilidades de consenso, para Luhmann, deben remitirse a la evolución de la comunicación como sistema, no a la acción comunicativa de sujetos capaces de llevar a cabo el bien común (2009b).

el hecho de que la comunicación es una *operación* que es tal porque crea sus propios elementos y sus propias estructuras a partir de criterios selectivos (Luhmann, 1991; 2009): la información y el acto de comunicar pueden ser diferenciados, desde el acto de entender, como elementos distintos ya que la comunicación no solo produce inexorablemente diferencias en el mundo, siempre co-existente o co-puesto al sistema en tanto entorno, sino que su estructura operativa misma se constituye en base a la diferencia entre estas tres selecciones. En otras palabras, se trata de una unidad que produce diferencias.⁴

A partir de aquí es claro por qué el aporte de Luhmann no solo reconstruye el constructo vulgar de la comunicación, que fuera heredado desde las filosofías del sujeto del siglo XIX a las teorías de los medios de masas en el siglo XX, sino que además invierte las premisas del acto comunicativo, se empieza por el acto de entender y no por el acto de comunicar, o sea, por “alter” y no por “ego”. Pero esta decisión teórica se fundamenta en la autopoiesis de la comunicación en cuanto tal más que en otras razones.⁵

Se puede decir en un nivel sumamente abstracto: es en el acto de entender donde se funda la autopoiesis de la comunicación. Como unidad de la diferencia entre información y acto de comunicar, el acto de entender convierte a la comunicación en una operación que

⁴ Dice Luhmann, al respecto: “entender no es nunca la sola duplicación en la conciencia de lo que alguien ha comunicado (...) Sin que importe lo que cada uno entienda en su conciencia (que autopoieticamente clausurada), el sistema de comunicación elabora su propio entendimiento y su propia incompreensión. Para ese propósito el sistema crea su propio proceso de observación y autocontrol (...) Se puede comunicar sobre lo entendido, sobre el malentendido, sobre lo no entendido, pero todo esto, por supuesto, bajo la especificación de la autopoiesis del sistema de comunicación y no conforme a lo que cada uno de los participante piensa o desea ” (2009: 307)

⁵ Esto quiere decir: en la búsqueda de la identidad del sistema de la comunicación y en la identificación de aquello que podría desestabilizarlo, es decir, frustrar su autopoiesis. Dice Luhmann: “en una teoría de la diferenciación que acostumbra a observar las diferencias bajo esquemas duales, de pronto surgen diferenciaciones que deben ser expresadas de manera triple: información, acto de comunicar, acto de entender. En el caso de la comunicación, el tercer factor, el acto de entender, posibilita el que se pueda observar a los otros factores como una diferencia. Se podría decir: la *fundación de la unidad está colocada junto a la diferencia*. Uno de los tres componentes es el encargado de que los otros dos puedan quedar vistos como unidad y ser tratados como unidad. Si se emplea un modelo de niveles se podría concluir que el *entender* está colocado en un nivel distinto al de los otros dos factores (...) si desde la posición del acto de entender no se produce la diferencia entre información y acto de comunicar, no existe ninguna comunicación.; la comunicación produce, en el acto de entender, la diferencia entre *información y acto de comunicar*), (Luhmann, 2009: 313). Pero el entender también puede incluir el “mal entendido”: “Un cierto mal entendido es posible mientras no atente contra la autopoiesis del sistema” (2009: 311). Desde un punto de vista psicoanalítico sin salirnos del tema en cuestión, se podría decir que al admitir la imposibilidad del entendimiento y de la comunicación de los sistemas de conciencia, Freud y Lacan, proceden de un modo distinto a Luhmann, ya que justamente buscan hacerse cargo de este exceso producido de la comunicación, no comunicable inmediatamente; la pregunta aquí sería en qué sentido es sociológicamente relevante comunicar sobre lo incommunicable, sobre el inconsciente, en qué sentido se podría decir que sea la sociedad *traumatizada por el malentendido* (Lacan, 1980).

tiene la capacidad de autoobservarse y con ello de posibilitar su permanencia, o con más rigor la continuidad de su autopoiesis. No solo es capaz entonces de producir sus propios elementos como operaciones recurrentes del propio sistema, sino de ocasionar en un mismo acto la observación del sistema refiriéndola al sistema mismo, en este caso, la diferencia entre información y acto de comunicar dado en el acto de entender, el cual remite siempre a un observador, o sea, a un sistema. En tanto observación la comunicación no puede comunicar sin implicarse ella misma en lo que comunica —se comunica solo participando en ella— y no puede recurrir sino al mismo proceso comunicativo, así descrito, para posibilitar su autopoiesis.

Planteado así el problema es plausible admitir que la *función* de la comunicación no es precisamente generar consenso, sino en hacer probable algo altamente improbable: la autopoiesis de un sistema universal, *la sociedad*, que se mantiene unida “no por un orden natural” dado entre los seres humanos, “sino por la comunicación” (Luhmann, 1991: 163). Sin embargo, en términos teóricos y desde el punto de vista del proceso de socialización, el argumento de Luhmann solo puede agravar más las cosas. Pues, si la comunicación permanece abierta de manera indeterminada a la posibilidad de ser aceptada o rechazada, ¿Cómo podría ésta servir a la autopoiesis de la sociedad, es decir, garantizar no solo la comprensión sino la aceptación de lo que aquella intenta comunicar?

En el plano relativo a la comprensión el surgimiento en el lenguaje de estructuras afirmativas y negativas igualmente necesarias y contingentes, que permiten resumir un sinnúmero de situaciones en las figuras del “sí” y el “no”, facilitan la aclaración de los malos entendidos, pero no pueden evitar el rechazo de la comunicación. Al respecto Luhmann menciona una tendencia al autocontrol contenida dentro del proceso de socialización mismo, que ha dado como resultado una primacía de los *síes* sobre los *noes*. En el viejo mundo oral el autocontrol de la tendencia al rechazo o la preferencia por la aceptación de la comunicación estaba dada esencialmente por la presencia física o corporal —que puede incluir el uso de la fuerza, la persuasión u otra forma de autoridad—, posteriormente, con el apareamiento de la escritura, la comunicación debió materializarse en textos con el efecto inmediato de que ya incluso en las primeras sociedades ya no bastaba la presencia para asegurar su aceptación en tanto mecanismo de autocontrol del rechazo. Por ello ocurre que en el curso de la evolución social de los medios de difusión, desde la escritura hasta los

medios de masas pasando por la imprenta, al aumentar explosivamente las posibilidades de la comunicación, se hicieron precisos otros mecanismos que garantizaran la continuidad de la comunicación.

En este punto resulta inusualmente ilustradora la reconstrucción de las sociedades lectoras o regidas por el *texto* dentro de Occidente, cuyos aspectos fundamentales pueden según él ser reconocidos parcialmente en otros continentes (2007a). Seducir a través del texto, esa fue la consigna cultural iniciada antes de la modernidad ilustrada, desde la rapsodia griega hasta la retórica romana. La carta, como parangón de esta fascinación, no es más que la continuidad de estos juegos de escritura dentro de los nuevos tiempos, en tanto permite a los sistemas de intimidad una reconstrucción comunicativa permanente de las relaciones interpersonales y amorosas en un estado de socialización mayor. Pero en todas estas experiencias de la comunicación nacidas del lenguaje escrito, algunas presentes hasta hoy, la posibilidad del rechazo de la comunicación siempre mantuvo, en cambio, la condición de la no-correspondencia: el amigo puede no ser amigo y entre los antiguos amantes, reinar la indiferencia. No obstante, estas prácticas comunicativas por sí mismas basadas en el solo uso del lenguaje —que ya es bastante— parecen no brindar, por otra parte, las condiciones del triunfo de la comunicación. En términos de la teoría de sistemas esta condición de posibilidad está dada como resultado de la emergencia de los *medios de comunicación simbólicamente generalizados* —surgidos bajo condiciones evolutivas realmente difíciles de establecer y definir que aun costará explicar a la teoría social por un largo tiempo— los cuales aumentan las posibilidades de aceptación de la comunicación: generalizan el código de la comunicación de un sistema funcional dado, encargándose que sean aceptado simbólicamente los imperativos del sistema y reduciendo así la posibilidad del disenso.

Este momento marca tanto para la teoría de la sociedad un momento que conlleva un desafío conceptual descomunal, el cual consiste en la exigencia de rastrear la pertinencia de estos conceptos en el plano de la formación de los subsistemas funcionales de la sociedad moderna, , especialmente, de los medios de masas.

1.1.2 La formación de sistemas sociales I: herramientas conceptuales

Cuando se habla del proceso de formación de sistemas se está en uno de los niveles verdaderamente más abstractos de la teoría de sistemas. Al intentar cribar sobre otras premisas conceptuales, las sistémicas, el tan mellado y conocido término “comunicación”, con sus siempre concurrentes significados instalados en nuestras mentes desde hace varias décadas por obra de los ejercicios de generalización simbólica que caracteriza a los medios de masas, lo que en realidad ha hecho Luhmann es hacer estallar el sentido común o la forma con que nos aproximamos a la comunicación sociológicamente hablando. En esto consiste su radicalidad: en reconstruir las condiciones de posibilidad de este acto aparentemente tan natural, tan práctico, tan cotidiano y siempre dado, hasta llegar a un concepto sistémico de comunicación el mismo que le permite dar cuenta sobre todo de su carácter operativo en tanto funciona como un sistema y de su unidad basal de la cual depende la autopoiesis de la sociedad.

Para comprender esto con más cabalidad es preciso ahora abrir la caja de herramientas de Luhmann. El concepto de comunicación refleja un aspecto sustancial de la arquitectura teórica, pero es incompleto si no es puesto en correspondencia con otros conceptos sistémicos concurrentes dentro del análisis de los sistemas sociales (Rodríguez y Arnold, 1999; Mascareño, 2010; Estrada y Millán, 2012; Farías y Ossandón, 2016), en donde lo estimulante proviene directamente del encuentro entre la teoría de sistemas y la teoría de la comunicación: la comunicación no solo funciona *como* sistemas, la comunicación *es* sistema. En esta parte me detendré a realizar una revisión breve sobre la producción conceptual luhmanniana, tomando esta tarea, a su vez, como un momento previo de la construcción más general que constituye la teoría general de la sociedad.

En mucho al tratar la comunicación como sistema, sin que debiera haber parecido así desde el principio, el tratamiento del propio objeto me ha dado ya un punto de partida explicativo tal, con el que podré ahora enfocar de un modo menos rígido la complejidad interna de los conceptos. Empezaré, pues, por el concepto de *sistema*, sobre el cual pesa una lista bastante grande de *malentendidos malintencionadamente fundados*.⁶ En primer

⁶ Las críticas de la tradición sociológica a la obra de Luhmann han tomado como referencia, precisamente, el concepto de sistema asumiéndolo como un término gestado bajo un impulso teórico envuelto en una especie de fascinación extrema por el control de la sociedad. La campaña de desprestigio en contra de este concepto llevada a cabo por parte esta tradición, ha funcionado en la medida en que el término ha sido convertido en una vaga noción que sirve en la mayoría de los casos únicamente como una apelación vacía de la complejidad social. Sin embargo, a pesar de lo absurdo de todo esto las cosas al parecer no tomarán otro rumbo. La mala

lugar, se trata menos de un sistema que de la diferencia entre sistema/entorno: “El sistema es la diferencia que resulta de la diferencia sistema/entorno” (Luhmann, 2009: 78). En otras palabras, el entorno aparece como algo distinto del sistema pero situado a la vez como condición de posibilidad del sistema, sin embargo, el tema central lo constituye el hecho de que esta diferencia se produce al interior del sistema no precisamente en el entorno, que permanece siempre indeterminado.

Una forma más compleja de concebir esta diferencia entre sistema/entorno lo es la distinción *autorreferencia/héterorreferencia* (Luhmann, 1990), pero en el marco de este estudio únicamente consideraré su importancia teórica con relación a dicha diferencia. La cuestión a la que intento aludir conviene situarla en el hecho mismo del acto de observar. Independientemente de las distinciones que se utilicen, como señala Luhmann, lo más común para cualquier observador, es que él mismo deber ser algo distinto a lo que observa. O sea, el observador, al momento de referirse a algo, se convierte en el lado interno de la forma que observar, en la autorreferencia de la héterorreferencia observada. Referido a sí mismo el mundo acontece para él como espacio no demarcado totalmente, siempre abierto a futuras distinciones. En este punto, Luhmann toma al pie de la letra la consigna de Spencer-Brown acerca del cálculo matemático de formas, el cual recomienda siempre: “marcar una distinción”.⁷

Ahora bien si en el análisis sistémico aplica el criterio de que sólo se puede partir de distinciones y no desde univocidades, entonces un sistema sólo puede existir como diferencia: esto quiero decir que “un sistema es una forma de dos lados y que uno de esos

propaganda de la teoría de sistemas continuará permanecerá por algún tiempo como un aura de ignorancia y será algo contra lo que tendrá que luchar cualquier la recepción verdaderamente crítica de la obra de este sociólogo.

⁷ *Draw a distinction*: esta expresión puede llegar a resumir quizás el cálculo de formas desarrollado por Spencer Brown. La propuesta de este autor consiste en reducir el álgebra de Boole, basada en dos valores —las operaciones “no” y “si”— a una sola operación, que solo requiere de tiempo para transformar cada uno de sus valores. Así, el cálculo es capaz de producir diferencia por medio de una única operación. Se trata de un cálculo que tiene siempre la forma de una distinción o de una línea divisoria: de un lado, indica un aspecto o lado de la forma, aquel que está siendo actualmente indicado, pero deja sin indicar el otro lado de la distinción que ha servido al cálculo como oportunidad de distinción. De esta manera, para poder observar el otro lado de la forma es necesario realizar otra indicación y voltear la forma. Se precisa, pues, de otra distinción, es decir, producir una reentrada de la forma en la forma, lo cual resuelve apelando al tiempo: *primero una distinción, luego otra*. Desde el punto de vista sistémico la triada *distinción, indicación y re-entry*, concurre en la constitución de una forma autorreferencial ejemplar, capaz de lograr “la entrada de lo distinguido en lo que se distingue” (2009: 297). Con respecto a la teoría de la observación, en cambio, este cálculo hace posible evadir de algún modo, con la sola limitación del tiempo, el “punto ciego” de la observación, o sea, la juntura de la distinción construida y puesta en juego por el observador: “El observador no puede ver lo que no puede ver (Maturana y Varela: 1996; Luhmann, 1991).

lados (el del sistema) se puede definir mediante un único tipo de operador” (Luhmann, 2009: 86). Ya he mencionado antes que esta operación es la comunicación, que está en la base de esta diferencia, la que existe entre el sistema y el entorno, pero esto es sólo una indicación que no dice cómo es que la comunicación puede designar la unidad del sistema, o sea, enlazar las operaciones anteriores a las subsiguientes, dejando al margen las operaciones ajenas (Luhmann, 1991). A este se puede responder tomando en consideración los conceptos de clausura operativa, autoorganización y la autopoiesis del sistema, los cuales definen las condiciones de la formación de sistemas sociales.

En mucho importa en este ámbito de cuestiones el hecho de que las operaciones autorreferenciales al tener la capacidad de enlazar operaciones anteriores y subsecuentes, alcancen grados de recursividad y redundancia suficientes para que se pueda poner en marcha estas tres condiciones de la formación de sistemas. El primer aspecto está en base de la diferencia sistema/entorno, hace referencia a su *clausura operativa*: el sistema únicamente puede funcionar clausuradamente a condición de que especifique su tipo operación propia y sus enlaces con el entorno se acoten a la especificidad de dichas operaciones. La recursividad, de su lado, alude a la anticipación de las operaciones del sistema que pueden ser enlazadas o llevadas hacia un momento posterior, es decir, faculta al sistema a enlazar los elementos que requiere para posibilitar operaciones futuras. Con esto se tiene un sistema clausurado operativamente que para existir debe priorizar su propia autoorganización, es decir, *la construcción de estructuras propias del sistema mediante operaciones propias*. La redundancia del sistema, finalmente, constituye un excedente de posibilidades ganado bajo estos presupuestos, que garantizan cierta “indeterminación necesaria” y que conlleva a la autopoiesis del sistema: *a la producción de tales operaciones a partir de una red de operaciones previas y exclusivas del sistema, operaciones que son comunicación*. Sin embargo, aquí no se agota la complejidad de la formación de los sistemas sociales, como se verá más adelante, las cosas resultan más complicadas cuando se trata de autoobservación y autodescripción de los sistemas (Luhmann, 1991; 2009).

Por otra parte, una cuestión concomitante surge de aquí, si la diferencia sistema/entorno implica a la vez la irreductibilidad del acoplamiento entre ambos, es decir, la existencia de un sistema a diferencia de un entorno y no *sin* un entorno, entonces se vuelve prioritario inquirir de qué forma concreta el sistema regula sus relaciones con el

entorno, el cual se muestra poco asible en su vastedad. Estas regulaciones dependen de la correspondencia y la diferencia de complejidad que existe entre ambos, y del hecho de que el sistema no refiere al entorno desde una indiferencia constitutiva o una postura de indeterminación absoluta.

De hecho la importancia de esta regulación consiste en que las relaciones sistema/entorno terminan produciendo cambios en el estado del sistema, sobre todo, por medio de la transformación de sus estructuras internas. Al relacionarse con el entorno es el sistema el que se transforma directamente no el entorno, el balance de las transformaciones se hace y tiene utilidad solo al interior del sistema. Por ello, la forma en que se regula la relación sistema/entorno, puede tomar para Luhmann, la forma de un *acoplamiento estructural*, que implica la co-existencia o co-emergencia entre ambos y no una relación de causalidad. Diferenciado del sistema, el entorno surge como un *espacio no marcado*, como una sede de lo desconocido, donde solamente sirve orientarse por criterios de selección propios. Si la regulación, por otra parte, no se da en la vía sistémica de un acoplamiento estructural, si las relaciones se muestran como exigencia del entorno, este último solo puede incidir sobre los estados del sistema provocando su destrucción (Luhmann, 1991).

El acoplamiento estructural señala justamente esta implicación mutua entre el sistema y el entorno, porque al proyectar en aquel su límite, el sistema lo rescata y lo incluye como una condición de su reproducción autopoietica. El acoplamiento se produce bajo las selecciones establecidas al interior del sistema, sólo bajo condiciones que garanticen o sean compatibles con la autopoiesis del sistema.⁸ Pero bajo ningún motivo esto significa que se trate de una relación de estabilidad o que esté exenta de perturbación. Precisamente, en el plano de los acoplamientos estructurales lo interesante es observar cómo se transforman estas posibilidades —o ruidos— depositadas en el entorno, en información relevante, en efectos susceptibles de ser aprovechados por parte del sistema. Así visto, el acoplamiento estructural consiste en que por esta vía el “sistema puede

⁸ “El concepto de acoplamiento (...) muestra dos caras: a) el acoplamiento no está embonado con la totalidad del entorno, sino solo con una parte escogida de manera altamente selectiva; de aquí que, b) sólo un corte efectuado en el entorno está acoplado estructuralmente con el sistema y mucho queda fuera. Lo que ha quedado fuera del acoplamiento puede influir sólo de manera destructiva en el sistema. Por ello, no se debe perder de vista que el acoplamiento estructural es compatible con la autopoiesis y que por consiguiente, *hay posibilidades de influir en el sistema en la medida en que no se atente con la autopoiesis*” (2009a: 131). De esta manera están acoplados, por ejemplo, a través del lenguaje, los sistemas psíquicos y los sistemas sociales (Luhmann, 2007a).

procesar información y convertirla en estructura”, consecuentemente, “no hay determinación de las estructuras desde fuera del entorno” (Luhmann 2009a: 131). Pero con esto también se admite que el acoplamiento estructural tanto como permite el procesamiento de la información, produce también una irritación permanente, lo que resulta en el aumento de su capacidad de selección frente a los acontecimientos y, por ende, en un aumento de su complejidad.

Ante la especificidad de las selecciones basada en operaciones igualmente exclusivas, todo lo que permanece en el entorno produce un comportamiento tendiente a la autoirritación, surgido como consecuencia de la diferencia entre las posibilidades presentes dadas, las estructuras estabilizadas y las expectativas o imperativos sistémicos a cumplir. Se trata, pues, menos de un sistema en equilibrio que de un estado de cosas marcado por la irritación contante (Luhmann, 1991).

En este nivel del análisis conviene ya introducir las categorías de complejidad y contingencia. En el primer caso, habría que decir con Luhmann, que la diferencia entre sistema y entorno, a la que largamente hemos aludido hasta aquí, no constituye otra cosa que la diferencia de complejidad dada entre ambos: que un sistema sea altamente selectivo no permite concluir que sea más complejo que el entorno, es más bien, al contrario, la complejidad implica la existencia de un entorno que alberga “más posibilidad que las que el sistema puede acoger, procesar, legitimar” (2009a: 185).

La diferencia de complejidad entre el sistema (de menor complejidad) y el (entorno de mayor complejidad) tiende aquí a convertirse entonces en una relación basada en gradientes de complejidad distintos. Y es precisamente aquí donde Luhmann encuentra una razón de peso a favor de la tesis de la clausura operativa y la autopoiesis del sistema, dado que esta asimetría o esta no-correspondencia, *punto por punto*, entre el sistema y el entorno, puede ser explicada tomando en cuenta factores exclusivamente evolutivos: es la complejidad del entorno lo que obliga a un sistema constituido a recluirse sobre sí mismo. De esta manera se podrían comprender estas posibilidades limitadas de selección del sistema, también como un momento de *reducción de complejidad* del sistema.⁹

⁹ La complejidad de los sistemas acoplados —situados en el entorno— permanece opaca para cada sistema particular. El sistema no la puede incluir ni siquiera en su propia forma de operar porque para eso le hace falta —para usar terminología de Ashby muy presente en Luhmann— la *requisite variety* (Luhmann, 2007a: 78).

Justamente, es esta representación que toman en el interior del sistema las infinitas posibilidades de establecer relaciones, los innumerables posibles acontecimientos y esta interacción difícil respecto del entorno, lo que Luhmann intenta asir con el concepto de complejidad. El asunto se presenta entonces como una problemática relacional dada entre *relaciones y elementos*. Se podría decir que al absorber o reducir complejidad, el sistema aumenta el número de los elementos contenidos en él y, consecuencia, geoméricamente hablando, también las posibles relaciones entre los mismos. La selección se produce, pues, como decisión de un sistema que gana complejidad al ver crecer sus elementos y relaciones, ésta consiste entonces en enlazar, bajo una forma operativa específica y limitada, tales relaciones y elementos.

El acoplamiento estructural surge de manera general a partir de la capacidad desarrollada por el sistema/entorno de enlazar cada elemento selectivamente, es decir, de producir a partir de una generalización posible de mecanismos diseñados para reaccionar a distintos eventos del sistema, según los estados del propio sistema, la reducción de complejidad requerida por el mismo sistema (Luhmann, 1991). Pero en el ámbito de la formación de sistemas es necesario hablar de gradientes o umbrales de complejidad con el fin de poder diferenciar específicamente la “complejidad reducida” del sistema, un tipo de complejidad compleja y estructural que necesita de selecciones previas y que depende del *tiempo* para poder ejecutarlas. Digamos el sistema se toma su tiempo para entablar un encaje determinado. Esta reflexión es importante porque deja sin piso la idea de la “simultaneidad de la interdependencia” entre sistema y entorno y pone de manifiesto la “temporalización de la complejidad”: se enlaza un elemento, pero para buscar el relacionamiento con otros elementos, se debe prescindir del sentido anterior, *la necesidad se vuelve pues contingente*. Dice Luhmann: “*complejidad significa coacción de selección. Coacción de selección significa contingencia, y contingencia significa riesgo*” (1991: 47).

El riesgo se vive como una experiencia de la contingencia de las decisiones tomadas o de las selecciones establecidas, ninguna selección o decisión se pueden mostrar, desde este punto de vista, totalmente acertada. El riesgo entonces viene dado debido a las propias actuaciones (Luhmann, 2006). La reducción de complejidad conlleva a la constatación de la contingencia vivenciada como un incremento de la desestabilización y de la inseguridad por parte del sistema. La selección y la disminución de la complejidad en el sistema

implica que la unidad de la relación —entre elementos— es en sí misma una reducción, o sea, resultado en un sistema siempre emergente (Luhmann, 1991). Lo cual conduciría, a su vez, a pensar en la contingencia de la reproducción autopoietica del sistema mismo (de sus estructuras, operaciones y procesos), como una posibilidad permanente, cuestión que abunda en las reflexiones de este sociólogo.

Qué significa, pues, contingencia, ésta expresión analógica, tan recurrente en el viejo lenguaje de la lógica modal surgida en el pensamiento medioeval, cuya acepción más difundida la define como “todo lo que no es ni necesario ni imposible” (Luhmann, 1997a: 89-90). Como se ve, se trata de un concepto que surge de dos negaciones concurrentes: lo necesario no es lo imposible ni lo imposible lo necesario, pero la contingencia es a la vez imposible y necesaria. Según Luhmann, la contingencia presupone la posibilidad de un tercer valor que reclama para sí una condición de indeterminabilidad, como ocurre en la reproducción autopoietica de los sistemas sociales, especialmente, en la modernidad donde la contingencia tomó prontamente la condición de un valor propio.¹⁰ Al igual que con la comunicación, la posibilidad de disenso y la imposibilidad de un consenso, aparecen como instancias igualmente probables, cuando se trata de pensar la contingencia de los sistemas sociales, hay que pensar que estos no pueden actuar selectivamente basándose en certezas últimas. En ambos casos, en el plano de la comunicación como de la formación de sistemas, el problema de la contingencia se resuelve con más comunicación.

Con lo dicho hasta ahora, pienso que he expuesto ya la arquitectura general del sistema teórico de Luhmann, sin embargo, hay unos suplementos conceptuales que detallaré rápidamente. Me refiero a los conceptos de *estructura*, *tiempo* y *sentido*, provenientes directamente de las escuelas sociológicas clásicas modernas aunque su pasado se ancla en la tradición de la metafísica occidental en cuanto tal.

Dentro de la teoría de sistemas el concepto de “estructura”, no tiene la importancia que le suelen otorgar las vanguardias intelectuales de siglo XX, tiene más bien un carácter

¹⁰ El concepto de contingencia apareció prematuramente en Aristóteles, pero fue con el desarrollo de la lógica modal que dicho principio empezó a ser formulado con más consistencia: en la alta edad media con Juan de Salisbury, en la escolástica madura a través de Santo Tomás y Duns Escoto, posteriormente se ocuparon del concepto Ockham, Alberto de Sajonia, Pablo de Venecia, entre otros. Pero, también fue concurrentemente un motivo de pensamiento para los escolásticos hispanos como Pedro Hispano, los lógicos conimbricenses como Pedro da Fonseca y João Poinot y fue importante también entre los filósofos de la Nueva España, especialmente, resuena la presencia del concepto de contingencia en la obra de Tomás de Mercado. En la modernidad fueron Leibniz y Peirce quienes recuperaron la potencia del concepto de contingencia (Schepers; 1999; Beuchot, 2006).

operativo. Por estructura se debe entender las “condiciones que delimitan el ámbito de relación de las operaciones de un sistema” (Corsi, *et. al.*, 1996: 74). Condiciones, sin embargo, que no son absolutas ni estáticas sino relacionales, pues, las estructuras son la expresión más o menos duradera del relacionamiento entre relaciones y elementos. En efecto, es gracias a esta flexibilidad de las relaciones que el sistema puede liberarse de la inmediaticidad de las propias acciones y demarcar los límites acerca de las relaciones posibles y los elementos puestos en relación. Al actuar de manera selectiva enlazando las relaciones y los elementos relacionados, las estructuras actúan también como una “selección de selecciones” que brindan “un gran número de posibilidades combinatorias” pero que a la vez indica la especificidad de “la selección de las relaciones entre elementos, las posibles y las delimitadas” (Luhmann, 1991: 469).

Esto quiere decir que las estructuras no pueden admitir la existencia de alguna relación de substancialidad con ninguno de sus elementos. Al contrario, la delimitación de las acciones al interior del sistema por parte de las estructuras, implican su reactualización permanente no solo a partir de sus elementos —ya que éstos son siempre cambiantes— sino de su misma capacidad de selección. Los sistemas entran en relación con su entorno —los sistemas sociales, los sistemas psíquicos y los sistemas vivos— no en base a sus elementos directamente, sino delimitando sus posibilidades de selección, o sea, (re)actualizando sus estructuras. El sistema puede pasar de un momento a otro debido a que cuenta con estructuras que le permiten definir los temas y los tiempos en el ámbito de sus operaciones (de su reproducción autopoietica y de su autoobservación).

De otro modo, si la relación se produjese en torno a los elementos, en la medida en que estos constituyen eventos finitos y son representados como acontecimientos por parte del sistema, al consumarse su duración, tenderían a desaparecer o nunca habrían tenido lugar tanto las relaciones, las estructuras al igual que los propios sistemas sociales. Así, pueden cambiar los elementos y permanecer las estructuras, pero estas últimas también tienden a cambiar y con ello, bajo ciertas condiciones muy precisas, la identidad del sistema.¹¹ La identidad del sistema está ligada al tipo de operación que garantiza su autopoiesis, cuestión que rige sobre la formación de estructuras, o sea, sobre la “limitación

¹¹ “Los elementos de un sistema son operaciones que en cuanto tales son producidos continuamente, las estructuras se condensan sólo mediante la repetición de identidad en contextos distintos” (Corsi, *et. al.*: 73)

de las relaciones entre elementos —siempre temporizados permitidos— en el sistema” (Luhmann 1991: 288): establece qué selección es acorde al código del sistema y a dónde se pueden conducir las acciones dentro del sistema. En este sentido, es mejor hablar de estructuras de expectativas que orientan las operaciones internas del sistema, que definen los marcos de la acción, por así decir. Pero el sistema no tiene por fin la conservación de dichas expectativas, se trata en todo caso de cuestiones complementarias: la unidad operativa en los sistemas sociales lo es la comunicación, en cambio que los elementos últimos de las estructuras lo constituyen las expectativas: “las expectativas muestran la selectividad de la comunicación y con ella también la posibilidad de direcciones selectivas diversas” (Corsi, *et al.*: 74)”.

Por otra parte, cuando se trata del cambio de sus estructuras, el sistema se abre aprendizajes cuyo valor informativo conlleva permanentemente a la *reactualización* de sus estados internos. Esto se fundamenta en el hecho de que la estructura —concebida como selección de selecciones o limitante de limitantes— abre por efecto un escenario variado de posibilidades, dejando disponibles nuevas alternativas pero también mayor incertidumbre, en tanto que el tiempo de su parte se impone como una limitación estructural sobre la capacidad de enlace del sistema ya que la comunicación debe continuar.

En general, cuando se trata de las relaciones entre la estructura y el tiempo, la cuestión se dirige hacia la constitución de la temporalidad del sistema, por lo que es mejor pensar dichos relacionamientos bajo la distinción estructura/acontecimiento. De esta manera, las estructuras tienen que ser vistas “no como un tipo particular de estabilidad, sino por su función de hacer posible la reproducción autopoiética del sistema de acontecimiento en acontecimiento” (Luhmann 1991: 291). Es evidente que si todo acontecimiento sucede por una única vez y es imposible retener el curso de las acciones, *el futuro solo puede resultar incierto*. Cuestión que justifica la labor de las estructuras de expectativas en tanto instancias de dotación limitada de sentido.

Pero si la vivencia del tiempo, como sucede en la modernidad, no remite a una metaobservación externa a la sociedad, lo que cuenta ahora es que esta experiencia constituye una operación concreta de un observador, es decir, una operación que acontece bajo la relación entre simultaneidad y no simultaneidad. Por un lado, “el tiempo se puede localizar en cualquier operación que se lleve a cabo en algún instante” (Luhmann, 2009:

214), por así decir, *el tiempo transcurre* dentro del sistema como si éste estuviera atado *simultáneamente* al entorno, y esto puede suceder frente un amplio número de acontecimientos. Por otro, como se trata del tiempo visto desde un sistema que tiene la capacidad de autoobservarse —de describirse a sí mismo en cualquier instante—, esta experiencia de la temporalidad puede ser caracterizada, en cambio, como no simultaneidad. Así, una parte del mundo aparece para el observador como simultánea, mientras que otra parte queda asimetrizada o desimultaneizada, sería imposible de hecho para cualquier sistema volver simultánea toda la experiencia referida al mundo. Un caso contrario lo constituye la teología cristiana, en donde Dios ocupa el lugar de lo simultáneo y lo no simultáneo, pero este modo de concebir el tiempo tiene poco ver con nuestro mundo, a pesar de que un movimiento parecido parece reactualizarse en la lógica omnipresente de autovalorización del capital.¹²

El tiempo aparece en este nivel como resultado emergente de la distinción simultaneidad/no simultaneidad, quedando integrada esta diferencia de lo no-simultáneo en la distinción antes/después o pasado/futuro. La simultaneidad aferra al sistema al presente, sincroniza las operaciones, la no simultaneidad, queda expuesta al observador como un horizonte ilimitado. Y el sistema puede entonces describirse hacia futuro de un modo distinto, “se renuncia al supuesto de todo que es, es simultáneo, y se abre la posibilidad de imaginarse otras posibilidades en vistas de lo temporalmente inactual” (Luhmann, 2009: 216). Ahora bien, esta teoría del tiempo permanece incompleta sino llega a diferenciar o permite saber quién es el observador “si la observación la efectúa una persona, una organización o la sociedad” (2009: 229).

Para comprender esto es prioritario enlazar operativamente el concepto de tiempo al concepto de sentido, de modo que la temporalidad sea vista luego como un proceso de

¹² La evolución sociocultural ha dado lugar a varias formas de sentido, según las cuales las sociedades han podido sintetizar sus estructuras temporales: móvil/inmóvil, variable/invariable, *tempus/aeternitas*, antes/después, por mencionar las más conocidas. Sin embargo, todas estas distinciones están basadas en la ontología del ser griego que tienen como base una imagen ontoteleológica del tiempo como movimiento, cuyo principio dice: *el tiempo es o está ya dado*. Por lo que estas visiones no se corresponde ya con la experiencia temporal de la sociedad moderna, que prescinde del movimiento y se relaciona con el tiempo colocando en su lugar la distinción pasado/futuro. El observador moderno no cuenta con una atmósfera social o temporal en medio de la cual se pueda sentir contemporáneo de los otros, para él: “el tiempo es un mero constructo del observador” (2009: 213). Por otra parte, de una forma muy profunda estos planteamientos parecen haber sido anticipados en las investigaciones filosóficas del Husserl tardío (2002) y el Heidegger de *Ser y Tiempo* (2003).

diferenciación interna del sentido. Visto así el tiempo pasaría a ocupar dentro del sentido una dimensión específica en el marco de una triada mayor compuesta por la *dimensión objetual o material* y la *dimensión social del sentido*. Este esquema no es propiamente de Luhmann ya que fue propuesto por Husserl, quien en sus análisis sobre la conciencia trascendental encontró que este tipo de estructuración del sentido constituye la forma con que el mundo se abre al sujeto. Pero para Luhmann la utilidad de este esquema en la sociología sólo puede ser medible verdaderamente en tanto se libere al análisis de tener que subordinarse a cualquier filosofía del sujeto/objeto, y sea posible demostrar su utilidad general con respecto al estudio de los sistemas que procesan sentido: sean los sistemas psíquicos, los sistemas sociales, los sistemas organización o los sistemas de interacción.¹³

¹³ La idea de una superación de la metafísica constituye una sugerencia todavía pertinente cuya puesta de moda entre los filósofos posmodernos ha tendido a desautorizarla. Sin embargo, en la teoría de sistemas el emplazamiento de la filosofía del sujeto es más una consecuencia que un fin mentado. De hecho, es en una de las teorías filosóficas del sujeto más complejas de la modernidad, como lo es la fenomenología de Husserl, en donde Luhmann saca filo a la agudeza reflexiva de algunos de sus conceptos más complejos (Darío Rodríguez y Arnold 1999: 81). Un depositario directo de relación entre fenomenología y teoría de sistema lo es el concepto de sentido, específicamente, en lo referente a la conceptualización del sentido constituido fenomenológicamente en varias dimensiones y en lo relativo a su comprensión como un horizonte de remisión de posibilidades siempre abierto: la conciencia en Husserl puede obrar de manera *intencionada* pero en el contexto de dichos horizontes (Husserl, 2002; 2005). Sin embargo, Luhmann complejizó aún más esta conceptualización del sentido, tomando como referencia los estudios sobre el medio y la forma relativos a los procesos neurofisiológicos de la percepción desarrollados por el psicólogo Fritz Heider; el punto de partida aquí, en cambio, es la adopción de un concepto de medio que busca separar el medio (la luz, el aire, los campos electromagnéticos, según cita Luhmann) del objeto percibido. Una vez que ha desacoplado o aislado en términos analíticos el mundo físico de la percepción, Heider, busca mostrar la posibilidad de que no sea solo el órgano sino su acoplamiento al medio lo que permita la percepción (la luz en el caso del ojo; o el aire en el caso del oído): el órgano recurre a formas propias de percepción sin que el medio se agote (no se puede agotar la luz, no se puede agotar el aire), pero el medio solo puede manifestarse a través de dichas formas. En el caso de Luhmann este planteamiento es reconstruido bajo la distinción medio/forma, así, por ejemplo, el lenguaje podría ser tratado como medio en tanto que el lenguaje oral y escrito, como formas. El lenguaje tendría así ocasión de ser reproducido y actualizado a través de las expresiones orales y escritas, pues, “el medio sólo se puede reproducir mediante formas” (2009: 237). Ahora bien, si el medio es abundante en posibilidades se puede decir que los elementos del medio están acoplados de manera amplia o flexible (con el lenguaje se debe tener la posibilidad de decir siempre algo distinto y de distintas maneras); mientras que en el caso de la forma y, de la forma comunicada específicamente, que después de ser usada puede desaparecer en el tiempo, se puede hablar de un acoplamiento rígido (por ejemplo, se debe decir lo que se debe decir, bajo ciertas reglas gramaticales y contextuales). Es justamente esta cuestión la que ratifica la co-pertenencia entre medio y forma. Por ello, Luhmann reintroduce esta diferenciación del medio y la forma en la construcción de su concepto de sentido, el último tomado como vimos de la filosofía de Husserl. Desde un nivel sumamente abstracto se podría decir: el medio del sentido constituye el horizonte de totalidad supremo de todas las remisiones posibles existentes acopladas en un acto comunicativo o una forma comunicativa. En síntesis, el medio del *sentido* aparece como acoplamiento amplio de elementos temporales, objetuales y sociales, en tanto constituye cada dimensión sirve a la unidad de la distinción de este *sustrato medial* así compuesto; las formas, en cambio, aparecen como resultado de una distinción operativa del sentido, surgida al calor de estos eventos de selección del sistema; las formas revelan de alguna manera la actualidad/potencialidad del sistema: éste se actualiza en función de una acción o de la comunicación dejando a la vez en remojo otras

La diferenciación de estas dimensiones del sentido no remite a ningún lineamiento predeterminado de las dimensiones diferenciadas sino a un orden emergente. Cada dimensión se compone más bien de un *doble horizonte* de posibilidades en donde el mundo toma la forma de un espacio de remisión no delimitado. Así, mientras la dimensión temporal, describe u ordena el mundo mediante la distinción pasado/futuro, pudiendo con ello el sistema diferenciar o establecer selecciones en distintos horizontes de tiempo —se puede hablar sobre el tiempo pasado, el tiempo presente y el tiempo futuro—; en la dimensión objetual o material el doble horizonte se remite a la distinción adentro/afuera, que implica un horizonte interno y un horizonte externo —el carácter espacial de esta dimensión, no contradice el principio operativo de la teoría de sistema, que es funcional y no físico—. Por último, está la dimensión social. “Lo social es sentido no porque tenga en la mira la relación que hace interdependientes a los seres humanos, sino por cada sistema es portador de una reduplicación particular de observación: ego/alter” (2009: 249). Luhmann no interpreta esta dualidad de lo social como una distribución de roles entre los individuos, sino como un horizonte de sentido del sistema, en este caso, de la recurrencia de aquellas experiencias que el sistema experimenta como ego o como alter (Luhmann, 1991). A través de la diferenciación del sentido, se puede decir, la sociedad autoreproduce siempre tridimensionalmente, como un “excedente de referencias a otras posibilidades de vivencia y acción” (2009: 240).

Podemos finalizar esta parte resumiendo las características generales de los conceptos luhmanianos. Se podría decir al respecto que muchos de los conceptos acuñados por este sociólogo provienen de otras áreas del conocimiento humano pero son readecuados a la teoría social en el marco de la teoría de sistemas; también que los conceptos construidos se presentan siempre como distinciones y su operativización interna conlleva a esquemas de selecciones compuestos de varios elementos, como sucede justamente con la comunicación o con el sentido; asimismo, en su propuesta los conceptos de la tradición sociológica más comunes son reconstruidos según la exigencia de la nueva teoría. Por último, dentro del cuerpo teórico macro los conceptos guardan relaciones heterárquicas en el nivel de las articulaciones conceptuales con los niveles micro del análisis de la

formas de sentido o *sin sentido* que permanecen como potencialidades actualizables, como posibilidades concretas de remisión, gracias, justamente, a esta constitución del sentido como horizonte de mundo.

formación de sistemas. En lo que sigue veremos en qué consiste esta circularidad cuando se pasa de la teoría de sistemas a la teoría de la sociedad.

1.2 Bosquejo de un sistema en construcción: los eslabones de la superteoría de la sociedad

1.2.1 La formación de sistemas sociales II: la teoría de la sociedad

El camino recorrido hasta aquí resultaría infructuoso si el esfuerzo realizado no se complementa con una revisión de los eslabones teóricos que subyacen al tránsito desde la teoría de sistemas a la teoría de la sociedad. El acumulado de problemas suscitados a partir de aquí es excesivamente amplio como para tratarlos en estas páginas, pero lo que sí se puede mencionar es que estos desarrollos han resultado en un aumento de complejidad conceptual de la teoría. Debido a este acumulado complejo de conceptos, teorías y problemas, la teoría sistémica de la sociedad tiene que comprenderse como si se tratase de una megareflexión: de una *superteoría de la sociedad* (Luhmann, 2010a).

Las pretensiones de universalidad de la teoría de sistemas expuestas por Luhmann (1991), tuvieron ocasión de verse justificadas con la publicación de la *Sociedad de la Sociedad* (2007a), en donde este autor pudo ofrecer una visión panorámica de las reflexiones planteadas en otros lugares. Como superteoría, la propuesta consiste en el relacionamiento de diversas teorías generales o programas de investigación ancladas en un mismo punto de partida: (a) una *teoría general de la comunicación*, centrada en la reconstrucción sistémica del concepto de comunicación —tema que ya abordamos antes—, en la emergencia de los medios de difusión de la sociedad y en la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados; (b) una *teoría de la evolución sociocultural*, focalizada en la diferenciación de los mecanismos de variación, selección y reestabilización sistémica, que brinda a la teoría un horizonte de explicación que va más allá de la sociedad moderna; (c) una *teoría general de la diferenciación de la sociedad* que se ocupa de las formas de diferenciación, la diferenciación de los sistemas funcionales modernos y del surgimiento de la sistema sociedad; (d) y una teoría de la autodescripción de la sociedad o de la observación de segundo orden.¹⁴

¹⁴ No obstante, otros autores ofrecen un esquema distinto acerca de los ejes centrales de la teoría de la sociedad de Luhmann. Para ellos el esfuerzo teórico de Luhmann está fijado en los siguientes ejes analíticos: (I) la teoría de los sistemas sociales, basada en algunos conceptos como, contingencia (o condición

De alguna manera con respecto a la relación sistema y sociedad antes he ofrecido un paneo que ahora nos permite introducirnos directamente en el meollo de los problemas centrales de la formación, generalización, evolución, diferenciación y autodescripción de sistemas. En lo que sigue intentaré exponer los puntos relevantes al interior de cada teoría para luego reconectarlos en función de las reflexiones sobre la teoría general de la sociedad que buscó pensar Luhmann:

a. La teoría general de la comunicación

Voy a retomar en este punto la discusión acerca de la comunicación como sistema en el nivel de una pregunta que antes apenas quedó planteada: ¿qué sucede con la autopoiesis de la comunicación cuando la sociedad se ha complejizado tanto que han podido emerger los subsistemas funcionales modernos y parece tener lugar un acontecimiento hipercomplejo, como lo es el advenimiento de la sociedad mundial, es decir, cuando en la evolución sociocultural ha dado inicio y acelerado el proceso de diferenciación de sistemas sociales? Frente a esto Luhmann visualiza en la propia evolución sociocultural las respuestas a esta interrogante, a medida que la sociedad debe asegurar la continuidad de su autopoiesis, siempre encuentra o crea mecanismos sociales, según el grado de complejidad exigido, adecuados que pueden responder a esta tarea. De modo que esta no correspondencia entre sistema y entorno puede quedar expresada en la asimetría no insalvable entre el sustrato medial y las formas (Luhmann, 2007a)¹⁵. Nada más habría que imaginarse la profundidad de la conmoción sufrida dentro de la comunicación una vez producida la diferenciación entre información/acto de comunicar/acto de entender. El habla – surgida en el marco de los sistemas de interacción que evolucionaron en las sociedades arcaicas y segmentarias –

generativa), reducción de complejidad (o condición de estabilización) y diferenciación social (o condición de generalización); (II) la teoría de la diferenciación de sistemas, que alude a la formación de los sistemas sociales interaccionales, organizacionales y sociales, los mismos que construyen su autopoiesis en base a la comunicación; (III) la teoría de la constitución autopoietica de los sistemas sociales, en donde tienen lugar los análisis sistémicos relativos a los problemas de autorregulación, autonomía, autorreferencialidad y reflexividad de los sistemas; (IV) la teoría de la evolución y diferenciación de los sistemas socioculturales, aquí se habla de los tipos de diferenciación del sistema societal registrados hasta ahora: la diferenciación segmentaria, la de centro/periferia, la estratificada y la funcional; (V) una teoría de la diferenciación funcional que centra el análisis en el surgimiento de los sistemas parciales de la modernidad, el sistema político, económico, educacional, etc. (Rodríguez y Arnold: 1999: 129). Este esquema dista del nuestro por el lugar determinantes que le hemos dado al concepto de comunicación. Tal y como fue Luhmann concebida inicialmente la teoría de la comunicación dentro de su edificio teórico general (Luhmann 2007a).

¹⁵ “Sobre la base de esta forma asimétrica de la distinción sustrato-medial/forma, los sistemas de comunicación procesan comunicaciones. De esa manera hacen que el sentido se enfoque a aquello que sucede que busca enlace. Así se llega a la emergencia de la sociedad, y así se reproduce la sociedad en el médium de su comunicación” (Luhmann, 2007a: 154)

parece haber sido la forma de comunicación que motivó dicho proceso, pero fue la escritura la que convirtió estos cambios en punto de no retorno.

El medio lenguaje —expresado en las formas del habla y la escritura— produjo dos consecuencias interrelacionadas entre sí: el aumento de la redundancia social gracias a la capacidad de difusión adquirida por la comunicación y la contingencia de su aceptación más allá de su entendimiento. Debido a que como sustrato medial el lenguaje es el campo de los “síes” y “noes”, al aumentar la *redundancia social* de la comunicación tienen que también incrementarse la inseguridad respecto su aceptación, lo que lleva al sistema como vimos a buscar otros medios para resolver los problemas de la continuidad de su reproducción¹⁶.

Luhmann denomina *medios de difusión* a aquellos medios como el habla, la escritura, la imprenta y la telecomunicación que “determinan y amplían el círculo de receptores de una comunicación” (2007a: 155)¹⁷. Y teoriza alrededor de los medios de consecución o *medios de comunicación simbólicamente generalizados*, como aquellos mecanismos que posibilitan la autopoiesis de la comunicación más allá de limitaciones suscitadas en el plano de la difusión: “más información significa normalmente menos aceptación” (2007a: 245). Estos medios garantizar la expectativa de que la comunicación sea aceptada en tanto pueden condicionar, bajo varios aspectos, suficientes motivaciones su aceptación. La evolución de medios generalizados como el amor, la verdad, el poder, el dinero, etc., es correlativa con las funciones, los procesos de diferenciación, las estructuras internas y las autodescripciones que la propia sociedad va determinando y estableciendo en el curso de su desarrollo evolutivo. Como dice Luhmann, vuelven probable lo improbable, o sea, la autopoiesis del sistema de comunicación llamado sociedad.

b. La teoría de la evolución sociocultural

¹⁶ Desde una perspectiva interna de la teoría del lenguaje, ha sido Halliday (1978) quién ha tratado de una forma sistémica más precisa la relación fundamental entre el lenguaje y el desarrollo de la estructura social.

¹⁷ “La difusión puede llevarse a cabo a través de interacciones entre presentes. La escritura amplía el círculo de receptores de manera todavía controlable. Aunque con el aumento del dominio de la escritura pronto ya no se sabrá qué textos ha leído cada cual y si recuerda su contenido. No es sino con la invención de la imprenta y después nuevamente con los medios modernos cuando se vuelve anónima la redundancia social (...) En la medida en que los medios de difusión generan redundancia social no solo vuelve más rápido el tiempo, sino también se vuelve más incierto (hasta quedar finalmente sin aclarar) si la información dada a conocer se acepta (o se rechaza) como premisa para una conducta posterior. Son demasiados los que participan –inimaginablemente muchos– los que participan y ya no es posible averiguar qué es lo que la comunicación produjo” (2007a: 156).

Existe un fuerte nexo entre la teoría de la evolución —en su vertiente neodarwiniana— y la teoría de la diferenciación de los sistemas socioculturales. Para Luhmann el punto central de este relacionamiento consiste en poder determinar, a través de mecanismos propiamente evolutivos, los contextos y derivaciones del proceso de diferenciación social. En este sentido, la evolución de la sociedad tiene que ver “con el tipo y los cambios en la complejidad societal y sus consecuentes mecanismos de reducción e incremento, es decir, con la evolución de la evolución al interior de las sociedades” (Rodríguez y Arnold, 1999: 144).

Visto así la teoría de la evolución sociocultural implica algo más que la introducción de una semántica del tiempo dentro de la teoría de sistemas y de la teoría de la sociedad, por esta razón, no tiene nada que ver con el hacer historiográfico, ni con las premisas de filosofía de la historia, ni menos con las teorías del progreso. La apelación a la temporalidad del sistema solamente exige considerar que la evolución es reducción/incremento de complejidad, en la medida en que este proceso requiere de tiempo y solo es representable como tiempo, y no linealmente sino solo como acontecimiento. Es en este sentido preciso que para Luhmann, “la sociedad es el resultado de su evolución” (2007a: 325). La evolución socio-cultural no es de ningún modo una narrativa extendida desde lo biológico a lo social, sino un proceso interno de la diferenciación de la propia sociedad que se puede constatar en varias adquisiciones evolutivas que han servido a la formación de sistemas sociales complejos, autónomos y altamente especializados. Este proceso de diferenciación no se da, sin embargo, al azar —de un modo abierto— como tampoco de un modo causal o secuencial y estrictamente definido, y esto es así en el orden de los mecanismos evolutivos de variación, selección y reestabilización, como en el plano de adquisiciones evolutivas (Luhmann, 2010; Rodríguez y Torres, 2008).¹⁸

Quizás esto sea más claro si se mira la flexibilidad misma con que la evolución dinamiza la diferenciación de la sociedad a partir de los mecanismos evolutivos ya

¹⁸ El concepto de adquisición evolutiva —que proviene de Maturana y Varela (2004) —tiene en Luhmann al menos dos ámbitos de aplicación. De un lado en relación al problema de complejidad se presenta como una forma de resolución de problemas concretos. De otro, constituyen las condiciones de posibilidad —de posibilidades de selección— ganadas a través del tiempo por medio de “innovaciones estructurales”. Estas innovaciones amplían las capacidades de combinación de elementos o acontecimientos, aunque también establecen otras restricciones. Así el sentido, la negación, los límites sistémicos, la diferenciación, la técnica, los medios de comunicación generalizados, la técnica, pueden ser definidos también como adquisiciones evolutivas. En fin, el concepto hace referencia a la diferencia “entre ámbitos-acumulativos y ámbitos-no-acumulativos del cambio societal” (Luhmann, 2007a:382).

mencionados —extraídos directamente de Darwin pero reconstruidos por Luhmann en términos de la teoría de sistemas— donde subyace la *morfogénesis de la complejidad* (Luhmann, 2007a). Por *variación* habría que entender la existencia de una gran cantidad de alternativas o variantes que se ofrecen a una posible selección, lo cual no puede ser descrito inmediatamente como cambio, pues, esto ya implicaría la acción de la propia evolución, es decir, la conquista de alguna adquisición evolutiva destinada a la reducción de complejidad y al solución de los problemas de la diferenciación. La variación puede ocasionarse como resultado de una comunicación nueva o insólita, no registrada en la semántica o en la estructura social del sistema, o como efecto de la propia negación de la comunicación —posibilidad instalada previamente en la estructura de afirmación y negación del lenguaje (el código si/no)— . La variación debe ser interpretada entonces como una oposición permanente de comunicaciones, como una producción excedentaria de comunicaciones en donde el *no*, el sitio de lo improbable y lo inhibido, puede encontrar, por obra de la casualidad, una oportunidad para producir la diferencia desviante que lleva al sistema sociedad a otro estado de su evolución (Luhmann, 2007a: 362-363). Para Luhmann, la negación es conflicto, por tanto, una oportunidad de cambio o variación.¹⁹

La *selección* por su parte, ratifica el hecho de que la variación se produce en el sistema, pero se trata de un momento evolutivo que ocurre separadamente, ya que el sistema puede o no seleccionar la comunicación nueva o puede o no aceptar el orden anterior, situación que depende de las referencias de sentido que el sistema pueda encontrar en ellas y de que puedan servir a la formación de las estructuras de expectativas del sistema o para continuar con la comunicación.

Por último, la reestabilización, se refiere “al estado del *sistema que está evolucionando* después de una selección que ha resultado positiva o negativa” (2007a:

¹⁹ El concepto de negación tiene en su historial de confrontaciones varios duelos, todos ellos protagonizados por titanes del pensamiento en el contexto de modernidad. No obstante, en el pensamiento de Hegel —la negación como superación en lo otro (1976)—, como en el tratamiento posterior dado por Heidegger —la negatividad concebida como esencia de la subjetividad moderna en el horizonte del olvido del ser, (2000)— , Adorno —la negatividad como motor del pensamiento crítico (2014)—, Bachelard —la negación como un valor de reflexión científico, el pensamiento debe romper con las obligaciones de la vida para volverse pensamiento (1973)—, Derrida —la deconstrucción como negación o indecibilidad de la unidad ontológica del sentido, como *differance* y *diseminación* (1994; 1998)— y Agamben —como una irreversibilidad negativa que transita entre el lenguaje y la muerte, en el hablante y el mortal (2008)—, en todos estos pensadores, lo negativo o la negatividad señala, como en Luhmann, el lugar de lo indeterminado —lo que es— y de lo no determinable —el devenir o la evolución—, por ende, también de la novedad y el conflicto.

358). Visto desde el sistema sociedad en relación con su entorno, como debe serlo, la reestabilización implica que los elementos seleccionados han podido ser incorporados en estructuras estabilizadoras de sentido —temporales, objetivas y sociales—, que permiten una gran reducción de complejidad en relación con el entorno externo de la sociedad, mientras que en el entorno interno —dado entre los sistemas sociales entre sí— la “función de la reestabilización” ganada, se traslada de a poco a los sistemas parciales de la sociedad en un nivel de complejidad mucho más reducida. La función de la reestabilización en el contexto de la evolución socio-cultural ha consistido muchas veces, pero no siempre, en la construcción de nuevas estructuras de expectativas y de nuevos sistemas sociales (Luhmann 2007; Rodríguez y Torres, 2008).

c. La teoría general de la diferenciación social

Luhmann no ha hablado propiamente de una teoría general de la diferenciación de la sociedad, pero existen varios niveles de diferenciación descritos por él que es posible resumirlos tentativamente según esta perspectiva, aunque aquí solamente tomaré esta referencia en un sentido expositivo. Quiero considerar nada más sus reflexiones en torno a las formas de diferenciación, la diferenciación de sistemas sociales y la teoría de diferenciación funcional moderna, que ocupa un lugar extenso dentro de las preocupaciones del sociólogo.

El proceso de formación de sistemas al que hemos aludido largamente se define mejor como *diferenciación sistémica*, constatable en el marco del desarrollo sociocultural, bajo las *formas de diferenciación de los sistemas*.²⁰ Las formas de diferenciación brindan a los sistemas la posibilidad de reconocerse entre sistemas parciales y orientarse consecuentemente por esta distinción, impregnándose como referencia basal en toda la estructura social. Según Luhmann, en la historia de las civilizaciones se han desarrollado pocas formas de diferenciación, aparecidas en el contexto de posibilidades excesivamente limitadas. Estas formas de diferenciación son: la diferenciación segmentaria, la

²⁰ La diferenciación entre un entorno interno y externo del sistema sociedad es crucial en esta parte. La diferenciación sistémica, procede, como dice Luhmann, de un modo “universalista” pues, produce un “corte sobre el mundo” (SS483) que define y determina la diferenciación de los sistemas parciales. Las formas de diferenciación proceden delimitando la relación sistema-sistema dentro del entorno interno de la sociedad. Así también a cada sistema parcial le corresponde, por un ende, la vigencia de un entorno interno y un entorno externo, y esto se debe a las exigencias propias de la diferenciación sistémica.

diferenciación vía centro/periferia, la diferenciación estratificada y la diferenciación funcional moderna.

Para Luhmann, la *diferenciación segmentaria* se caracteriza por “la igualdad de los sistemas parciales de la sociedad” (2007a: 485), cómo sucede en las sociedades primitivas arcaicas, distribuidas en el espacio según familias, poblados, tribus; estas unidades societales en sus distintos planos, pueden definir sus estructuras en base en el parentesco (según la distinción edad/sexo) en el espacio habitado (según la distinción familiar/desconocido) o de formas mixtas, pero es común a estas unidades que las relaciones con el entorno se produzcan a partir de la distinción inclusión/exclusión.

Los individuos se incluyen en segmentos sociales de por vida, lo que no quiere decir que no existan diferencias de grado dentro de los segmentos o en algún segmento se incluya, eventualmente, algo excluido por el código. El modo de regulación de interna de estas sociedades, lo fueron la *magia* y la *reciprocidad*, la primera se refiere a la complejidad externa del sistema, a la vigilancia de los límites de desconocido, en el segundo caso, se habla de la complejidad interna, de las relaciones —de igualdad— entre los sistemas parciales (Luhmann, 2007a; 2007b; Rodríguez y Torres, 2008).

Las sociedades diferenciadas según el modo centro/periferia, por su parte, desarrollan más complejidad debido al aumento de los contactos con el exterior, muchas razones obligan a estas pequeñas a sociedades a tener que lidiar con lo otro.

Pero lo importante ocurre cuando tiene lugar la diferenciación de un centro y de un estrato superior, como se puede atestiguar en los casos de la construcción de las ciudades históricas y en las ciudades del Renacimiento, y en la formación de los grandes reinos surgidos con las sociedades urbanas. En donde una comunicación “utiliza la posición dominante de centro para establecer otras formas de diferenciación” (2007: 526), al diferenciarse un centro, la periferia queda sujeta a las formas de diferenciación que se generen desde esa posición dominante. Quedando la desigualdad así instituida como una atribución del centro, como algo que emana desde él. Sin embargo, para Luhmann, esta forma de diferenciación debe ser vista fundamentalmente como un momento complejamente superior de la “diferenciación de roles sociales”, determinada por la división del trabajo. La complejidad aquí parece presentarse bajo el presupuesto de que la descripción del mundo que se hacen las pequeñas sociedades deba coincidir con la

descripción del reino. La diferenciación estratificada está en cierto modo anticipada en la anterior, pero en este caso, ocurre que el dominio se institucionaliza, no en un orden de individuos poderosos sino en un orden de familias, en donde se vuelve importante comunicar sobre la ascendencia y el parentesco no como origen común sino, según Luhmann, como aseguramiento del linaje. La distinción fijadora de sentido que mueve a las sociedades estratificadas es la distinción nobleza/pueblo, esta sedimentación de la jerarquías se logra justamente instituyendo la “desigualdad de rango de los sistemas parciales” (2007: 486).

La *diferenciación funcional*, por último, reconoce tanto la igualdad como la desigualdad, incluye a la vez que excluye, lo que quiere decir que estas distinciones son indiferentes a los mecanismos de reducción de complejidad en sociedades en donde rige la diferenciación de sistemas funcionales. Bajo premisas sistémicas la inclusión/exclusión queda sujeta al hecho de si la comunicación corresponde a la función específica de los sistemas y a la codificación aceptada en los medios de generalizados o de consecución, o sea, si es coherente con la universalidad de la competencia específica del sistema (Luhmann, 2007a). La jerarquización de la sociedad producto de la estratificación por su parte queda disuelta, ya que los sistemas no tienen un centro sino que se caracterizan por la circularidad de sus acoplamientos. La relación entre sistemas es más bien heterárquica que jerárquica.

De otra parte, el concepto de diferenciación sistémica de la sociedad no se agota ni en las formas de diferenciación social ni en la evolución de los sistemas funcionales, pues, el proceso de diferenciación dentro de la sociedad puede dar lugar, en el marco de una sociedad aparentemente ya definida, al surgimiento de otro tipo de sistemas sociales. Y esto depende tanto de la forma con que se produzca su autopoiesis en relación con el sistema societal —si está anclada o no al sistema sociedad o algunos de sus sistemas sociales—, como de su capacidad para garantizar su autopoiesis por sus propios medios. Para Luhmann, dos sistemas formados “libremente”, al margen de la autopoiesis del sistema sociedad, pero no fuera de ella, lo constituyen los *sistemas de interacción* y los *sistemas-organización*. En ambos casos, se trata de dos modos de diferenciación sistémica. Pero que funcionen en base a la comunicación, no significa en ningún sentido que dispongan de los mismos mecanismos al momento de reducir la complejidad del entorno y de poder resolver

el problema de la doble contingencia con más comunicación (Luhmann, 1998b). Estos sistemas procesan sentido pero su autopoiesis se produce de formas distintas, por la vía de la *presencia entre las personas*, en el caso de los sistemas de interacción —la diferencia estriba aquí en las reglas establecidas para la comunicación, pero la regla también puede ser que no haya regla—; y mediante *decisiones o procesos de decisión*, en el caso de los de los sistemas-organización. Las conversaciones entre actualmente presentes implican al menos dos personas, las organizaciones sociales —como sucede con la protesta social, cuestión a la que el sociólogo prestó atención (Luhmann, 1999; Estrada, 2013)—, por su parte, pueden o no coincidir con la autopoiesis y la clausura operativa de los sistemas funcionales, pero sólo la organización decide quienes son sus miembros y hasta cuando, la autopoiesis de las organizaciones se produce por la vía decisiones (Luhmann, 1997b; 2007a; 2010).

La utilidad de la teoría de la diferenciación funcional consiste entonces en que permite dar cuenta de forma multidimensional acerca de la evolución misma de los distintos sistemas sociales en cuanto tal y de la particularidad de su especialización moderna. Por ello, la diferenciación por la forma en que los sistemas resuelven las distintas prestaciones requeridas por la comunicación social (sean los subsistemas sociales, los sistemas de interacción o los sistemas organización) y por la especificidad de su función (lo que ocurre al interior de la sociedad con la especialización de los diversos subsistemas funcionales modernos), es menos un dato de la teoría que de la propia realidad. En este sentido se puede decir, que al igual que las teorías de la diferenciación social elaboradas por Marx, Durkheim y Weber, la propuesta de Luhmann es únicamente una expresión reflexiva, quizás más acaba que sus antecesoras, de la realidad de la existencia de los sistemas sociales.

d. Cyberobservación: teoría de la observación de segundo orden.

Por su parte, la teoría de la *observación de segundo orden* no nace como consecuencia de los problemas abiertos por la teoría de sistemas, pero sus resultados confluyen en varios aspectos, en especial, en que todo observador debe ser capaz de distinguirse a sí mismo de lo que observa, de observarse a sí mismo en medio de una totalidad mayor que también tienen esta capacidad de observar. Según Luhmann, existen sistemas que pueden trazar un límite que supone la diferencia entre el observador y lo observado, y realizar esta

observación a partir de *operaciones propias*, convirtiendo la información recibida en un aumento de su propia complejidad frente al entorno. En un nivel más abstracto: Luhmann propone que los sistemas biológicos, los sistemas psíquicos y los sistemas sociales, tienen esta capacidad pero se distinguen por el tipo de operación. En el caso de los sistemas de conciencia y los sistemas de comunicación ambos encuentran en el sentido, un mecanismo universal de orientación pertinente con el cual realizan el corte sobre el mundo que implica todo acto de observar. Así, la diferencia estriba en el tipo de operación que caracteriza a la autopoiesis del sistema, los sistemas de conciencia procesan *pensamientos* mientras que los sistemas sociales *comunicaciones*.

Propuesto de esta manera el problema del acto de observar no debe ser atribuido a una entidad particular, sino que al igual que ocurre con el concepto de sentido hay que intentar comprenderlo desde un punto de vista formal.²¹ Un sistema puede ser descrito por un actor externo pero su funcionamiento es autónomo, caso contrario no se trataría de un sistema. Cuando se habla de un sistema que observa, se dice de un observador que puede observarse sí mismo y distinguirse del resto de observadores en base a operaciones que lo distinguen y de las que puede hacer uso exclusivo. Esta idea de que los sistemas disponen de una diferencia operativa específica que los distinguen de su entorno, está presente en la distinción sistema/entorno, en la clausura operativa y la autopoiesis del sistema. Pero esto no aclara por cuenta propia la diferencia entre operación y observación.

En términos sistémicos se puede decir que toda observación es una operación aunque no suceda lo mismo al revés. Pues, la operación específica —la comunicación— que define la identidad del sistema, señala siempre una *diferencia* entre el sistema y el entorno: la operación es “la producción de una diferencia”, dice Luhmann, mientras que la observación a más de ejercer un acto de demarcación o de producir una diferencia interna, posibilita la autoobservación —observado su entorno y observarse a sí mismo—.

Con fines aclaratorios se podría introducir aquí la diferencia entre observar y observación, la primera hace referencia, al observar como operación, la segunda, el

²¹ O sea, la comprensión de la observación en el sentido del cálculo de formas de Spencer Brown. Como vimos antes el cálculo no es solo una operación formal, puede ser demostrado en mundos tan distintos como el biológico y el social, y puede reemplazar con muchas ventajas como categoría operativa a los conceptos de acción, intensión, interpretación, intuición, remitidas a la conciencia o al sujeto. Todas estas categorías presuponen la existencia de un observador (Luhmann, 1996; 2002).

observador, a un sistema que utiliza recursivamente estas operaciones de observación como mecanismo de diferenciación de su entorno (Luhmann, 2009).

En efecto, la observación de segundo orden consiste en aquella observación que se puede realizar sobre otros observadores o, con más énfasis, sobre las distinciones utilizadas por otros observadores en cada acto de observación. Cuando se habla del acto de observar desde el plano del indicar/distinguir, de la observación de primer orden, el observador permanece como un punto ciego de su propia observación.

El observador no puede ver lo que no puede ver, frase cara a Luhmann. Sin embargo, para un observador de segundo orden, cuyo acto de observar es como tal una operación en la medida en que es susceptible observable para otros observadores, este punto ciego resulta relativamente explicitable en la medida en que distinguir los esquemas de diferencias utilizados por el observador de primer y en que tiene para ello a disposición otras selecciones que aumentan su capacidad de observación sobre aquellos a quienes observa. La observación de segundo orden encuentra su razón de ser en la especialización permanente de la observación del observar de los otros.

Este tipo de observación es que el rige precisamente en la sociedad moderna, rige sobre todo, en nivel operativo de la formación de sistemas como sucede en el sistema del arte, el sistema de la ciencia y los medios de masas, sistemas determinantes, dentro del plano fundamental de la autodescripción general de la sociedad (Luhmann, 1990; 2002).

1.2.2 La diferenciación de sistemas funcionales en el contexto de la modernidad europea. Encuadramiento del problema

Como ya se ha visto antes, la diferenciación funcional moderna constituye una forma de diferenciación entre otras acontecidas dentro de la evolución sociocultural. Sin embargo, al ser la última forma de diferenciación de la que se tiene noticia, es de esperar poder encontrar en ella dimensiones particularmente complejas con respecto a las anteriores.²²

²² No obstante, en el caso América Latina la diferenciación funcional discurrió sobre otros senderos, por la vía de sistemas diferenciados bajo los principios de clausura operativa y autopoiesis, pero con la diferencia de que los sistemas parciales se relacionan jerárquicamente sujetos a un sistema que funciona como centro. Este sistema que sirve como referencia de la centralidad de la diferenciación o de la no circularidad de las

Esto es evidenciable sobre todo en la modernidad cuyos problemas fundamentales están relacionados con la diferenciación de sistemas funcionales parciales acoplados a medios de comunicación simbólicamente generalizados específicos, que crean sus propios problemas dentro del proceso de diferenciación (2007a: 780). Concretamente, estos problemas se experimentaron inicialmente como una fractura en el viejo orden provocada por la autonomía y clausura de los sistemas funcionales, ya que estos “que disuelven tanto el cosmos de las esencias como la codificación moral del Medioevo” (2007a: 764),²³ luego como problemas propios ligados a la reproducción autopoiética de los sistemas-parciales (los problemas de resolución de pagos en la economía, o de legitimidad en la política, por ejemplo) y del sistema sociedad en cuenta tal (los riesgos ecológicos, que no pueden ser controlados por el sistema sociedad, por ejemplo). No voy a adentrarme en lo más mínimo en estos problemas, cerraré esta parte ofreciendo simplemente una descripción general de los sistemas parciales estudiados por Luhmann.

La tabla que a continuación presento está diseñada a partir de un esquema compuesto por el sistema funcional diferenciado, su correspondiente función, el medio, código y su programa, evolucionados en el marco del proceso de diferenciación funcional moderno.

Tabla 1. Matriz conceptual de la diferenciación funcional moderna²⁴

relaciones entre sistemas, es el sistema político latinoamericano o el Estado latinoamericano. Este proceso es distinto al ocurrido en la modernidad europea, y puede ser comprendido como expresión de una *diferenciación funcional concéntrica* (Mascareño, 2010).

²³ Se trata básicamente de la autonomía de las dimensiones de sentido (temporal, espacial y social) específicas de los sistemas funcionales, que ya no pueden remitirse a un centro de emanación semántica universal o de regulación general a la que deban sujetarse los sistemas parciales. Más allá de la jerarquía, la diferenciación funcional parece conducir a una circularidad de las relaciones entre sistemas siempre asimétricos, bajo un principio de “orientación sistémica contextual”, (Luhmann, 1991; Willke, 2016). En efecto, la diferencia entre jerarquía y circularidad es la diferencia entre una “diferenciación bidimensional” y una “diferenciación tridimensional” (Luhmann, 1997c: 62).

²⁴ La comprensión de esta tabla exige considerar lo siguiente: los sistemas económico, político, jurídico y científico, se corresponden con el esquema clásico de la diferenciación funcional; mientras que sistemas como la religión, la familia, la moral, por ejemplo, no requieren de la evolución de medios de comunicación generalizados para existir, pues, más que a funciones responden a prestaciones específicas dispuestas por la propia diferenciación de la sociedad; por su parte, el arte y los medios de masas, aparecen como medios en sí mismos, medios a través de los cuales se producen formas de comunicación. En la salud, por último, la comunicación recibida desde el cuerpo no se refiere a sí misma sino que expresa estados orgánicos y psíquicos de los seres humanos (Luhmann, 2007a; Rodríguez y Arnold, 1999; Corsi, *et. al.*, 1996; Galindo, 2012).

Sistema	Función (Formula de contingencia)	Medio	Código	Programas
Economía	Escasez	Dinero	pago/no pago	-Inversiones empresariales
Religión	Dios	Confesión	inmanencia/ trascendencia	-Ritos -Mitos
Moral	Orientación de las personas	Prudencia	estima/desestima	-Consejos Moralejas
Familia	Intimidad	Amor	amado/no amado	-Vivencias/ Recuerdos -Promesas/ Compromisos
Política	Bien común	Poder	Gobierno/oposición	-Programas de campaña
Derecho	Justicia	Ley	legal/ilegal	-Normas y procedimientos
Ciencia	Conocimiento	Verdad	verdadero/falso	-Teorías -Métodos
Arte	Gusto	Medio/forma	realidad real/ realidad imaginada	-Campos estéticos (arquitectura, teatro, pintura, arte contemporáneo, etc.)
Educación	Integración y selección social	Aprobación/ reprobación	mejor/peor	-Calificaciones -Certificados/ Títulos
Medicina	Cuerpo	Voluntad de cooperación orienta hacia el entorno	sano/enfermo	-Prescripciones de curación -Tratamientos de enfermedad

Medios de comunicación masas	Observación de segundo orden	Tecnología	información/ no información	-Noticias -Entretenimiento -Publicidad
------------------------------	------------------------------	------------	--------------------------------	--

La tabla se explica de la siguiente manera:

(a) *El sistema parcial*: para Luhmann en la modernidad ha tenido lugar una estabilización –no equilibrada sino compleja que podría caracterizarse como “*estabilidad dinámica*– de varias estructuras improbables desde el punto de vista de evolución sociocultural, que han permitido el surgimiento de los subsistemas funcionales. Especializada la función operativa y adquirido el código, la estabilización de las estructuras de expectativas implica la definición de programas que tematizan la ingente información y facilita su comunicación.

(b) *La función*: no consiste en ser una determinación de estructuras que conducen el sentido de la acción ni tampoco se puede caracterizar según la teoría de las cuatro funciones como fue propuesto en el modelo AGIL de Parsons (1976).²⁵ Se trata siempre de una función adquirida por los sistemas en el proceso de diferenciación de la sociedad como una forma de manejo de la complejidad. Por eso mismo las funciones especializadas para cada sistema no garantizan la estabilidad, únicamente reducen la complejidad del entorno. En un sentido pragmático una función es siempre una solución contingente de los sistemas a los problemas de complejidad estructural presente en la sociedad moderna (Luhmann,

²⁵ El modelo AGIL: *Adaptation, Goal-attainment, Integration, Latent pattern-maintenance*, elaborado por Parsons, representa para la sociología uno de los primeros intentos maduros hacia la construcción de una teoría de la sociedad por la vía de una teoría de los sistemas sociales, cuyo problema, como prontamente se encargó él de demostrar, no pueden ser ni planteados ni desplegados bajo los conceptos de acción y estructura (Parsons, 1986): *action is system* (Luhmann, 2009). Parsons supone que la acción solo puede acontecer bajo cuatro horizontes posibles: la acción debe distinguir primero entre componentes instrumentales (medios que se corresponden con los fines de la acción) y consumatorios (el estado del sistema una vez consumada la acción), estos dos componentes dan lugar a una primera distinción de sistema/entorno, la que se da entre lo exterior (lo instrumental) y lo interior (lo consumatorio). Si de aquí se intentara combinar cada uno de estos elementos se tendría entonces el esquema AGIL: entre lo exterior y lo instrumental: adaptación; entre lo exterior y lo consumatorio: obtención de fines; entre lo consumatorio y lo interior: integración; y entre lo consumatorio y lo interior: mantenimiento de estructuras latentes. Pero, bajo este modelo la sociedad parecer mantenerse siempre estable y en equilibrio, y en esto consiste su limitación (Parsons 1976; 1968; Luhmann, 1990). Si bien Parsons pudo replantear en los últimos años de su vida esta noción de equilibrio e integración, reemplazando sus preocupaciones anterior (Parsons, 1968) por una perspectiva evolutiva de la sociedad (Parsons, 1986).

1998a; 1998b). La diferenciación por funciones es concomitante entonces con una diferenciación de los criterios de selección (variación/selección) de los sistemas a través de los cuales estos orientan su acción. La idea de que los sistemas se guían por “criterios en principio inestables”, conlleva así a comprender el concepto de función no de manera rígida sino a la inversa, a pensar “la integración a través de conflicto”, a reemplazar el orden por el cambio, a ir de estructura a la función (Nassehi, 2011). Este paso se puede dar precisamente si el concepto de función es pensado desde la premisa de los *equivalentes funcionales*, si es así, la cuestión no radicaría entonces en dar soluciones multifuncionales sino en la creciente especialización y selectividad que hace a los sistemas ofrecer varias posibilidades de solución generales para problemas específicos. Una función es siempre en relación equivalencial con un problema específico (Luhmann, 1991).

(c) *el Medio generalizado*: dentro del proceso de diferenciación funcional existen varias estructuras previas evolucionadas que posibilitan la emergencia de los sistemas sociales, esto es lo que ocurre precisamente con los medios de comunicación generalizados: “la diferenciación por funciones del sistema sociedad obedece en muchos aspectos —aunque no en todos— a un esquema prescrito por la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados” (Luhmann, 2007a: 780). Estos medios, como se dijo antes, reducen el ámbito de selecciones, en este caso las selecciones propuestas por Alter —que se experimenta como una atribución causal de la comunicación— y aumentan los condicionamientos ego. Esta combinación de las selecciones propuestas por Alter y de las selecciones de Ego, puede ser experimentable de varias maneras: el actuar de Alter activa el actuar de Ego (surgen los medios del poder y el derecho); el actuar de Alter activa la vivencia de Ego (tienen, evolucionan el dinero, el arte); “Alter activa, comunicando la propia vivencia, el actuar de Ego” (tienen lugar el amor); “Alter activa, comunicando su propio vivencia, la vivencia de Ego” (advienen la moral, ciencia y los *mass media*), (Corsi, *et. al.*, 1996).²⁶

²⁶ Un aspecto fundamental que se debe resaltar es la relación entre los medios generalizados de comunicación y el cuerpo o la corporalidad humana. Para Luhmann este relacionamiento debe comprenderse como simbiosis, por lo que estos medios resultan convertidos en *símbolos simbióticos*: “Los símbolos simbióticos ordenan la manera en la cual la comunicación se deja irritar por la corporeidad, es decir, la manera en la cual los efectos del acoplamiento estructural se procesan en el sistema de comunicación sin hacer estallar la clausura del sistema y sin tener que recurrir a una operación no-comunicativa. Una diferenciación de los medios simbólicamente generalizados vuelve indicada una correspondiente diferenciación de aquellos símbolos simbióticos que se utilizan en el ámbito de los medios —ya que la referencia a la corporeidad se

(d) *El código*: es una distinción operativa que define las operaciones de todo el sistema, normalmente se trata de una estructura de expectativa binaria que establece las condiciones generales mediante las cuales se acepta o rechaza una comunicación. Los códigos orientan al sistema en torno a sus especialidades asumidas: generan las condiciones y organizan la autopoiesis del sistema al volver menos contingente la aceptación de una comunicación, y establecen los límites del sistema, el sistema sólo comunica sobre la base de su función. El código confiere por ello *resonancia* a las comunicaciones del sistema más allá de sus límites, es decir, hace comunicable al sistema más allá de sí mismo (Rodríguez y Arnold, 1999).

(c) *Los programas*: mediante los programas el sistema logra establecer límites concretos a las operaciones que se producen en su interior, puede con ellos priorizar aquellas operaciones que reproducen su unidad de las que no. Es justamente en este ámbito en donde el sistema puede ejercer la autoobservación, ya que la fijación de límites por parte de los programas no solo establece las condiciones de selección y la oportunidad para posibles correcciones, sino que dicen en qué circunstancias es aceptable una comunicación que dice cumplir con el valor positivo aceptado en el código (como sucede con las teorías y métodos en la ciencia; en el sistema jurídico, con las leyes y los reglamentos). Lo que quiere decir que al limitar la influencia del código los programas a su vez lo relativizan, dado que introducen en el sistema la negación o el principio del tercio excluso (la no verdad, del código verdadero/no verdadero; o la no-legalidad del código legal/ilegal). Lo que queda de todo esto es la posibilidad alcanzada por el sistema, bajo esta acción afirmativa/negativa del código, de observar sus operaciones, separadamente, como observador de segundo orden, es decir, de observar su propio proceder distinguiéndolas de las operaciones de los otros. Desde la perspectiva del observador o sistema particular esto a su vez se puede traducir luego en oportunidad para nuevos acoplamientos estructurales con otros sistemas, con los que interactúa manteniendo intacto sus códigos pero ganando con esto más complejidad y condiciones para la reproducción de su autopoiesis —como ocurre,

hace necesaria cada vez en un sentido más altamente específico—; mientras que en lo restante puede dejarse de lado que los seres humanos participan corporalmente”. (Luhmann, 2007a:296-297)

por ejemplo, en una variedad de casos con el sistema de la ciencia y sus relaciones de acoplamiento establecidas con otros sistemas—. ²⁷

En fin, esta forma esquemática de presentar los distintos elementos de la diferenciación funcional puede ser muy criticable, pero nos permite aterrizar en una visión compleja de la sociedad moderna. El *caos*, expresión que sirve a la mayoría de observadores de todos los continentes para definir el estado actual de nuestro mundo, es una semántica de largo alcance que quizás puede ayudarnos a resumir el rumbo de la presente sociedad, otrora definida con expectativas sobrantes como racional y planificable: “la sociedad se ha vuelto demasiado compleja y opaca como para orientarse por la estabilidad como fin que debe lograrse” (Luhmann: 2007a: 389).

1.3 En el origen fue la comunicación: la contribución de Luhmann al análisis del sistema de los medios de masas

1.3.1 La diferenciación de los medios de masas y la observación de segundo orden

La mayoría de estudios sobre los medios de comunicación de masas parten metodológicamente de un punto de vista común. Toman a su objeto como un fenómeno exclusivamente contemporáneo que debe ser explicado. En correspondencia con esto, es normal que dichos esfuerzos utilicen parámetros de investigación muy distintos a los aplicados en la teoría de la sociedad, por lo que tales investigaciones podrían resultar altamente cuestionables a luz de la teoría de sistemas. ²⁸

²⁷ La ciencia política, en el caso de la relaciones entre ciencia y política; la ciencia económica en el caso de la economía y la ciencia; los estudios de la comunicación con referencia a las relaciones entre los medios de masas, las especialidades médicas en el caso de la ciencia y la salud; las ciencias, las sociales y las exactas, también realizan acoplamientos entre sí, pero en el caso de las segundas, en tanto trabajan sobre el límite entre el sistema sociedad y su entorno —la naturaleza—, el acoplamiento estructural se produce en la forma directa de un enlace entre la ciencia y entorno de la sociedad como tal. Quizás por esto el criterio vulgar entre los científicos de laboratorio con respecto a lo que dicen sobre lo que hacen y cómo se describen, encuentre siempre justificación en esto para reproducir los falsos valores de la objetividad suprema de las ciencias duras, que algunos especialistas del método siempre destacan y difunden.

²⁸ Este punto de vista intenta fundamentarse en algunos supuestos: la suposición acerca del desarrollo lineal y teológico de los medios de comunicación, que podría ser visto como un *determinismo tecnológico*; la suposición de la ilimitada influencia de los medios de masas sobre la sociedad entera; la suposición, opuesta a la anterior, de la neutralidad de dichos medios; y la suposición —transversal a todas las anteriores— de que los medios de masas se pueden comprender por sí mismos de la mano siempre de la consideración de sus efectos. Estas formulaciones no son evidentes, pero pueden ser reconstruidas a través de la historia de la propia teoría de la comunicación (Mattelart, 1997). En todo caso se trata descripciones limitadas o incompletas que provienen de los propios medios que toman en la academia la forma de premisas analíticas

En relación a tales estudios es evidente la superioridad descriptiva de la teoría de los medios de masas explicada sistémicamente. De las muchas razones que se pueden encontrar para sostener este argumento, hay una principal que deja la discusión en una situación de ventaja al análisis sistémico de los medios. Como un tipo de observación de segundo orden, la teoría de sistemas es una teoría general de la sociedad que se puede ser largamente aplicable a la teoría de los medios de masas. Esto quiere decir que se parte de una complejidad teórica ya ganada, cuyos conceptos pueden ser aplicados en varios ámbitos del sistema societal como al conjunto del mismo sistema, como lo demostró Luhmann en cada uno de sus extensos trabajos monográficos y artículos sobre los sistemas parciales de la sociedad (Rodríguez y Torres, 2008).

Por esta razón, este capítulo inició con la exposición del concepto de comunicación y del entramado conceptual de la teoría de sistemas y de la teoría de la sociedad de Luhmann. Señalando la unidad entre el concepto de comunicación y el de sociedad, ahora resta ver la constitución de esta unidad sobre la base de los medios de *comunicación* masiva. O, en otras palabras, las condiciones de posibilidad —la posibilidad de que sea posible— en las que emergieron los medios de comunicación de masas, es decir, su evolución en el contexto de la diferenciación funcional moderna.

Para ello voy a tomar como punto de partida dos teorías ya esbozadas antes, me ello refiero a la teoría de la *diferenciación por funciones de la sociedad* y la *teoría de la observación de segundo orden*. Como vimos, dentro de la sociedad moderna, los efectos de la diferenciación funcional han sido múltiples, pero sobre todo se han estabilizado estructuras de expectativas, es decir, se ha normalizado la binariedad del código de ciertos sistemas, o sea, la aceptación del valor positivo del código. Pero con ello ha devenido un gran problema, al ya no ser posible designar la unidad de la sociedad como totalidad, todas las experiencias de mundo —internas del sistema— se han vuelto por esta razón contingentes. Las formas o descripciones derruidas de las antiguas sociedades estratificadas que van quedando en desuso, ya no son capaces de sedimentar las nuevas estructuras semánticas de la sociedad. Esta última ya no puede presentarse como unidad, sino solo

incuestionables. Es en realidad este un tema que debe llamar la atención de los involucrados: por qué, más allá del consenso interdisciplinario de las ciencias, es tan difícil separar analíticamente, en el caso de los estudios de los medios de masas, los medios respecto de sus autodescripciones y de las descripciones procedentes de los otros sistemas parciales de la sociedad que influyen sobre los propios medios: *¿Qué hace que los medios intenten siempre neutralizar toda tipo observación sobre sí mismos?*

representarse como descripción de un sistema parcial, o sea, como una observación de la observación. Se impone a partir de aquí, la crisis del sentido del mundo y la sospecha sobre la validez de las distinciones del sistema, bajo la forma de una confrontación permanente, vivida cotidianamente en transcurso de los tiempos modernos, después de lo cual es normal más bien la aceptación de que en el orden social actual que lo que alguien dice pueda ser de otra manera (Luhmann, 1997a; 1998a; 1998b).²⁹ No obstante, esta cuestión asociada muchas veces al debate democrático sobre el pluralismo es solo la manifestación de esta desfundamentación del mundo moderno provocado por la nueva realidad de los subsistemas funcionales modernos (Halliday, 1982; Flusser, 2012; 2015a).

Habría que recordar, sin embargo, que el problema de la contingencia, no es algo que está en el entorno. La inseguridad no proviene del otro, dice Luhmann, sino que se remite a la posibilidad de la imposibilidad de las selecciones del sistema. Esta incertidumbre se vive de distintas maneras en los sistemas funcionales. Pero en varios de ellos, especialmente, en el arte, la ciencia y los medios de masas, la autopoiesis del sistema se resuelve irremisiblemente en el nivel de la observación de segundo orden. Aunque ya el mismo hecho de la construcción de programas o esquemas de expectativas mediante la escritura y el desarrollo de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, condujo la autopoiesis de la sociedad hacia la observación de observadores (2007a).

Visto internamente, para hablar sobre cómo se ejerce la observación de segundo orden desde los medios de masas, habría que considerar que para estos medios, en tanto sistema, su interacción con el mundo —con los sistemas parciales y con los sistemas de conciencia— no se da sino a través de esta distinción basal entre lo observado de quien observa. Es como si todo proceso natural de objetivación del mundo, surgido como resultado de la interacción dialéctica entre el sujeto y el objeto, estuviera avocado con los medios inevitablemente a su transformación fenomenológica y a su continua masificación y

²⁹ “Con la dependencia de la denominación de una distinción, la denominación misma se ha vuelto contingencia, porque con otra distinción lo denominado mismo (aunque tuviera el mismo nombre) tendría otro sentido” (Luhmann, 1997: 92). El problema de la contingencia así presentado parece resumirse en un asunto lógico, pero esta no es la intención de Luhmann. La cuestión es de tal profundidad que a través del prisma de la contingencia podemos observar el carácter socio-semántico de las luchas al interior del sistema religioso protagonizada por la emergencia del protestantismo, la crisis cosmogónica provocada por la ciencia moderna, en la filosofía la crítica de Nietzsche al cristianismo y la crítica de Heidegger a la metafísica occidental, también quizás las batallas culturales actuales que caracterizan a nuestras actuales sociedades. Las consecuencias ineludibles de estos eventos traumáticos “es la práctica de la crítica sobre la base de una observación de segundo orden, observación de otros observadores (2007a: 217).

cotidianización. Conviene entonces comprender la observación de segundo orden como condición de posibilidad de diferenciación de los medios de masas o, como dice Luhmann, como un tipo de observación institucionalizada en los medios de masas (2007b: 125).

Para vale aclarar ahora algo. Cuando a diferencia de la concepción vulgar de los *media*, Luhmann habla de los medios de masas o de difusión masiva, tiene en mente un amplio abanico de formas de comunicación: “todas aquellas disposiciones de la sociedad que se sirven, para propagar la comunicación, de medios técnicos de reproducción masiva” (2007b: 2).³⁰ Pero esto no significa la existencia de alguna supremacía de los medios técnicos sobre la comunicación como garantía de su evolución, ni se trata de una “pura técnica de reproducción de la comunicación social” (Luhmann, 2007b: 102). La tecnología debe más bien observarse, como una *adquisición evolutiva* cuyo mérito desde el punto de vista de la expansión y recursividad comunicativa es ser un *médium* —recientemente constituido— a través del cual se construyen *formas* de comunicación siempre nuevas —de observación de segundo orden—, que tienden a ampliar cada vez más el círculos de receptores o la capacidad de redundancia de la comunicación. Lo que a su vez, posibilita tanto la diferenciación como la clausura operativa de los medios de masas (2007b: 3).³¹ Así, las tecnologías permiten la diferenciación del sistema de los medios, pero estos conducen, únicamente en base a su propia especificidad, la autoobservación y la autodescripción del sistema sociedad.

Desde el momento en que la interacción entre presentes se hizo innecesaria para la reproducción de la autopoiesis sistema de la comunicación, el rompimiento definitivo con

³⁰ Luhmann incluye bajo esta definición: los medios impresos (libros, revistas, periódicos), los medios de reproducción fotográfica o electrónica, los medios radiofónicos, los filmes, y los “diskettes”, hasta donde pudo él observar directamente (Luhmann, 2007a; 2007b). Pues, los medios de masas mencionados por el sociólogo constituyen ya un pasado lejano de los medios técnicos actuales. Los mismos que han tendido más bien a la unificación de varias áreas de la reproducción masiva de la comunicación, proceso que puede ser denominado como “infotelecomunicación”, una forma de acoplamiento entre los medios pasados, nuevas tecnologías de la información e Internet. Pero, lo importante aquí es el criterio general propuesto por Luhmann según el cual sólo el “producto obtenido maquinalmente, en calidad de portador de la comunicación” condujo a la diferenciación de los medios de masas. El argumento es de todas maneras constatable si se mira los efectos de estas tecnologías expansivas sobre la comunicación. Lo especial de esta situación para Luhmann es que estos medios han sustituido finalmente la necesidad de la comunicación entre presentes y puesto en escena la objetividad la observación de observadores o la realidad de los medios de masas. Asunto que según vimos empezó con la escritura y sin que podamos medir todavía sus consecuencias futuras. “Con la escritura comienza la telecomunicación, la posibilidad de alcanzar con la comunicación a los que están ausentes en el espacio y en el tiempo” (Luhmann, 2007:198).

³¹ “No hay que tomar esta forma de operar de las máquinas, o su vida interior electrónica o maquinal, como operación constituyente del sistema de los *mass media*. No todo lo que es condición de posibilidad de las operaciones de un sistema, llega a ser parte de su secuencia operativa” (Luhmann, 2007b: 5).

lo inmediato hizo probable un aumento exponencial de la comunicación, al igual que la improbabilidad de determinar el círculo de participantes. Cuestión que condujo a la disolución de la distinción entre acto de comunicar e información —lo que a través de los medios se receipta, se acepta sin que importe, en un primer momento, saber quién, qué y cómo se lo dijo—; y a la conversión de la comunicación en dos canales unilaterales asincrónicamente situados en dos horizontes distintos: desde el punto de vista de Alter la comunicación se convierte en comunicación para la comunicación, lo que se emite (los temas, las formas, y los tiempos) pasan a ser una atribución de Alter, no hace falta que el otro entienda. Por su parte, Ego, queda anulado del esquema selección acto de comunicar/acto de entender, pues, la autopoiesis de la comunicación ya no se realiza en el acto de entender. Así, el acceso al mundo por parte de Ego —la posibilidad de tener una existencia pública como diría Bourdieu—, empieza a ser condicionado por el acceso a los medios de masas de tal manera que los participantes de la comunicación terminan siendo emplazado como observadores de segundo orden. De esta manera, es mediante la invisibilidad autogenerada por el influjo técnico, que tiene como resultado la incomunicación entre Alter y Ego, que pueden los medios de masas aumentar su complejidad y la comunicación remitir solo a la comunicación. Conscientes de esto, una de las tareas recurrentes de los medios de masas es resolver tal unilateralidad apelando a la experimentación con las observaciones que vienen del público.

Pero esto no aclara el modo en que los medios de masas son capaces de observarse a sí mismos, observar a otros sistemas y de contribuir así a la reproducción de la autopoiesis del sistema sociedad. Para llegar al punto nodal de estos problemas hay que establecer primero un alcance a las afirmaciones anteriores sobre diferenciación de los medios como respuesta a los problemas de la observación de segundo orden de la sociedad. Los medios de masas utilizan la observación de segundo orden sólo en el contexto de sus operaciones, pero no logran hacerlo en nivel de la observación de segundo orden propiamente dicho, es decir, distinguir, “cómo opero yo como observador y por qué distingo así y no de otra manera” (Luhmann, 2007b: 169). Pero esta observación sí la puede realizar otro

observador, aquél al que le esté permitido observar la forma —las distinciones— con que observan los medios de masas.³²

Lo dicho antes no descarta el hecho de que puedan existir mecanismos o grados más complejos de observación de segundo orden a disposición de los medios de masas, pero sería poco útil intentar encontrar operaciones relacionadas con este tipo de observación entre las disposiciones técnicas o en los medios materiales de la producción y reproducción de la comunicación. Así como Heidegger (2005) decía que “la ciencia no piensa”, se puede decir con Luhmann, advirtiendo las diferencias, que “la tecnología no observa”. La observación de la observación nace más bien como un problema relativo a la cuestión de cómo se resuelve la participación de los otros en la comunicación. La observación de segundo orden se convierte así un asunto de la capacidad del rendimiento cognitivo de los receptores: ningún receptor puede auscultar por sí sólo la infinidad de temas que ofrecen los medios de masas. Sí es posible, en cambio, que algunos observadores que pueden alcanzar a distinguir la forma imprecisa en que está comunicando un tema, señalen equívocos e impulsen correcciones.

Está claro entonces que cuando se habla de observaciones de primer orden se hace referencia a la clausura operativa y a la autopoiesis del sistema, es decir, a un observador que opera según la diferencia sistema/entorno. A un sistema que es capaz de distinguir entre la referencia a sí mismo (autorreferencia) y lo otro (heterorreferencia). Se ve entonces

³² Aquí es cuando se puede constatar las ventajas de la teoría de la observación sobre la distinción sistema/entorno pero también la complementariedad entre ambas. Esta última alude a la clausura operativa (la especificidad y exclusividad de las operaciones del sistema) y la autopoiesis (el sistema solo puede producir sus operaciones a partir de sus propias operaciones), es decir, a las *observaciones de primer orden*. Cuando se habla, en cambio, de una observación que observa (operación) y describe (una observación que liga una observación a otra observación —y así infinitamente— y da lugar con esto a una segunda observación), se habla de que un sistema es capaz de realizar junto a una clausura operativa y su reproducción autopoietica, además, una “clausura cognitiva” y con ello llegar a una “autonomía cognitiva”, esta segunda condición, precisamente —que es una *adquisición* dada en algunos sistemas funcionales, especialmente en la ciencia (Luhmann)—, es la que no logran cumplir los medios de masas. Una cosa es la operación (relacionada con su especialización funcional de generar su autopoiesis en el nivel de las observación de segundo orden —en nivel de las operaciones de autoobservación y la autodescripción- como lo hacen los medios de masas, de una forma muy distinta a otros sistemas sociales como la economía, la política o el derecho, que si bien es cierto cuentan con mecanismos de observación de segundo orden, producen su autopoiesis en plano de las observaciones de primer orden) y es otra la reflexión (preguntarse a sí mismo sobre las distinciones utilizadas por el sistema, como lo hacen los algunos sistemas funcionales dependiendo su complejidad, especialmente la ciencia). Es en este sentido que se debe entender la idea de Luhmann que son los medios de masas los encargados de conducir la observación de orden de la sociedad: no se preguntan ni generan ningún conocimiento sobre la sociedad y el mundo, pero proporcionan los conocimientos, y es la única forma social de saber de algo, sobre la sociedad y el mundo (Luhmann, 2007b).

que esta distinción, autorreferencia/heterorreferencia, está inscrita o incluida en la de sistema/entorno. Sólo observándose distinto de algo puede el sistema utilizar autorreferencialmente en forma permanente la *diferencia* sistema/entorno, como base para la demarcación de distinciones futuras, para la garantía de su autopoiesis (Luhmann, 2007b). El sistema debe operar primeramente y luego poder poner en movimiento las operaciones de forma encadenada. Justamente, los medios de masas realizan estas dos tareas bajo el mecanismo de la cyberobservación: operan en el nivel de primer orden con las observaciones que provienen o se originan en el nivel de la autodescripción de la sociedad, es decir, de la observación de segundo orden del sistema mayor (Foster, 1991). Funcionan porque en ellos la sociedad expresa tanto el conceso como el conflicto, la moral y el escándalo (Luhmann, 1991).

Para las ciencias sociales es suficiente con reconocer la emergencia de la observación de segundo orden como parte sustancial de los problemas relativos al proceso de diferenciación funcional de los medios de masas, cuya compresión está entroncada, a su vez, en un todo mayor como lo son las cuestiones de la reproducción general de su autopoiesis. Cerremos esta parte diciendo entonces que la observación de segundo orden constituye una condición *sine qua non* dentro de la diferenciación funcional de los medios de masas y que cualquier intento de develamiento de la emergencia de los medios de masas será vano si no se pasa revista a la relación entre ambos procesos.

1.3.2 La formación de sistemas III: la emergencia de los medios de masas

La emergencia de los medios de comunicación de masas es solo caso peculiar dentro del proceso general de la diferenciación funcional moderna. Con la salvedad de que su desarrollo como sistema autorreferente ha sido relativamente tardío con respecto a la evolución del resto subsistemas sociales, a pesar de que en mucho los medios de comunicación guardan correspondencia con los cambios estructurales producidos en el entorno de tales subsistemas, han co-evolucionado con ellos e incluso han contribuido decisivamente a su clausura operativa, como ocurre con la economía y la política. Pero antes de pasar a la comprensión sobre sus efectos globales, resulta preciso hablar todavía acerca de la especificidad del problema de la emergencia de los medios de masas considerando su lugar como sistema autorreferente, la generalización y especificación del

código, la generación de programas y su relación con la clausura operativa, el doble aspecto de la diferenciación de la función, la transformación de lo individual y lo público provocada por los media, así como el recorte de la realidad y de toda forma de objetividad bajo la nueva realidad de los medios de masas. Veamos más de cerca cada uno de estos aspectos:

a. La autorreferencia/heterorreferencia del sistema

En el caso de los medios de masas la autorreferencia/heterorreferencia del sistema se vive siempre como irritación autoprovocada, desde su posición autorreferente el sistema transforma, en base a sus operaciones, toda forma de ruido en información para la sociedad, mientras que la heterorreferencia es fijada por parte del sistema por medio de la selección de temas. Mediante estos recursos de memorización se organizan todas las comunicaciones al interior del sistema de los medios de manera que éstas puedan ser reconocibles más fácilmente en el entorno interno de la sociedad. . Posibilitando así el acoplamiento estructural entre los medios de masas y los sistemas parciales de la sociedad. En este sentido se puede decir que los temas regulan las relaciones entre la autorreferencia y la heterorreferencia “dentro de la comunicación del propio sistema” (Luhmann, 2007b: 18).

De hecho, los temas difundidos en los medios de masas dispensan a los sistemas de tener que comunicar directamente sobre sus funciones a la sociedad, y lo hacen gracias a que la redundancia social de la comunicación, condensada eventualmente en temas, ha podido ganar suficiente autoridad como para imponerse como tema de interés. Desde el punto de vista de los medios masas los *temas* tienen así que distinguirse de sus *funciones*, organizar la comunicación en base a temas y difundirlos aprovechando su éxito social, no implica ninguna carga para este sistema con respecto a la aceptabilidad de lo que se ha comunicado o a la utilidad de la información: la idea es que se puede comunicar sobre lo que sea, sobre lo falso y lo verdadero, en ambos casos la comunicación es actualizada como comunicación, como una operación autorreferencial del sistema.

b. La codificación, especificación y universalización del sistema

Si la realidad de un sistema es “siempre un correlato de sus propias operaciones: siempre una construcción propia” (Luhmann, 2007b: 17), cómo es que el sistema de los medios de masas puede diferenciar entre sus propias operaciones y aquello que circula en el entorno interno de la sistema sociedad. Qué operaciones propias permiten la distinción entre la

autorreferencia y la heterorreferencia de estos medios. Cómo “lo mismo determina a lo mismo” (2007b: 24). Se podría responder: el sistema puede reconocer cada enlace de las operaciones que realiza gracias a la constitución de un código binario, el mismo que debemos representarnos bajo el aspecto de una forma de dos lados. Un código surgido de la propia densificación de las operaciones específicas que lo diferencian como sistema. A través del cual el sistema de los medios es capaz de distinguir toda interacción con su entorno, tomándolo siempre bajo el prisma de los valores positivos y los valores negativos delineados por el código. Los valores positivos remiten a la capacidad de enlace mediante la que el sistema actualiza sus estados permanentemente, mientras que el valor negativo, por su parte, sirve como una condición de negación que permite distinguir las operaciones propias de las externas.

Este código, sin embargo, constituye un *límite interno* del sistema, y es totalmente distinto a la diferencia entre autorreferencia/heterorreferencia, que rige en el ámbito de la identidad del sistema, en el *límite exterior*, que diferencia al sistema de su entorno. El código brinda condiciones inigualables para la autodeterminación, pero la identidad del sistema no puede quedar sujeta tan estrictamente a los valores que éste le impone, en cierto modo, el problema de la identidad debe quedar abierto. Al hablar de código se debe entender, pues, según Luhmann, “una distinción que posibilita la autoobservación del sistema llevado de la mano la distinción sistema entorno” (Luhmann, 2007b: 26).

El código que permite el establecimiento de los límites de las operaciones que rigen en el sistema de los medios, cuya labor hace que otras operaciones situadas en el entorno permanezcan como ruido, marginadas en el entorno del sistema, es el de *información/no información*. Establecida la diferencia sistema/entorno a través de una progresiva constitución de su autorreferencia/heterorreferencia, el sistema de los medios de masas ha encontrado por medio de este código la posibilidad de reafirmar para casos futuros su identidad en tanto sistema. Esto es, ha logrado establecer su identidad, *lo que es y lo que no es el sistema* –precisamente esta diferencia entre el sistema y el entorno–, bajo la acción del código información/no información. El sistema favorece y se orienta siempre por el valor positivo, por la *información*, aunque la no-información también puede llegar a convertirse en información. De cualquier modo, el sistema debe poder distinguir sus

operaciones a través de esta diferencia, de lo contrario no se estaría hablando de un sistema autorreferente, de hecho, se diluiría la diferencia con el entorno (Luhmann, 2007b; 1991).

El código información/no información tiene que afincarse por esto en programas diversos que aseguren la capacidad de selección en el nivel de la propia selección del sistema y en el nivel de las operaciones, del procesamiento de la información real. Por ello la codificación del sistema trae consigo la diferenciación entre codificación y programación, es en base al marco reglado por los programas que se aplican en las distintas formas de comunicación para las masas, que el sistema puede distinguir entre información/no información. Los programas deben haber podido ordenar con cierta antelación la información y haber vuelto conocidos los temas, para que el sistema pueda luego hacer valer la regencia del código información/no información.

Según Luhmann, en los *medios técnicos de reproducción masiva de la comunicación* modernos existen varios programas que funcionan como campos de selección de la información o de diferencias producidas en el interior del propio sistema. En este caso, son precisamente las muy conocidas secciones de economía, política, deportes, arte, cultura, salud, etc., las instancias encargadas de hacer compatibles los acontecimientos producidos con la codificación impuesta al interior de sistema mediático y de hacer con esto menos rígida la selección propuesta por el mismo código. La importancia de esta flexibilidad es más visible si se introduce la cuestión del tiempo dentro la producción y el procesamiento general de la información.

Precisamente, como respuesta a esto la evolución de los medios de masas modernos trae consigo dos adquisiciones irremplazables y simultáneamente problemáticas, un aumento de la *redundancia* —la comunicación de los acontecimiento rebasa a los implicados en ellos y se convierte en información para las que la han recibido y podido entender la comunicación—; y la *resonancia* —la generación y el procesamiento de la irritación que estos estímulos de complejidad producen en otros subsistemas, pero que únicamente son “experimentables” en el interior del sistema de los medios—, ganada en el contexto de este constante flujo acelerado de la dinámica sociedad moderna.

Los problemas causados por redundancia y la resonancia alcanzada por los medios al interior y en el entorno intento de la sociedad, son de tales dimensiones que es prácticamente imposible garantizar el procesamiento de la información producida dentro

del sistema sociedad y a veces solo hay que resignarse a aquello y realizar los balances después. Por ello, el código privilegia la información novedosa como si tratase de garantizar expectativas de información siempre ilimitadas. Como si los medios de masas fueran una máquina que consumo de información *ad infinitum*, “la información no se presta para la repetición, en cuanto se vuelve acontecimiento, se transforma en no información” (2007b: 30). Estos efectos de desactualización inmediata y permanente de la información podrían conducir al sistema a un estado de indeterminación muy riesgoso, si la preferencia por los valores positivos producidos por el código no estuviera en la capacidad de generar incesantemente cada vez nueva información y la nueva información convertirse con la misma rapidez en no-información.

De esta manera, para evitar el riesgo de caer en la obscuridad de la paradoja autorreferencial de la comunicación y en el peligro de la indeterminación, el sistema se vale de una distinción adicional, la de *nuevo/viejo*, mediante la que la información toma para el sistema de los medios el lugar de nuevo y la no-información el lugar de viejo. El valor negativo, la no-información (lo excluido), queda así remitido a un problema de actualidad entre lo conocido y lo desconocido que puede ser resuelto por la vía de los programas. Por el otro lado, el valor positivo, la información (lo nuevo), termina incorporado a su propia codificación como lo conocido.

La no-información llega a ser así información y la no información llega a convertirse en información. Todo depende de si lo que comunica tiene o no el carácter de lo nuevo. Y esto no se alcanza comunicando de mil maneras una misma información, depende más bien si la información aporta algo distinto:³³ “los medios de comunicación mantienen, se podría decir así, a la sociedad en vigilia, despierta. Producen una siempre renovada disposición a contar con lo sorpresivo, con lo irritante” (2007b: 35). No se trata pues como sucede en Parsons, de que lo medios integren la sociedad. En el caso de Luhmann, sucede más bien que la desestabilizan, la estimulan, la inquietan, la provocan (Luhmann, 2007b; 2007a).

³³ “Así como sobre la base de los pagos, en la economía diferenciada, surge la inagotable necesidad de sustituir el dinero que se ha gastado, así los medios de masas crean la necesidad de sustituir la información redundante por nueva información: *fresh money* y nueva información son los motivos centrales de la dinámica de la sociedad moderna” (Luhmann, 2007b:-32; 2013)

En cierto modo, a través de estos conflictos los medios de masas alertan a la sociedad acerca de los problemas más primarios y prioritarios de la diferenciación funcional. Alertan entonces sobre sí mismos y sobre el intento de constitución de un sistema funcionalmente especializado —capaz de producirse a sí mismo y surgido de la fuerza de la propia diferenciación— de reproducción de todas las operaciones o comunicaciones internas del sistema social general. Así pues, para un mejor entendimiento del proceso de codificación del sistema mediática, la búsqueda de la delimitación del código con respecto a la función del sistema puede entenderse como *especificación*, si se habla de la clausura operativa o del control de su propia selectividad como condición de su diferenciación; y como *universalización*, si se quiere dar cuenta de la presencia de la función del sistema más allá de sí mismo, ya que como resulta de la actividad cotidiana de las relaciones actuales entre los sistemas, un sistema funcional solo puede comunicarse realmente con la sociedad ajustándose a las normas operativas de los medios de masas. Sin el código información/no información, no sería posible la diferenciación de los medios de masas ni como sistema operativamente clausurado en cuanto tal, ni la diferenciación de su función como sistema encargado de conducir la autoobservación de los sistemas funcionales modernos y con ello de la sociedad entera.

c. La programación (noticias, entretenimiento y publicidad) y al unidad del sistema (acoplamiento estructural)

El manejo de la complejidad, sin embargo, exige al sistema especificar su universalización, es decir, procurar una diferenciación interna de sus campos o programas, “desarrollar una autoselectividad específica de universalidad” (2007b: 38) acorde con las clausura operativa y con las necesidades expuestas de información y comunicación por parte de los sistemas funcionales. En correspondencia con esto, Luhmann vislumbró un esquema de clasificación, provisional, compuesto por noticias/reportajes, entretenimiento y publicidad.

De un modo muy esquemático se puede definir las *noticias* como todo tipo de información seleccionada fundamentalmente en base a criterios de sorpresa y entendimiento, pero existen adicionalmente otros subselectores que se deben considerar:

-la novedad de la información debe poder ser estandarizada;

-los temas de comunicación prefieren sobre todo los conflictos, pero nunca se llega a establecer culpables, con lo que esta incomunicación “se desliza por la vía de lo desconocido” (Luhmann, 2007b: 44);

-la información consiste en cantidades. La información se expresa siempre como dato, como cantidad –y en este aspecto radica uno de sus elementos más contingentes de las noticias, pues, los datos cambian siempre y son por ellos polémicos–;

-la información comunicada mantiene su efecto social dependiendo de la lejanía o la cercanía que separa al observador respecto de la noticia difundida;

-las noticias ponen a disposición de la observación de todas situaciones de “contravención de las normas” dentro de la sociedad, que asumen siempre la forma del “escándalo” (Luhmann, 2007b:46). Frente a estos últimos, los medios de masas, por su parte, tienden a buscar colocarse bajo el punto de vista o las expectativas sociales, a identificarse –o camuflarse – con en el juicio de la *moral de la sociedad* (Luhmann, 2013). Los medios refuerzan aún más esta representación moral de la sociedad, como dice Luhmann, “facilitando que el proceso de la acción sea accesible” para todos (2007b: 49). Cuestión que conduce a la tematización de las *acciones* y de las *personas*, instalando entre los agentes un sin número de ambigüedades en relación a cómo efectuar el *juicio final* sobre cada escándalo. Aquí se trata tanto de responder a los constructos morales –que pueden ser definidos como acciones tipificadas en el sentido de Max Weber (2008): de los políticos se espera honestidad; de los científicos objetividad, etc. –, como al hecho de poder utilizar el escándalo según el imperativo sistémico de continuar con la comunicación. O sea que la comunicación proseguirá según los acontecimientos puedan ser convertidos en escándalos y estos últimos sean susceptibles de ser convertidos en información o enlace para una comunicación posterior (Luhmann, 2007b).

-la actualidad de las noticias se concentra siempre en hechos particulares o eventos recién sucedidos. Para comunicar recursivamente sobre estos acontecimientos el sistema ordena sus enlaces de dos maneras: en base a “acontecimientos claves”, acontecimientos que dan lugar a *series de acontecimientos*; y apelando al olvido, el

sistema requiere olvidar para procesar nueva información. En este sentido desde el punto de vista de la teoría de la autodescripción de la sociedad , la memoria resulta igual de fundamental que el olvido (Luhmann, 2007a; Rodríguez y Torres, 2008). Sin embargo, los medios de masas pueden fijar ciertos esquematismos noticiosos y disponer varios dispositivos de almacenamiento de información cuyo uso hace que lo que se ha olvidado (la no información) puede ser recordado o actualizado (y ser información otra vez), (Groys, 2008).

-las opiniones se convierten en noticia: buena parte de lo que se llama noticia –sobre todo en la prensa, la radio y la TV, aunque también en los medios electrónicos actuales– se produce a partir de la comunicación de opiniones externalizadas –muchas veces y más ahora tales opiniones se elaboran teniendo a los medios como destinatarios–. Los medios de masas pueden convivir así con las ficciones autogeneradas al interior del sistema como en los *públicos* de su entorno, acerca de su rol como espejos de la sociedad. Sin embargo, para Luhmann, las sospechas de manipulación que de aquí pueden surgir, es un tema que subyace a las consecuencias de su propia función. No tiene razón de ser estas sospechas, en cambio, si se la quiere observar como efecto de una manipulación intencionada sobre la sociedad: ¿quién habría de manipular entonces, las máquinas o los grupos dominantes? Esta no es una pregunta que corresponda responder al sistema (Torres, 2004).

De su lado, la *publicidad*, no parte de una exigencia de *verdad* al momento de comunicar sobre sus intenciones. En cierto modo, la cuestión de la sospecha sobre lo que se informa es explícita y es como tal aceptada. El asunto más bien pasa al refinamiento de las condiciones de aceptación de la comunicación. Las personas pueden tener criterios previos sobre una comunicación intencionadamente falsa y aun así terminar realizando o aceptando el mensaje publicitario. Frente a esto, para Luhmann, el asunto estriba en que la publicidad, intenta reducir al máximo el tiempo de enlace entre la decisión de aceptar el mensaje y formulación del juicio crítico. La construcción de la aceptación de la comunicación se produce en el marco de la generación de particularidades o singularidades siempre reconocibles y absolutamente innovadas. Espacio de aceptación situado, a la vez, sobre un plano generalizado del mensaje publicitario que “compensa la falta de tiempo” con la

homogenización de todo, como dice Luhmann (2007b: 67). De este modo, vale reconocer que el campo del arte fue, justamente, uno de los primeros sistemas sociales que acostumbraron a la percepción al autoengaño, a la reproducción imaginaria del objeto. Tarea que luego pasó a ser cumplida por el *diseño*, una vez que la publicidad pudo separarse del arte. Éste mismo juego en torno a la comunicación técnica del signo o la construcción mediática de la realidad, se puede observar en la moda, cuyo esquema de orientación pasa por lo superfluo (el consumo masivo) y lo profundo (el consumo de culto) (Luhmann, 2007b: 72), reconociéndose en ambas instancias con igual derecho. En fin, en todas estas formas, “el sistema encuentra en la publicidad su propia función. La misma que consiste en estabilizar la relación entre redundancia y variedad de la vida cotidiana” (Luhmann 2007b; Groys, 2008; Flusser, 1990).

El *entretenimiento*, por su parte, pone sobre el tapete la cuestión de los medios vistos como modos de construcción de la realidad cuya función específica en la modernidad tardía consiste sobre todo en la eliminación del tiempo de sobra. Al igual que el juego —entendido como una “secuencia social de comportamiento coordinado (Luhmann, 2007b: 77)—, el entretenimiento es una forma de manejo del tiempo libre, pero también una forma de duplicación de la realidad. Precisamente, el juego y el entretenimiento basan sus operaciones conforme a la diferencia entre una realidad del juego y una realidad de lo normal, por así decir. Sin embargo, mientras que en el juego la coordinación social o el manejo empírico en la segunda realidad, exige del establecimiento de reglas, en el caso del entretenimiento, la inmersión en dicha realidad requiere únicamente de una información secuencializada acerca de los procedimientos —como si tratara de leer el manual de un juego en donde mismo juego mismo— y la coordinación social se vuelve innecesaria ya que es sustituida aparentemente por la imaginación propia.

Cuando se está entretenido se dejan otras actividades y no se tiene que responder a la comunicación con comunicación, sino con atención e imaginación. En sus distintos modos de presentación, en el teatro del XVI, en la literatura del siglo XVII y XVIII, en la cinematografía del siglo XX y en las programaciones de TV así como en mundo electrónico, especialmente en el ámbito de los deportes, el entretenimiento regula la inclusión y exclusión de las personas en experiencias o vivencias de observación de segundo orden. Experiencias de las que todos pueden participar siempre que estén

dispuestos a realizar una suspensión entre la verdad y la ficción, para poder entrar así en el principio de realidad de los medios de masas. Sea que se trate de actualizar la realidad en otra dimensión (la temporal, por ejemplo, si intenta recordar el amor perdido con canciones vivenciadas, etc.) o por la experiencia medial producida en el interior de los propios medios (los juego de realidad virtual, por ejemplo), (Luhmann, 2005), los medios de entretenimiento exigen normalmente a sus usuarios un pacto en cuya letra pequeña se anticipa la necesidad de desprenderse de cualquier posibilidad de remitirse a sí mismo, al menos en el curso de su inmersión en esta sensación de doble realidad.

Ahora bien, hasta ahora he expuesto estos campos independientemente y apenas he esbozado las cuestiones relativas al *acoplamiento estructural* que a través de estos programas los medios mantienen con los distintos sistemas —y el listado puede ser tan grande y no expresar la complejidad comunicativa abierta por los medios de masas: medios/economía, medios/política, medios/deporte, medios/ciencia, medios/turismo, medios/arquitectura, medios/cultura, medios/vida cotidiana, etc.—; no obstante, lo prioritario aquí es observar cómo se logra la unidad del sistema en el momento en que la autopoiesis de la sociedad es conducida por la comunicación reproducida técnicamente.

En primer lugar, hay que reconocer que los campos señalados configuran por sí mismos un marco de señales o emisiones que pueden segmentar la diversidad de la comunicación a partir de las interdependencias con otros sistemas. Aunque a veces sea externamente difícil reconocer —debido a que se trata del uso del mismo medio de la tecnología, a partir de la cual se producen distintas formas de comunicación— qué ámbito de estos campos ha de servir de referencia cuando se trata de la recepción —para aceptarla o cuestionarla— de la comunicación. Muy poco se puede distinguir actualmente desde un punto de vista práctico si un acontecimiento es una noticia, entretenimiento o puede convertirse en publicidad, pero la diferenciación de los programas como un modo de ordenamiento de los acontecimientos, al menos si se considera el plano de la organización de los eventos generados desde el interior del sistema, sigue siendo un asunto crucial porque su descuido podría incluso hacer poner en riesgo la diferenciación del propio sistemas de los medios.

En todo caso, lo que de aquí se desprende es que cada campo enlaza las comunicaciones subsecuentes de manera distinta y esto provoca ciertamente irritaciones. La

contribución de estos programas a la unidad del sistema radica, por ende, “en que crean las condiciones para que se produzca más comunicación, sin que “necesariamente esta comunicación tenga que ser coparticipada” (Luhmann, 2007b: 96).³⁴

Todo esta argumentación intenta únicamente decir que los distintos programas mencionados producen cada cual un tipo de acoplamiento específico con cada sistema de funcionalmente diferenciado. Que no existe un modo general de acoplamiento entre el sistema de los medios de masas y el entorno interno de la sociedad. Y que, en cambio, sí existe una función específica del sistema, y que esta no consiste realmente “en la totalidad de la información que cada campo programático actualiza (por consiguiente no en el lado valorado como positivo del código), sino en la memoria que con ello se crea” (Luhmann, 2007b: 96).

Esto quiere decir que la comunicación dentro de la sociedad, en el nivel de sus sistemas parciales (de su operación) y en de los medios de masas (de su autodescripción), se torna conocida y cotidiana, es decir, se vuelve verdaderamente información a la mano, si informa sobre aquello de lo cual se puede comunicar en el futuro³⁵. Pero, ¿cuál es entonces la función societal de los medios de masas?

d. La función del sistema

Será notorio para el lector que a lo largo de estas páginas no hemos recurrido al concepto de función sino de manera suplementaria, cuando ha resultado una exigencia de la propia teoría. Y así también Luhmann visualizó en su propia obra el lugar explicativo del

³⁴ Esto reconduce la discusión al principio, el sistema no encuentra su función en informar al observador sobre lo desconocido a más de lo conocido, la función específica del sistema le obliga operativamente a la introducción de otra distinción, la de medio/forma. A partir de aquí, si comprende la tecnología como un *medio*, se pueden seleccionar formas tan diversas, como lo demuestra la explosión actual de las nuevas tecnologías, respecto de las cuales Luhmann no tuvo total conciencia, ya que sólo alcanzó a vislumbrar la programación por computadora y el correo electrónico (Luhmann, 2007a). Los medios técnicos de reproducción masiva de la comunicación, no son un sistema en el sentido que los otros sistemas funcionales, los cuales que precisan de la evolución previo de un medio de comunicación generalizado., pero aun así, para los medios de masas la tecnología tiene el carácter de una adquisición evolutiva, según la distinción medio/forma. El nivel de generalización simbólica que consiguen por el *medium* de la tecnología, constituye la base sobre la que se levanta la aceptación pública que siempre logran los medios, la misma que consiste en anular el espacio entre presentes y toda forma corporal de la comunicación, hasta llegar a la incomunicación, esto ya estaba contenido en la escritura, como se dijo, pero la tecnología radicalizó esta experiencia abismalmente. Así, pues, la presentación del medio de la tecnología tiene que ver producir incomunicación a través de la reproducción técnica de la comunicación.

³⁵ Los medios de masas pensados como “rendimiento de memoria”, proveen “un fondo de realidad”. Unos temas o programas que sirven a los medios para enlazar las comunicaciones de su entorno, acerca de los cuales se habla y que son permanente actualizados en el ámbito del sistema universal de la sociedad (Luhmann, 2007b).

concepto de función, contradiciéndolo y enriqueciéndolo en el marco de una teoría de la sociedad mucho más compleja. Por lo que resulta superfluo, pues, hablar de un Luhmann *funcionalista* (Luhmann, 1983; 2007a; 2009a; 2009b).

En el caso del análisis sistémico de los medios de masas cuando se habla de función, se habla de esta capacidad adquirida de metaobservación para “dirigir la autoobservación del sistema de la sociedad” (2007b: 139). Esta observación de segundo orden, no se remite a la sociedad, ni a sus funciones como un objeto. Se trata más bien de una “observación universal”, es decir, de la forma con que a través de los medios “el mundo es cortado mediante la diferencia: sistema (es decir: sociedad)/entorno” (2007b: 130).

Pero la metaobservación de la sociedad no observa a la sociedad desde fuera, sino desde dentro de la sociedad. Razón por la cual, incluso este tipo observación que es también una operación, tampoco puede ofrecer una descripción de la totalidad del mundo y peor aún turbar el punto ciego desde donde observa (2007a; 2007b).

Por ello, los medios siempre no ofrecen “una visión adecuada del mundo” sino una visión parcializada del mismo. Esto se debe a que la función de los medios se presenta en la forma de una “estructura dual de reproducción y de información”. En primer lugar, la función remite al proceso de diferenciación que lleva a la especialización de un sistema específico, que multiplica vastamente la comunicación y estabiliza las formas diferenciadas de acceso a la comunicación.

En cambio, su función visto desde el *entorno externo* de los medios de masas, estriba en que permiten la apertura cognitiva del sistema sociedad. Cuestión que en vez de desembocar en un proceso de integración o adaptación, termina promoviendo la irritación y estimulación del sistema global. En esto consiste su prestación funcional específica y altamente compleja de irritación constante del sistema social general.³⁶

³⁶ Un tema que se queda pendiente es tratar el tipo relación que guardan la semántica de la sociedad y los medios de masas. El concepto de *semántica* se refiere a las conexiones entre sentido y comunicación. Toda comunicación se produce en un marco de referencia de sentido en tanto ciertas descripciones son tomadas como premisa para selecciones posteriores. Tales referencias constituyen un reservorio de temas largamente acumulados en la memoria de la sociedad, desde los proverbios populares y la opinión común (observaciones de primer orden), hasta las concepciones del mundo, las teorías científicas y los artículos de revista populares (observaciones de segundo orden). La semántica de la sociedad se actualiza de un doble modo en la comunicación, como operación y como autodescripción. Pero la semántica no es un sistema, su evolución depende más bien del ámbito de influencia que para la comunicación logren desarrollar los medios de comunicación de masas. Así, las descripciones que reinaron en la época dominante de la escritura, en los

e. Lo individual y lo público

Estos tópicos así propuestos no constituyen una distinción que se encuentre en Luhmann expuesta como un nudo de problemas, pero así presentados pueden ayudar a comprender mejor qué ocurre con lo individual y lo público cuando han evolucionado los medios técnicos de reproducción masiva de la comunicación. Cuestiones altamente sensibles, por otra parte, permanentemente tratadas en los estudios de la comunicación y en la sociología de los medios de masas (Habermas, 1994; Noëlle-Neuman, 1995; Mattelart, 1997).

El problema de lo individual no es algo que pueda ser remitido directamente al concepto de individuo. Existen además popularizadas otras variaciones de su forma semántica presentes, por ejemplo, en los términos de “individualidad” e “individualismo”, que suman más confusión todavía a nuestro asunto (Luhmann, 1995). Pero aquí únicamente aludiré a lo *individual* con el fin de poder explicar brevemente el acoplamiento estructural producido entre el sistema psíquico y el sistema de los medios de masas a través de las dimensiones objetual, temporal y social del sentido antes descritas. Sobre esto hay que decir que la diferenciación interior del sistema en campos programáticos no se enlaza únicamente con los imperativos funcionales de los otros sistemas, sino porque estos guardan correspondencia con los motivos personales. En efecto, para Luhmann, la sociedad moderna se caracteriza justamente porque estos influjos individuales se hacen “accesibles como comunicación”. Es decir, pueden ser observados o representados en la comunicación masivamente. Pero este acoplamiento se produce de manera distinta si observa cada programa diferenciado.

En el ámbito de las noticias y los reportajes se trata de una destrucción de la vivencia social del sentido. Los medios de masas colocan a las personas bajo una condición de observadores limitada y pasiva, les dan el lugar de las *audiencias* —un lugar desprovisto de la capacidad de interpelación aún vigente en la *audientia* latina—. Mientras que a nivel de su contenido singulariza a ciertas personas según su prominencia social o según su

distintos tipos de sociedades antes de la diferenciación funcional, sujetas al mundo interacción y a la capacidad de memorización y expresión oral de las personas, como vimos, se desvanecieron cuando evolucionaron los medios de reproducción técnica de la comunicación. Esta observación puede precisamente, aclarar la obscuridad aun presente en la vieja distinción estructura/superestructura que ocupó largamente al marxismo vulgar. No es que la semántica, “el mundo de las ideas” sea autónomo, más bien depende de la evolución de dichos medios. A su vez estos medios —al igual que las semánticas sociales—, a pesar de ser autónomos, no pueden pensarse por fuera de las transformaciones acontecidas en la estructura de la sociedad o en nivel de la constitución de las estructuras requeridas por los sistemas funcionales (Luhmann, 2008; Corsi, *et. al.*, 1996).

comportamiento individual (normal o anormal). Se trata en ambos casos, de una individualidad construida y afinada no desde el interior del sistema psíquico sino desde el interior de los medios. La publicidad, en cambio, coloca a los individuos como sujetos capaces de ejercer un cálculo racional sobre las comunicaciones que reciben y destaca como virtud de los consumidores la capacidad de evasión estratégica de los individuos respecto de los mensajes publicitarios. Transmuta así el sentido del tiempo de las personas conminando a los sujetos a la anticipación constante del futuro. En cierto modo, se trata de una forma permanente de huida hacia al futuro, pues, los sujetos deben buscar siempre ganar tiempo y adquirir más información para poder librarse de la publicidad. Lucha que se lleva a cabo por parte de los sujetos y que suele resultar en saldo negativo para éstos.

El entretenimiento, por su parte, individualiza al extremo esta disposición de los motivos a partir del medio de la ficción a tal punto que terminan convirtiendo a las personas en cosas. Reformulando así completamente el horizonte objetual de la conciencia. De que las personas puedan acceder “libremente” a las posibilidades de la comunicación que ellas mismas estén dispuestas a darse en este ámbito —no se puede prohibir la imaginación: *¡la imaginación al poder!* se decía y transmitía en el Mayo francés del 68’—, de esto se trata la cuestión fundamental del entretenimiento.

En síntesis, en todos estos campos programáticos de las noticias, la publicidad y el entretenimiento diferenciados al interior de los medios de masas, “está implícito el *ser humano*, —claro está—, no como la reproducción real de todos sus procesos bioquímicos, inmunológicos, neurobiológicos y concienciales, sino simplemente como un constructo social” (Luhmann 2007a: 108). O sea, está únicamente implícito en tanto algo del ser humano sea comunicable a nivel de todos estos procesos: solo en tanto los pensamientos del sistema psíquico puedan ser representables como comunicación al interior del sistema, según sus programas diferenciados.

Por medios de estos programas diferenciados se hace posible, sin embargo, la *formación de esquemas* (premisas de actuación que facilitan el acoplamiento entre individuo y sistema). Y este es un presupuesto básico que hay que resaltar ya que se considera, en el ámbito de las operaciones del sistema, que los “seres humanos concretos son capaces de percibir; por tanto, que pueden externalizar el entorno que internamente perciben” (Luhmann, 154). Justamente, esta codificación de la percepción —en todos sus

planos— a nivel de todos los programas constituye el trasfondo de ese efecto de personalización característico de los medios. Si esto es así entonces se puede concluir, por el peso de los argumentos, que los individuos no se ven a sí mismo, ni pueden experimentar ningún tipo de individuación sino en base a los medios de masas.

El tema de lo *público* constituye, en cambio, podemos decir, el aspecto propiamente social de la función de los medios de masas, pues, se refiere a las relaciones o acoplamientos conseguidos con los subsistemas sociales. Bajo el entendido de que la función de los medios es específicamente contribuir en a la *construcción de la realidad del sistema sociedad*, se debe entender ahora que dicha realidad construida en el contexto de los medios de masas, puede tomar varias formas y éstas a pesar de no ser planificadas estar determinadas por la intensidad de los acoplamientos estructurales con cada sistema particular. Pero que, sin embargo, todas estas formas construidas pueden ser condensadas a través de los medios de masas bajo la forma general de la “representación de lo público”.

Lo público consiste en el caso de los medios de masas en una *autopresentación* del sistema. En tanto *pública* una noticia o una publicidad no generan ninguna aceptación ni genera rechazo.³⁷ Así resulta entonces que los medios de masas son públicos no en el sentido de la “libre accesibilidad” —como si existiese una “pérdida del control sobre la concesión de entrada” (Luhmann, 2007b: 148)— que a veces aparentan; más bien, lo público se entiende como una “reflexión sobre todo límite del sistema (interno a la sociedad)” o como “el entorno interno de la sociedad de todos los subsistemas sociales. Por consiguiente el entorno interno de todas interacciones, y de todas las organizaciones; de los sistemas funcionales y de los movimientos sociales” (Luhmann, 2007b:148).³⁸

³⁷ Lo que siempre se objeta o rechaza en una noticia o en una publicidad una vez que se ha detectado su ardid exterior e interior, es en todo caso la magnitud de la forma como la obscuridad del contenido con que puede llegar a ser manipulada una información. Es decir, lo que irrita a la opinión pública es que no se hagan públicas o transparentes las razones por la que se ha difundido un mensaje que sabe está distorsionado por parte de los medios. O que una publicidad sea desacreditada *públicamente* por engañosa. En fin, el reclamo busca que los medios, de los cuales se dice que son públicos, sean auténticamente públicos. Los medios por su parte responden a estas expectativas con clausura operativa, con un implacable olvido y con más comunicación.

³⁸ La noción de “entorno interno” permite a Luhmann encontrar paralelismo de esta construcción de lo público en otros subsistemas. En el caso de la economía, el mercado sería el entorno interno *económico* de las “organizaciones” e “interacciones financieras”; en el caso de la política, el entorno interno de las organizaciones e interacciones *políticas*, lo es la opinión pública (Luhmann 1997c; Torres 2004;). De esta manera Luhmann termina aclarando la diferencia entre los medios y lo público así como la diferencia entre lo público de la opinión pública (2007b: 148).

Si lo público no tiene nada que con ver con la accesibilidad (pública) ni a la información (contenidos), ni a la comunicación (me refiero a las *formas de comunicación*, porque sea pública una radio no significa que todos puedan tener una), sino con la forma con que el sistema construye su realidad, en el sentido de muestra algo a la vez que simultáneamente la oculta, entonces más bien lo indicado es decir que lo público sería algo así como esa diferencia de observación que existe entre el observador de primer orden y el observador de segundo orden. De modo que, la representación de lo público por parte de los medios de masas implicaría el desarrollo de una paradoja, a saber: la accesibilidad como inaccesibilidad, la transparencia y la intransparencia, precisamente, la observación de esta diferencia.

El efecto de *intransparencia* que en el entorno produce la sensación de una fijación férrea de los límites por parte del sistema, asunto que se hace más evidente una vez definida la función de los medios de masas, se revierte en la sociedad de su parte como una exigencia de transparencia. “Los medios parecen así reproducir intransparencia mediante transparencia: reproducción de intransparencia de efecto mediante transparencia de conocimiento” (Luhmann, 2007b: 148). La ingente cantidad de información producida por los medios de reproducción técnica de la información, produce intransparencia, mientras que la apropiación anónima del conocimiento extraíble de los mensajes difundidos, cuando esto se produce por parte de un observador informado, pueden llegar a introducir observaciones informadas o transparentes dentro de la esfera pública. En fin, lo público no es el resultado de una objetividad social que emerja de algún contrato social instituido. Sucede y se produce más bien como una diferencia entre el conocimiento y el desconocimiento, entre lo que informa y desinforma.

f. La construcción de la realidad y la realidad de la construcción

Al igual como en otros sistemas la construcción de la realidad de los medios de masas se tiene que entender como una realidad del sistema. Estos medios no presuponen otra realidad que la construida según sus campos programáticos diferenciados interiormente, proceso a su vez anudado a la diferenciación sistémica de los medios dentro de la sociedad. La sociedad se estimula a sí misma con la autoobservación producida a través de los medios de masas, como sucede, por ejemplo, en el campo de las noticias, especialmente, en el ámbito de los conflictos sociales o de la demanda permanente de información sobre los

temas cotidianos —los acontecimientos políticos, los datos del clima y del tránsito, las catástrofes naturales, los problemas comunitarios, etcétera—.

Al decir de Luhmann, aquí se puede determinar con más énfasis cómo la reproducción de los temas por parte de la sociedad que los medios seleccionan para transformarlos en información, más que dar a conocer lo que no se conoce, construyen el efecto de “un horizonte de incertidumbre que debe ser alimentado siempre con más información” (Luhmann, 2007b: 120). Los noticieros comunican por eso alertando —siempre sospechosamente Groyes (2008)— sobre los riesgos morales de la sociedad, reclamando por la conservación de sus valores. Mientras que el procesamiento de información orientado por los selectores informativos que privilegian los conflictos, no solo conduce a la desinformación sino que también fomenta la inseguridad con respecto a la permanencia de estos mismos valores.

En la publicidad la construcción de la realidad se da a partir de la comunicación entre las “posiciones individuales” y ciertas “disposiciones de la comunicación” (Luhmann, 2007b: 117). Quizás esto se ejemplifique mejor con lo siguiente, dice cierta publicidad: “hay ciertas cosas que el dinero no puede comprar, para todo lo demás existe MasterCard”; la cuestión sería: para cambiar tú mundo tal como es, único mundo al cual tienes acceso, no basta con que tengas dinero sino que consumas con la tarjeta sugerida. Los límites de lo posible/no posible están previamente coaccionados en la publicidad —dada en la selección condicionada entre poder acceder y no acceder a la comunicación—. Pero el efecto de la construcción, según Luhmann, consiste precisamente en que el límite de acceso se experimente entre tener dinero y no tener dinero, es decir, como un tema externo a la comunicación del sistema (Luhmann, 2007b). El entretenimiento, por su parte, produce de manera indirecta este efecto de construcción de la realidad, en el momento en que el observador consigue algo así como un *plus de vivencia*; el entretenimiento exige que éste último difumine —al menos momentáneamente— su sentido de realidad ya que necesita de una desconexión total de su parte. La inmersión en el *estar entretenido* obliga precisamente borrar el límite entre la realidad real y la realidad de la ficción.

Con facilidad la prueba de la realidad de la construcción de los medios de masas puede encontrarse en la actual construcción de la realidad vigente realizada por estos mismos medios. Hasta cierto punto es posible que la continua mediatización de los

conflictos sociales y las dramáticas alteraciones sociales provocadas por los medios de masas hayan vuelto trivial y perceptible para las personas comunes el efecto de su realidad. Pero en el caso de la teoría de los medios de masas y de la teoría de la sociedad, en ningún caso se puede abandonar la idea de que la transformación en el régimen de lo real provocada por tales medios, no es sino el resultado de un largo proceso de su diferenciación funcional basado en el principio de observación de segundo orden, enfocado a garantizar la autodescripción de la propia sociedad y con ello la reproducción del orden social en cuanto tal.

Estas premisas sistémicas, sin embargo, sólo son aceptables y comprensibles para una sociedad que como la moderna ha desmontado cualquier principio de orden social cuya autodescripción pueda producirse desde un centro emanador de sentido. Donde se reconozca como cosa de todos los días que no existe un sentido unívoco de la sociedad. Así, si la realidad es una construcción, la búsqueda de sentido se convierte más bien en una tarea de los sistemas funcionales: siempre habrá lugar para la pregunta acerca de en qué sentido emplea un observador las distinciones que utiliza. Los medios de difusión —lo mismo que la ciencia, el derecho, el arte, la economía, etcétera— construyen realidad en la medida en que “producen y reproducen un conocimiento sobre el mundo” (Luhmann, 2007: 112), pero en su caso se trata de la representación o construcción de la realidad del sistema sociedad. De la realidad el orden semántico que lo funda.

La consecuencia principal que se puede extraer de esto no es la pérdida del sentido del mundo —la posibilidad de que un metaobservador nombre la unidad del mundo desde fuera (como se supone de Dios) u objetivamente (como presume la ciencia moderna)—, sino el modo en que los medios de masas han hecho palpable y banal la certeza de la realidad de la construcción de todas las construcciones o discursos sobre lo social. El modo en que los medios, en tanto sistemas autopoieticos y operativamente clausurados, construyen esta realidad, no es, por lo tanto, arbitrario. Su condición autológica se funda más bien en la autonomía operativa que los caracteriza. Los medios de masas tienen que ser suficientemente autónomos para poder cumplir debidamente con su función como medium de metaobservación social. Lo cual en la práctica siempre resulta difícil de garantizar. En todo caso, lo que la realidad de la construcción anuncia como hecho fundamental de su

despliegue es la “desplazabilidad (*differance*) de todas las distinciones: la deconstrucción de todas las construcciones” (Luhmann, 2007b: 128).

Como se ve, el análisis sistémico de los medios de masas, a diferencia de lo que ocurre en otros intentos explicativos, no constituye un esfuerzo que se pueda realizar independientemente de la teoría de la sociedad. Existe una relación inescindible entre ambos niveles teóricos. Más bien ocurre que cualquier ampliación en el primer nivel exige realizar inmediatamente modificaciones en el segundo y viceversa. Lo cual exige, como hemos visto, la constitución de un concepto sistémico de comunicación, tan amplio y tan concreto, a la vez, presente en todos los sistemas sociales, que pueda ser capaz de soportar la “complejidad estructural” (Luhmann, 2007a) o la “hipercomplejidad” de la sociedad actual desatada a partir del proceso de la diferenciación funcional moderna (Qvortrup, 1998).

El despliegue planetario de la diferenciación funcional terminó por convertir a la sociedad moderna en una *sociedad mundial*. Los *medios técnicos de reproducción masiva de comunicación* y luego la *infotelecomunicación* contribuyeron, y todavía no se puede dimensionar cuánto, a la constitución del nuevo orden social regido por sistemas funcionales descentrados, autopoieticos y operativamente clausurados (2009b). En construir la realidad de la *sociedad de la sociedad en la sociedad*, en esto consiste la realidad de su construcción y su función. Estos medios evolucionados a la vuelta de casi 5.500 años después de la escritura, constituyen unos de los últimos sistemas sociales surgidos en el contexto de la diferenciación funcional moderna y son como tal una adquisición evolutiva. Y este punto resulta hasta cierto punto incuestionable, a pesar de que no sepamos bien todavía como reconstruir genéticamente dichos acontecimientos.

Sin embargo, para Luhmann, una cuestión final cabría todavía por ser esclarecida en el contexto reflexión sistémica de los medios. Específicamente la inquietud en torno a qué otros medios serán capaces de permitirle a la sociedad diferenciarse y conducir sus operaciones en el futuro bajo el mismo principio de la observación de segundo orden. Estas cuestiones son muy difíciles de vislumbrar, pero por ahora la actividad cotidiana de los medios de comunicación para las masas exige que se tome en serio la construcción de su realidad y la realidad de su construcción. Es decir, que el análisis articule dialécticamente en todas sus exploraciones sobre los medios de masas tanto su clausura operativa y

capacidad autopoietica así como su prestación a la autodescripción y el autoconocimiento de la sociedad mundial.

CAPÍTULO II

DOMINACIÓN Y REFLEXIVIDAD: LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE PIERRE BOURDIEU Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS COMO VIOLENCIA SIMBÓLICA

Sería un poco ridículo para mí tratar de exponer el estado del mundo mediático a individuos que lo conocen mejor que yo. A personas que se hallan entre las más poderosas del mundo, con ese poder que no es sólo el del dinero sino el que el dinero puede dar sobre los espíritus. Es poder simbólico que en la mayoría de las sociedades era propio del político o simbólico y hoy está en las manos de las mismas personas, aquellas que detienen el control de los grandes grupos de comunicación, es decir, del conjunto de los instrumentos de difusión de los bienes culturales. Me encantaría someter a estas personas tan influyentes a un interrogatorio similar al que Sócrates planteaba a los poderosos de su tiempo. No estoy en condiciones de hacerlos, pero de todos modos quisiera arrojar algunas preguntas –que a estas personas seguramente ni se les ocurre, en especial porque no tienen tiempo– que remiten todas a una sola: Amos del mundo, ¿acaso dominan su dominio? O para decirlo más sencillamente, ¿saben qué es lo que están haciendo y todas las consecuencias que ello acarrea? Preguntas a las cuales Platón respondía con una fórmula que sin duda también se aplica aquí: “Nadie es malvado voluntariamente”

Bourdieu
Pensamiento y Acción

La contribución de Pierre Bourdieu (1930-2002) a la teoría general de la sociedad no ha sido aún dimensionada en sus consecuencias más importantes, quizás esto se deba al lugar propiamente extraño de su obra en el ámbito académico. Extrañeza suscitada debido a que el alto reconocimiento de los resultados de sus trabajos de investigación ampliamente difundidos, llevados a cabo por él con mucho rigor científico desde el inicio de su producción intelectual, conlleva y demanda, irremisiblemente, la aceptación de las verdades incómodas que contienen sus planteamientos. Al interior del campo científico, en particular en las ciencias sociales, tal situación se vive en la forma de una irritación permanente de los valores más profundos del campo comúnmente aceptados entre los académicos de las distintas áreas.

Ha sido con justicia esta *illusio*, este autoconvencimiento del saber, lo que ha sido puesto en cuestión como efecto de la crítica sociológica llevada a cabo por este autor sobre las reglas del campo científico. El impacto político de la obra de Bourdieu refuerza esta idea. Pues, fuera de la esfera académica sus reflexiones han impactado sobre todo, sin que se trate de una casualidad, entre las organizaciones de los sectores subalternos o dominados de la sociedad, en los medios de comunicación, en grupos de profesionales de distinto tipo y en ciertos actores institucionales y políticos europeos. Así, desde los tiempos de la guerra de Argelia hasta las huelgas generales de la Francia de mediados de los noventa —en pleno asenso del régimen del neoliberalismo, al cual definió como un “proyecto anti-civilizatorio” y “anti-evolutivo”, sólo posible de ser llevado a cabo por una “revolución conservadora” —, presuponemos que el camino escogido por Bourdieu parece haber dado lugar a la vez que a un programa teórico fuerte, a un proyecto político sociológicamente fundamentado, como respuesta a los desafíos teóricos y políticos impuestos por la nueva época (Bourdieu, 2000e; Accardo, 2006; Corcuff, 2008; Passeron, 2011).

Junto con la consagración académica se ve emerger inescindiblemente al intelectual-ciudadano. Aquel agente cultural dotado de un *habitus clivé*, capaz de liberarse cognitivamente a sí mismo y de denunciar por ello mismo la violencia simbólica ejercida sobre el conjunto de la sociedad (Bourdieu, 2015). Este aspecto político del compromiso teórico, sin embargo, constituye menos un suplemento de su obra que un componente de autorreflexión esencial de su teoría de la sociedad en cuanto tal y de su práctica de oficio como científico social. Según esto, existen mejores oportunidades de comprender su obra de conjunto, su gran proyecto teórico y su posición política, si se toman en cuenta estas pistas de investigación (Swartz, 2013).

Atendiendo a estos propósitos y con la mira puesta en la interrogación sobre los medios de masas, en el presente capítulo intentaré primero desarrollar una lectura sistemática de la *teoría general de la sociedad* propuesta por Bourdieu para luego demostrar la vigencia de los conceptos bourdianos con respecto a la teoría de los *mass media*. Con fines meramente expositivos el capítulo ha sido dividido en tres partes, a saber: empezaré con el tratamiento de los conceptos de poder y reflexividad, considerando la centralidad de los mismos dentro producción teórica bourdiana; posteriormente, prestaré atención expresa a las herramientas conceptuales de su sistema teórico; por último,

expondré los componentes principales de sus reflexiones acerca de los medios de masas y sus efectos sociales en términos de la teoría general de la dominación desarrollado por este sociólogo.

Uno de los resultados más decisivos de las investigaciones emprendidas por Bourdieu es la elaboración de una *teoría reflexiva del poder*, consistente en términos empíricos, capaz de observarse a sí misma como acto de poder y como acto de reflexión. Cuya centralidad es indiscutible dentro de su teoría de la sociedad y sin la cual ésta perdería toda su coherencia explicativa. Justamente, es la posibilidad de una crítica inmanente y reflexiva de la razón escolástica a partir de este vínculo logrado por él entre la teoría de la dominación y la teoría de la autorreflexividad de las prácticas sociales, lo que confiere su originalidad a la propuesta teoría y política de Bourdieu.

Es a la luz de la transversalidad del concepto de poder que los problemas teóricos relativos a la configuración del *habitus/estrategia/sentido práctico*, el predominio de las *especies de capital* y la emergencia de los *campos culturales*, pueden ser explicados y comprendidos en todas sus dimensiones. El proceso de formación de estos conceptos, resultado teórico logrado después de un largo proceso de transformaciones sociales, históricamente constatables, no es en ningún sentido unívoco y debe comprenderse en el horizonte de las relaciones, siempre contradictorias, establecidas por Bourdieu con respecto a la visión típicamente escolástica de la dominación, lamentablemente, todavía reinante en las ciencias sociales. La segunda parte del capítulo, más largamente desarrollada, está dedicada precisamente a la exposición de estos conceptos y a la exploración de sus relaciones.

Por último, una forma de demostrar la pertenencia y pertinencia de la *economía general de las prácticas* dentro de la teoría general de la sociedad, es decir, su vigencia y actualidad, es buscar confrontarla con el estudio sobre los medios de comunicación. Más allá de la propia intervención de los medios frente a los cuales cualquier intento de conocimiento, por obra de ellos mismos, parece haber sido difuminado y desterrado a las nebulosas. En muchos sentidos los diferentes campos culturales que Bourdieu estudió otorgan a su teoría una aplicabilidad general en las ciencias sociales. Tal cuestión ha sido demostrada con la misma precisión analítica tanto por su equipo de investigación como por otros investigadores en varios continentes, especialmente en América del Norte y América

del Sur, pero en el caso de los medios de comunicación de masas el asunto resulta un poco más complejo (Benson & Neveu, 2005; Moraña, 2014; Hilgers & Mangez, 2015). Relevante será para mí en esta parte el esfuerzo por arribar, junto con el autor, a un concepto de campo aplicable a los medios de masas, de un modo semejante al practicado por él en el análisis de otros campos culturales. Como se verá esto es posible pero tal esfuerzo no agota, ni de lejos, el desafío que representa para la sociología de nuestro tiempo poder tener una comprensión cabal de la realidad mediática que vivimos.

2.1 La problemática de la dominación más allá de la visión escolástica del mundo y la superación de las ciencias humanas (europeas)

3.2.3 Poder

No existe en la sociología otro concepto más polisémico, extendido e incomprendido que el de poder, aunque evidentemente se pueden trasladar estas dificultades a un tiempo mucho más pretérito.³⁹ Frente a la dispersión casi incurable en que ha resultado el desarrollo de las

³⁹ Es importante tener presente antes del desarrollo de cualquier planteamiento posterior que no existe en el caso de Bourdieu un solo debate sobre el poder, relevante para la reconstrucción de su historia crítica, presente desde Aristóteles a Marx, que no esté presente en su obra y que haya sido reconstruido en función de su *teoría reflexiva del poder*, base de su *economía general de las prácticas*. Un repaso rápido considerado el asunto desde Aristóteles y la metafísica griega debe anclar necesariamente la primera discusión sobre el poder en la diferencia entre poder y dominio, entre *poder* como la autoridad/lo político/lo público, y *dominio* como la obediencia/lo doméstico/lo privado (Aristóteles, 1973: 1253b; 1254a), debate que evidentemente no fue desconocido para Bourdieu. Ya en la modernidad es imprescindible volver la vista sobre Maquiavelo, pues, es a partir de este autor que el poder toma el aspecto operativo de un cálculo estratégico, el cual parece surgir como un *habitus* perteneciente al campo político y no al económico inmediatamente como muchas veces se supone: Maquiavelo demanda del príncipe saber adecuar racionalmente medios y fines, es decir, realizar un cálculo de sus acciones, la de los otros y de los requerimientos necesarios para garantizar dicha adecuación. Pero lo verdaderamente importante es que en su obra aparece por vez primera “el conflicto universal de las clases”, es decir, “la oposición universal entre quienes buscan dominar a los otros y aquellos que buscan resistirse a este dominio”, como espacio natural del campo político (Lefort, 2010); así como la oposición entre el poder de las instituciones y el ejercicio del poder carismático, la cual intentó superar Maquiavelo a partir de una gran arbitrariedad: la *razón de Estado*, poder identificado y realizado en el Estado como último fin; esta Razón que, según sus motivos siempre incuestionables, puede obtener a cualquier precio la obediencia o subordinación del conjunto de la vida material y cultural de la sociedad (Gramsci, 1999), es la misma arbitrariedad que Bourdieu (2014a) redefinirá luego como violencia simbólica. Una historia crítica y clínica del concepto de poder debería prestar la misma atención a los planteamientos de Hegel, Schopenhauer y Nietzsche, pensadores a veces situados indebidamente en la sombra de la obra bourdiana. En el caso de Hegel la conocida *dialéctica del señor y el siervo* no constituye sino el trasfondo ontológico que subyace a las relaciones agonísticas existentes a nivel de las *luchas por el reconocimiento*, las mismas que encontraron su primera forma conceptual en el concepto romántico de *reflexión* (Benjamin 2017), antesala del principio de *reflexividad* del que Bourdieu se ocupara largamente (Bourdieu, 2003a). De otra parte, la concepción de Schopenhauer acerca de la constitución del mundo social como *voluntad —estrategia* en Bourdieu— y *representación* —concepto cercano a la *reproducción* bourdiana— no hace sino recordar el funcionamiento de las estrategias de la reproducción social, basadas en la “realidad de la representación y la representación de la realidad”, que caracteriza a las prácticas de distinción (Wacquant, 2005; Bourdieu, 2012a: 566). Asimismo,

diversas teorías del poder a lo largo de los siglos, la obra de Bourdieu constituye ciertamente un primer intento de interrogación general acerca de la cuestión. O de poder poner en orden la cuestión. Por esta razón, al tratarse de un proyecto teórico aún en construcción, no existe en ella una definición acabada o taxativa del poder. Al contrario, se trata para él de reconstruir reflexivamente la teoría del poder invirtiendo el punto de vista escolástico que, separando la teoría de la práctica, tiende a hipostasiar —consciente o inconscientemente—, o la una o la otra, en desmedro de cualquier comprensión científica del poder. El poder se funda precisamente en la diferencia entre teoría y la práctica, por eso, el camino alternativo hacia el develamiento de las condiciones de posibilidad del poder no puede sino empezar suturando lo que estaba desunido. Trayendo a la luz nuevamente relaciones que yacían perdidas. Llevando la práctica a la teoría por medio de la práctica. Sólo devolviendo a las prácticas su carácter práctico y disolviendo lo que en ellas hay de escolástico es posible construir rutas alternativas al tradicional camino que conduce de la teoría a la teoría y de la práctica a la práctica (Bourdieu, 2015a).

Bourdieu nos invita a pensar el poder relacionamente, no desde la posición típicamente metafísica conformada con la reducción categorial de la complejidad del mundo social a un concepto determinado. Estableciendo una ruptura decisiva al interior del campo sociológico, el autor procura no abandonar la contrastación empírica de sus conclusiones, en develar la doble objetividad de la desigualdad material y simbólica sobre la que está constituida dicho mundo, a través de la aplicación de métodos de investigación social bastante avanzados y a veces pioneros (Bourdieu, Chamboredon & Passeron 2008; Baranger, 2012; Gollac 2009). Según esto la uniformidad con que comúnmente se intenta definir el poder, no tiene la menor oportunidad de ofrecer algún criterio acerca de sus condiciones de posibilidad, en cambio, sucede todo lo contrario si se mira el asunto relacionamente, como enseñó Bourdieu. Veamos como este sociólogo presenta el problema.

mientras Nietzsche, mucho más radical que su maestro, argumentó que el mundo como tal es *voluntad de poder*, anulando así la vieja diferencia entre poder (el mundo político de la libertad) y dominio (el mundo económico de la necesidad) existente desde Aristóteles, Bourdieu, por su parte, valiéndose de esta gesta nietzscheana, llevó el concepto de capital desde el campo económico hasta los campos culturales. Por último, la transformación de la *crítica de la economía política* (plano económico) en *lucha de clases* (plano político), llevada a cabo por Marx, es como se sabe una herencia imborrable que permanece en la teoría económica y simbólica de la dominación de Bourdieu.

Para él existe una relación inescindible entre poder y capital. En efecto, si el poder se puede pensar relacionamente es sólo debido a la distribución de las posiciones ocupadas por los agentes —individuos o grupos— en un campo específico y por la lucha simbólica producida en torno a la acumulación entre los capitales que representan estas posiciones (Bourdieu 1997; 2000b). Dos cuestiones se desprenden de aquí, en primer lugar, como relación, el poder es esa “energía social” que brota de las posiciones distribuidas desigualmente, es decir, aquella fuerza invisible e infalible, socialmente legítima, capaz de producir efectos sobre los otros: una forma social casi mágica, a la vez, suficientemente abstracta —pero efectivamente concreta— capaz de cumplir la función de un equivalente universal entre todas las formas de poder, y de naturalizar, por esto mismo, el orden material y simbólico que rige sobre el mundo social. Esta energía es el poder acumulado a partir de las fuerzas de la propia sociedad como consecuencia de las relaciones sociales asimétricas que rigen la dominación, subordinación y la competencia social entre las personas o los grupos —como si al hablar de estas relaciones se tratase de una máquina lógicamente orientada a producir desigualdad—. Disputa marcada por el acceso desigual a los recursos, si bien ésta se produce, como veremos, de distintas maneras según las propias lógicas, reglas y regularidades de los distintos campos sociales (Bourdieu, 2005).

Justamente, desde el punto de vista de su carácter concreto, manifiesto y práctico, según el lugar de posición desde el que estas luchas son vividas por los agentes en cada campo particular y de las leyes que rigen el intercambio entre las prácticas económicas y no económicas —es decir, la conversión dialéctica de los capitales material y simbólico, las mismas que pueden llegar a expresarse según la existencia y vigencia de una *especie particular* de esa energía— el poder es capital.⁴⁰ Si esto es así, entonces el capital

⁴⁰ Este procedimiento recuerda de algún modo la distinción establecida por Marx alrededor del concepto de valor, precisamente la existente entre el contenido del valor —el valor de uso— y la *forma valor* —valor de cambio—. Pero en su caso, dicha energía social no se identificaría con el trabajo en tanto fuente de la riqueza social como podría ocurrir con la economía política clásica, sino más bien con la *fuerzas productivas del trabajo humano*, que en un momento histórico específico pueden llegar a convertir una forma relativa y específica de valor en un equivalente general, como sucede con el dinero fundado en el patrón oro. Ahora bien, la metamorfosis del valor no consiste en que mediante el dinero se puedan comprar mercancías, no se trata de una sustancia universal presente en cada mercancía producida, pues, la forma de valor resultaría ser una expresión particular de la energía comprendida como trabajo vivo, subsumida por el proceso de valorización del capital. Es precisamente la forma-valor, impensada por los economistas burgueses la que es cuestionada por Marx, para quien dicha forma constituye la expresión más acabada de las relaciones sociales capitalistas, a través de las cuales el mundo social asume la condición de mercancía o de cosa (Rubin, 1974; Marx, 2015). Esta breve reflexión podía tener oportunamente grandes alcances dentro del estudio de las

constituye una *forma de poder*, de manera semejante a como ocurre con el célebre planteamiento de Russell, rescatado del olvido por parte de Bourdieu, para quien el poder es en la sociedad el equivalente de la energía en el ámbito de la física. De acuerdo con Russell, la riqueza, la autoridad civil, el poder militar, la influencia de opinión, etc., representan únicamente la expresión de esa energía mayor, capaz de adoptar múltiples formas y ser reconvertida de una a otra forma (Russell, 1943; Bourdieu, 2007: 195).

Sin embargo, la diferencia estriba en que mientras para Russell dicha energía y las formas de poder mediante las que ésta se manifiesta —tradicional, desnudo o revolucionario, como él las define— existen independientemente de los individuos y estos últimos sólo toman su lugar dentro de estas formas demostrando su capacidad de mandar u obedecer al interior de ellas, en base una cualidad abstracta dada por la intensidad del deseo de poder desplegado por los individuos (Russell, 1943), para Bourdieu, en cambio, estas expresiones de poder representan *formas de capital*. La lucha histórica por la apropiación de esta energía social está dada por las luchas cotidianas en torno a la posesión del capital económico, capital social, capital cultural y capital simbólico, depositados en los distintos campos, los que suelen encontrarse polarizados entre una visión economicista de los actos de intercambio y una utilidad no-económica —basada en el desinterés— de los bienes producidos (Bourdieu, 2001a).

Visto así la correspondencia entre capital y poder en Bourdieu implica al menos dos movimientos analíticos e interpretativos generales o una doble generalización, cuestión que no solo resultan un momento de la teoría sino que subyace a lógica fundamental y dominante que prima en el mundo social moderno definida en su totalidad por el funcionamiento del capitalismo. De un lado, se trata de la generalización del concepto de capital al conjunto de la sociedad, el economicismo que otrora se reclamaba a Marx, por ejemplo, no significa otra cosa, que la mercantilización de todas las actividades humanas relacionadas con la producción y reproducción de la vida social acontecida como resultado de la expansión mundial del capitalismo. La consecuente primacía de la racionalidad o cálculo económico es únicamente el elemento más visible de este proceso *transhistórico* convertido ya en *habitus* en muchos continentes. La significación de Bourdieu para el

relaciones entre Marx y Bourdieu y en el contexto de las discusiones en torno a la teoría general de la sociedad (Bourdieu, 1996; 2016; Rubin, 1974).

marxismo consiste, pues, en haber hecho constar científicamente este momento expansivo del cálculo económico emergente en las relaciones capitalistas de producción y reproducción de la sociedad. Pero, a la vez, en haber introducido junto con el carácter económico de las prácticas sociales, el análisis de las prácticas no económicas relacionadas con la producción de los bienes simbólicos de la sociedad, y su mutua reconversión, entendidas estas últimas como modos prácticos —cuyo funcionamiento es no-utilitario o no lo es inmediatamente— de resistencia a esta dicha expansión (Calhoun, 1993; Scott, 1993 Bourdieu, 1995; García, 2012). Volveré posteriormente sobre esta cuestión, cuando aborde la discusión sobre los tipos capital.

De otro lado, se trata de la generalización del concepto de poder. Es cierto que la aproximación entre poder y capital —o de las *formas de capital*, con más precisión— ofrece a Bourdieu una primera posibilidad de generalización del concepto en cuestión. Pero el rendimiento del mismo se logra en realidad convirtiendo al poder no solo en una relación —en términos sistémicos el poder sería algo así como una primera operación social fundamental constitutiva del orden social, en este caso, de la reproducción de la sociedad— sino pensándolo también como un *campo social*. Este desplazamiento nos permite entrar en otro estadio de la propuesta de Bourdieu, pues, debemos pasar de algún modo de las relaciones a las estructuras. Sin embargo, constituiría un desacierto comprender este tránsito como la manifestación irrecusable de una veta estructuralista en su pensamiento. De hecho ya la idea de una correspondencia entre poder y capital conlleva al sociólogo a la constatación de estructuras sociales que funcionan bajo presupuestos o reglas propias —las distintas especies de capital acumulado por los individuos o grupos, por ejemplo—. Sin embargo, no se necesita ser estructuralista para conceder a las estructuras su importancia dentro de la evolución sociocultural.

La centralidad del concepto de poder en su teoría, basada menos en una idea inmovilista de la sociedad que en aquella concepción, vigente desde los tiempos de Maquiavelo, Marx y Nietzsche, que enfatiza el lugar de las luchas sociales o la lucha de clases como motor de la historia humana, como si el campo de poder fuera el productor de esta energía de la desigualdad, no consiste por esto en un abandono de las estructuras en favor de la acción meditada de las clases, sino más bien en poner de relieve la red compleja de relaciones surgidas, entre los agentes y las estructuras, más allá de si esta participación

se da consciente o inconsciente. Visto así el poder debe ser entendido como un campo único en el que tienen lugar las luchas de representación y las luchas materiales que ponen en movimiento el orden social constituido o, de manera general, la lucha en torno a la constitución del sentido que debe regir la construcción del *poder simbólico* de la sociedad. Precisamente, este es un tercer aspecto del poder. Sobre la base del poder simbólico, de la cultura y poder articulados, el poder se ejerce entonces como no-poder, es decir, en principio como un poder invisible que oculta a su vez los principios de la dominación que lo rigen, con la total anuencia, la colaboración y desconocimiento de los grupos sujetos a dicha dominación (Swartz, 1997).

Si bien una comprensión metódica del poder en Bourdieu exige obligatoriamente la aclaración previa de otros conceptos complementarios, lo dicho hasta aquí nos permite al menos ofrecer una primera síntesis de las tres dimensiones del poder estudiadas por él. Hemos visto, en primer lugar, que el poder es una *operación social relacional*, dicho de otra forma, comprendido desde su contenido el capital es poder y desde su forma el poder es capital: se trata de dos estados de la energía social, íntimamente articulados entre sí, que pueden encontrar ocasión para la realización de su unidad mediante la materialización de cada acto de poder emergente en el contexto de las luchas de representación. En segundo lugar, al hablar de poder Bourdieu da cuenta de una estructura materialmente estructurada a nivel de las posiciones ocupadas por los agentes sociales, o sea, del campo de poder. En tercero, presenta el poder tomando como referencia las estructuras mentales, los ámbitos lógicos y gnoseológicos de estas estructuras, mostrando el alcance de sus efectos simbólicos a nivel la integración lógica y la integración moral producida, y de su función política como instrumento de dominación en tanto poder simbólico. Evidentemente, no debe entenderse esto “como un simple estado del campo en el que se ve el poder por todas partes” (Bourdieu, 2000: 66)

2.1.2. Reflexión

Ahora bien, ¿si el poder existe en el mundo social e histórico como una relación universal y nada puede escapar a él como nadie puede escapar a la sociedad, ¿cómo es posible hablar sobre el poder sin que dicha observación no esté influenciada por el objeto tratado, en otras palabras, puede la reflexión sobre el poder ser concebida como no-poder, puede el discurso

crítico sobre el poder decir que él mismo no es un acto de poder? La respuesta de Bourdieu a esta interrogante toma como punto de partida la reflexividad, acentuando principalmente el carácter práctico de la ciencia y de todo los ejercicios de objetivación. Para Bourdieu la idea de una voluntad de verdad, basada en propósitos puramente científicos, no sólo que es ingenua y dañina, además, encubre el carácter práctico del discurso científico, encargado de decir la verdad sobre el mundo social, es decir, es un acto de poder. Acto de poder que se ejerce como violencia simbólica. Poner por delante el carácter práctico, en cambio, exige a la teoría aplicar sobre sí misma lo que dice sobre el mundo social y que el investigador pueda aplicar sobre sí mismo un autoanálisis, es decir, poner su propia biografía intelectual bajo el rasero de los constructos utilizados para él para estudiar los objetos de los que habla (Bourdieu, 2006c).⁴¹

La primera condición fue considerada por Bourdieu bajo la forma de una sociología del mundo científico en general y de las ciencias sociales en particular. Lo que me interesa abordar aquí es específicamente el planteamiento de Bourdieu acerca de cómo una actividad aparentemente neutral y necesariamente objetiva como lo es la producción de conocimiento de la sociedad, resulta ser más bien una práctica de “relación de fuerza basada en el reconocimiento” o en la “lucha por el reconocimiento” en el sentido de Hegel (Bourdieu, 2003a: 98). Conocimiento y reconocimiento, más que una relación causal

⁴¹ Un tipo de práctica opuesta con más facilidad a los planteamientos sobre la reflexividad, lo constituye la de los filósofos modernos, herederos de una tradición fundada en la obra de los viejos maestros polímatas, que desde los tiempos de Pitágoras siempre han levantado barreras insuperables entre el conocimiento lego y el conocimiento dóxico o lógico, haciendo de las diferencias de conocimiento principios de distinción social, según sucede con la diferencia entre sabios y profanos, situación favorecida por la autonomía conquistada por los campos culturales y por el nacimiento del *habitus especulativo*. Frente a esto, la reflexividad permite romper sobre todo con la ilusión autocomplaciente del intelectual libre y universal, del “intelectual total”, como aquel agente sin ataduras que puede desempeñar racionalmente “el magisterio universal de la inteligencia”. Bourdieu se propone de algún modo invertir los motivos de preocupación de los intelectuales, Dado que entre los intelectuales existen muchos de aquellos que se preocupan sobre el mundo y existiendo muy pocos preocupados por el campo científico, su tarea consistirá más bien en preocuparse por el mundo intelectual para explicarle a sus colegas el lugar o posición que, ellos al igual que sus producciones, ocupan dentro del mundo social. Para salir del punto de vista escolástico, basado en el distanciamiento del objeto de análisis y evitar confundir la lógica intelectual con la lógica de las prácticas sujetas a estudio, la investigación sobre el campo científico desde el campo científico debe necesariamente poner en el centro de sus preocupaciones el análisis de las condiciones sociales de producción del saber y poner bajo observación, todavía con más énfasis, el proceso de producción social del conocimiento en las ciencias humanas. O sea poner bajo una observación reflexiva la ilusión del *ethos* intelectualista: llevar la cuestión de la aceptación del dominio intelectual a una crítica de la ignorancia de las condiciones de producción del análisis intelectual; hacia una crítica de este “racismo de la inteligencia”, (Bourdieu, 2006; 2012; Bourdieu, 2012c).

expresan una lucha simbólica. Constatable: por un lado, en las disputas científicas entre los grandes sabios y en las batallas menores del campo científico, juego constituido según sus propias reglas y estrategias; por el otro, en el capital simbólico que la consagración académica transfiere a las investigaciones científicas innovadoras o reconocidas así por la sociedad en general. Desde luego, el lugar de las ciencias sociales dentro del campo intelectual es subordinado si se considera la importancia puesta en los programas científicos fuertes, legitimados en torno a los estudios sobre el mundo natural o del discurso canónico de la filosofía (Bourdieu, 2008). Pero esta diferencia no debe constituir para estas últimas, según Bourdieu, un motivo de renuncia a la explicación sociológica del mundo social.

Todo lo contrario, al poner de relieve la dimensión práctica del saber científico, la sociología tiene la capacidad de poner al descubierto el poder simbólico de estos productores culturales, ocultamente desplegado sobre los profanos, los excluidos del saber, muchedumbre desprovista de capital simbólico. De mostrar, bajo el aspecto de una fenomenología política crítica, el modo de producción o de existencia del poder simbólico del saber, uno de “los recursos más desigualmente distribuidos del mundo social” (Bourdieu, 1999). Revertir esto es muy difícil, pues, la superación del hiato entre conocimiento y reconocimiento únicamente es posible bajo la conducción de un ejercicio de reflexión basado en la objetivación de la objetivación o de los modos conocimiento — normalizados y aceptados dentro del campo— que sirven como instrumentos de acceso, aparentemente objetivos, al mundo social. Esto es complicado, tanto para los dóxofos, los productores del sentido común, como para los profanos, para Bourdieu, todos éstos están muy débilmente capacitados para interrogarse sobre el pensamiento que les hace pensar en el sentido de generar una visión de segundo orden acerca de sus prácticas cotidianas (2003a; 2014b).⁴²

⁴² Al develar los mecanismos de la dominación científica la sociología reflexiva busca, precisamente revertir el “efecto de cierre” del poder simbólico conseguido por la valorización de las obras científicas dentro del campo (Bourdieu 2003). Tanto en lo que se refiere al mundo natural como al social, lo que la sociología de las ciencias pone en cuestión más específicamente son las categorías de percepción siempre adecuadas de los científicos naturales y sociales, en las cuales se ampara toda forma de distinción y de habitus: “de acuerdo con el principio de pertinencia constitutivo del *nómos* del campo”, para Bourdieu esta “percepción diacrítica” es únicamente “accesible a los poseedores de un determinado capital cultural incorporado. Existir científicamente es distinguirse (...) por una aportación distintiva” (Bourdieu 2003: 100). Limitadas debido a su objeto y método, las ciencias de la naturaleza están impedidas de pensar o reflexionar sobre sus propias prácticas y los efectos de sus investigaciones sobre el mundo social, defecto que no se reduce necesariamente en un problema epistemológico o de conocimiento, sino que debe ser comprendido como una cuestión de

Frente a la visión positivista convertida actualmente en canon de la escolástica dominante, la *sociología de las ciencias sociales* o la *sociología de la sociología* restituye la reflexión sobre los principios de dominación inscritos en la práctica científica: el lugar de los científicos en el campo de poder y la transformación del conocimiento en reconocimiento, en capital simbólico. Estas ciencias son en su mayoría privadas de objetivarse a sí mismas y los científicos sociales están imposibilitados, muy por encima de sus propios esfuerzos, de objetivar su posición como agentes dentro del campo académico (Bourdieu 2008). Al superar la falsa oposición encubierta entre las posturas antinómicas que rigen la comprensión de la sociedad, como el fisicalismo (aquella visión objetivista o cosificada del mundo natural y social) y la fenomenología social (la visión interaccionista del mundo social), Bourdieu introduce la sociología de los intelectuales como un elemento praxeológico (objetivista y subjetivista, a la vez) irrecusable de la reflexividad epistémica de las ciencias (Bourdieu, 2012b).⁴³ Así, pues, hablar de la praxeología bourdiana o de la reflexividad de las ciencias implica para el oficio de científico tener presente la historicidad de las prácticas del campo y del propio campo, de manera opuesta, conscientemente, a la fuerza arrolladora de la razón escolástica cuyos efectos se hacen desde hace tiempo patentes bajo la “forma de la racionalización”: “la forma por antonomasia de la violencia simbólica es el *poder* que (...) se ejerce por medio de las vías de la comunicación racional” (Bourdieu, 1999). Frente a este imperio de la razón, movidos por el poder del desconocimiento, los dominados se ven expuestos a consentir la violencia impuesta por esta “fuerza racionalizadora”.

Las ciencias sociales pueden reproducir las estrategias de la dominación o pueden contribuir a desenmascarar las estructuras que rigen las condiciones sociales de producción, distribución y monopolización del conocimiento, y no sólo en el plano lógico

poder, de reconocimiento: saber es poder, esta frase es la que tiene que ser deconstruída, es decir: *sí, pero cómo*.

⁴³ La reflexividad epistémica puede ser comprendida como un intento de transparentamiento de las prácticas científicas y como una posibilidad de desenmascaramiento de los presupuestos ideológicos de las ciencias, pero el camino que ata ambas dimensiones está marcado fundamentalmente por el intento de reducir las distancias entre sentido común y saber científico. En este sentido, Bourdieu distingue entre el observador de primer orden o los profanos habitantes del sentido común; la observación de segundo orden, propia de la razón escolástica o del saber objetivador; y el observador de tercer orden, que por medio de la reflexividad tiene la capacidad de reconstruir la historia del sujeto y el objeto, dejadas al margen por los legos y dóxofos, poniendo en evidencia la relatividad de los planteamientos acostumbrados en torno a esta separación (Bourdieu & Wacquant 2008a; Bourdieu Chamboredon & Jean-Claude Passeron: 2008b)

sino a nivel de la dimensión política de las luchas históricas acontecidas dentro y fuera de la ciencia, como revolución simbólica o como crítica de la sociedad sociológicamente fundada.⁴⁴ Solo así puede la reflexividad constituir un medio intelectual para la historización de la violencia simbólica y ser un mecanismo práctico con el cual poder relativizar la fuerza de su imposición.

2.2. Metalepsis sociológica: inventario de los instrumentos de la crítica

2.2.1 Habitus: la fuerza del destino

Un examen atento acerca de la formación de los *conceptos fundamentales* de la teoría de la dominación de Bourdieu, conlleva a la observación de que el concepto *habitus* es anterior al de campo y que tiene por tanto una historia específica. Por lo menos en lo que se refiere a su temprana relación con las obras de Husserl, Panofsky y Mauss, entre los años de 1950-60, como estudiante de filosofía hasta la experiencia de la guerra de Argelia y los estudios etnográficos desarrollados en la región de la Cabilia. La reconstrucción compleja de la teoría del habitus es, por así decir, uno de los logros decisivos de sus primeras obras sobre el colonialismo y las investigaciones fundacionales de *La reproducción* y el *Esbozo para una teoría de la práctica*, datan de estos encuentros y desencuentros con estos pensadores (Bourdieu, 2006a; Boltanski, 2005; 2003b).⁴⁵

⁴⁴ Bourdieu intentó aplicar sobre sí mismo los instrumentos de objetivación utilizados por él en los estudios realizados en torno a otros agentes culturales decisivos de la modernidad. Advirtiendo sobre la “ilusión autobiográfica” y tomando sus precauciones —el error basado en narrar la vida de un autor estableciendo un principio de necesidad entre la vida (una trayectoria) y la obra (un estilo), como si la segunda estuviera contenida causalmente en la primera, y en el convencimiento de la singularización de atributos que más que personales resultan ser el resultado de la participación de las transformaciones sociales en la que individuos se ven involucrados y que son, por ende, producidas colectivamente—, al interrogarse sobre sí mismo, Bourdieu buscó autoanalizarse como un intelectual localizado en un espacio delimitado por una lucha entre disciplinas dominantes (filosofía, lingüística, filología) y dominadas (sociología, antropología, etnografía, etc.), obligado a tomar posición dentro del campo, pero en vez de integrarse a alguna de ellas, optó por denunciar la postura paroxística escolástica de la filosofía e introducir una crítica estructural sobre el campo en su conjunto, digamos, en plantear una tercera posición. Sin embargo, este no-alineamiento de la obra en las tradiciones del campo debe leerse como la confluencia de causas variadas que pueden llegar a personificarse o materializarse en una trayectoria. A dar como resultado la reflexiones de alguien, capaz de convertir sus problemas personales en asuntos científicos, cuya trayectoria académica está invadida o determinada por una experiencia dual o contradictoria de su trayectoria social, por una vida vivida por fuera de la lógica del habitus, como se puede observar ocurre en el caso del “habitus clivé” de Bourdieu, marcado por una profunda contradicción entre una alta consagración escolar y bajo una extracción social (Suarez, 2012).

⁴⁵ Ciertamente, la génesis del concepto de habitus no termina con la alusión a estos autores. Bourdieu tiene muy presente las contribuciones de la tradición aristotélico-tomista y está al tanto del uso conceptual del habitus dado, en distinto grado, por Leibniz, Weber, Durkheim y Merleau-Ponty. En relación a Aristóteles —sin el cual sería imposible comprender toda problematización posterior del concepto de habitus o *hexis*,

Empecemos por la relación con Husserl. A diferencia de lo que muchos piensan el habitus ocupa un tramo importante dentro de sus preocupaciones sobre la dilucidación fenomenológica de la conciencia trascendental. En efecto, desde la perspectiva del proyecto científico de Husserl, la fenomenología debía convertirse en una ciencia filosófica o apriorística, basada en el conocimiento del mundo y de la conciencia, ciencia que a la vez constituiría el fundamento para toda ciencia posterior. Sin el concepto de habitus hubiera sido imposible poner en marcha su proyecto de reducción fenomenológica de la conciencia y de la búsqueda del sentido del mundo. Para Husserl, del acceso a la conciencia interna del tiempo, que el filósofo intentó develar mediante la diferencia entre *retención* y *protensión*, o sea, entre un “ahora” o un “prerecuerdo” y una “anticipación de futuro”, constituidos ambos momentos en límites dentro de los cuales opera la conciencia intencional, no

tanto en el pensamiento medieval como en la modernidad— el término remite a una doble dimensión compuesta por las especificidades individuales (*ousia*) y por los imperativos sociales (*paideia*), aunque estas dimensiones parecen guardar correspondencia también con el mundo físico, como sucede con el par *diáthesis* (disposición) y *hexis* (estado). *Hexis* y *diáthesis* se diferencian debido a su arraigamiento y su durabilidad, las disposiciones tienden a convertirse en estado una vez que alcanzan cierta permanencia y pueden volverse naturales, como puede suponerse a propósito de la interiorización de las virtudes éticas en los seres humanos, que con el tiempo pueden volverse naturales o hacerse cuerpo. Quizás por esto la *hexis* —estado o disposición— aparece en Aristóteles como posesión, como un bien que debe y puede ser adquirido y del cual se espera que produzca algo, no está demás decir, en un sentido muy cercano al concepto de habitus construido por Bourdieu (Aristóteles, 2000: 1103a-1103b; 2003: 1022b; Bourdieu, 2010a: 184; Martínez, 2007: 70-77). Sin embargo, en la escolástica medieval el asunto toma otro tono, la *hexis* será traducida y reconvertida en el latín como “habitude”, y su discusión se volverá mucho más prolija y sistemática con respecto al lugar todavía tangencial que tenía en Aristóteles. Las reflexiones de Tomás de Aquino en torno al concepto de habitus son en este punto concluyentes. En él, por ejemplo, ni Dios —debido a que es actualidad pura— ni la naturaleza —en razón de la especificidad de sus fines, es decir, de su reproducción natural— pueden tener habitus, éste más bien resulta de una especie de necesidad ínsita de ciertos seres, los mismos que solo en *potencia* contiene su fin, pues, son imperfectos. Por medio del habitus, dichos seres determinados a obrar de varias maneras y sobre ámbitos diversos, pueden salir de la eterna errancia y llegar al conocimiento de Dios, como Tomás de Aquino cree que sucede con los seres humanos y los ángeles, de los que dice son finitos, capaces de razón y libre arbitrio, pero, por esta misma causa, susceptibles de desvanecerse frente a sus verdaderos propósitos. Dichos seres solo puede alcanzar la gracia por medio de un hábito constituido para este fin supremo. El habitus sería justamente ese punto de encuentro donde Dios se revela a través lo creado como una particularidad contenida de lo universal. El habitus funciona aquí como un mecanismo práctico de orientación mediante el cual la imagen de Dios, el ser perfecto, puede mostrarse a los entes creados como algo infinitamente inalcanzable, situación que conlleva la exigencia de convertir esta búsqueda en una experiencia de la vida que reclama incuestionablemente una entrega absoluta (Martínez, 2007: 96-105). Por último, aunque no se suele considerar con suficiente seriedad, también Leibniz parece ser en este ámbito un antecesor de Bourdieu, sobre todo si se considera la semejanza del habitus respecto del comportamiento de las monadas espirituales —entidades orientadas por esquemas inscritos desde el exterior, dotadas de una individualidad previa conferida por Dios e interiorizada en cada uno de ellas— y el modo en que éstas se relacionan —definido por la fuerza de Dios convertida en una estructura generativa—; hasta cierto punto es fácil aquí reconocer en estos trazos de pensamiento las cualidades del habitus como fuerza social creativa determinante —esquema generador— y determinada —esquema previamente dado—. Pero lo más esencial de esta semejanza, es el hecho de que ambos buscan revertir a su modo la ontología dualista de Descartes, en un caso se trata del conocimiento de Dios, en el otro, en el conocimiento del mundo social (Pinto 2015: 102-117; Robbins 2000: 5-10; 77-78).

constituye otra cosa que el adentramiento en los misterios del habitus. Es gracias a la labor del habitus que la consciencia no se enfrenta al mundo como a un exterior absoluto y es siempre “conciencia de algo”, sólo de este modo puede el mundo aparecer como ya dado en ella, como si la intencionalidad de la misma procediera de esta posibilidad primera.

No se trata para Husserl de dar con los fundamentos de la certeza del *cogito* —la conciencia sobre la conciencia de algo—, sino de que el mundo de alguna manera ya está en la conciencia. La distinción entre retención y protensión, dos momentos que deben ser pensados dialécticamente, permite observar cómo las percepciones que ésta recibe —acto de retención— constituyen un campo de objetos ya presentes, procedentes del pasado, que se actualizan en cada acto de conciencia de modo que las significaciones futuras engarzan con las percepciones retenidas o sedimentadas por las experiencias vividas —acto de protensión—. De esta manera, la conciencia (*ego*) al estar rodeada de objetos o referida al mundo, necesariamente actualiza en cada acto la herencia de los objetos pasados o la historia de las percepciones y significaciones previamente adquiridas.

De un modo semejante a Aristóteles, para Husserl el yo —en tanto sujeto concreto— adquiere “nuevas propiedades”, solo cuando los actos en virtud de las mismas pasan de ser meros recuerdos y toman la consistencia de un habitus o de una cualidad propia a la cual puede recurrir el yo cotidianamente. Es más, el yo, que solo puede experimentarse como “yo” a partir de este fluir entre el ahora y la prefiguración del futuro, puede reencontrarse como siendo un yo, únicamente en tanto que es también es habitus. Así, pues, el yo resulta ser habitus a la vez que conciencia intencional de este fluir del propio mundo, justamente, de este mundo hecho habitus que se ha instaurado en el yo, por lo cual este mismo mundo resulta familiar, como que si ya lo hubiéramos conocido antes de conocerlo. Dentro de los procesos de objetivación de la conciencia, el habitus cumpliría algo así como un rol de mediación fenomenológico, entre el yo y el mundo, es, por tanto, actividad de conocimiento y es simultáneamente mundo internalizado que yace en la conciencia como resultado de una experiencia con sentido (Husserl 1962; 1986; 2005).⁴⁶

⁴⁶ Un asunto poco explorado cuando se piensa en los nexos entre Bourdieu y en la fenomenología es su relación con Merleau-Ponty. Es mérito de Merleau-Ponty haber sido mucho más consciente que otros fenomenólogos acerca de la necesidad de la superación del “dualismo cartesiano” subyacente a la división entre el “mecanicismo” y el “vitalismo” (Martínez 2007). Buscando ir más allá de estas tradiciones realizó una recuperación crítica del concepto de cuerpo a partir de un examen de la percepción en cuanto tal, lo que llevó a poner de relieve la espacialidad del cuerpo. Pero no desde la “espacialidad de posición” —el cuerpo

Como se habrá visto, al menos en este punto, el parentesco entre Husserl y Bourdieu, resulta irrecusable, tomando en cuenta que esta confluencia no es ocasional sino permanente dentro de la obra de Bourdieu. Algo similar pasa en relación a Panofsky, autor conocido al detalle por Bourdieu, de quien tradujo al francés un libro fundacional de los estudios históricos, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico* (1967). En el posfacio a este libro Bourdieu se plantea como una tarea paralela de su introducción al pensamiento de Panofsky, la reconsideración del concepto de habitus a partir de la *hexis* aristotélica. Este retorno a Aristóteles, conducido esta vez por los hallazgos de Panofsky, le sirve para poner sus propios conceptos en la rampa de salida respecto de los debates tradicionales de su tiempo, del estructuralismo, del individualismo metodológico, del psicologismo, sobre todo. Si bien en este tránsito Bourdieu se ve influido también por la teoría del “inconsciente colectivo” de Mauss y Levi-Strauss.

Lo que Panofsky encontró en el periodo de tiempo por él estudiado (1130-1270), no es, ciertamente, el paralelismo espontáneo entre el arte gótico y el pensamiento escolástico, digamos, no vio en ellas únicamente unas prácticas ordenadas según un mundo concebido teológicamente. Lo que Panofsky halló como un rasgo común de los consejeros eruditos, los profesores de universidad, los tratadistas de filosofía escolástica y los artistas —pintores, escultores, los arquitectos, sobre todo— formados en las escuelas y catedrales de este periodo, es “la difusión de lo que puede denominarse a falta de una expresión mejor, un

entendido como entidad aislada o particularizada en el espacio—, sino desde la “espacialidad de situación”: la que se refiere al ser práctico del cuerpo, a su ser dado en el mundo como “espacio práctico”. En este segundo sentido, mientras hablemos de una misma corporeidad como especie, el cuerpo es condición necesaria de toda percepción del espacio y punto de inicio de cualquier intencionalidad futura. Con respecto a ésta los objetos de mundo, debido a esta correspondencia inicial, se hayan referidos previamente de alguna manera. Así, pues, de acuerdo con esto, antes de percibir el mundo, como si tratara de un modo de percepción de un “cuerpo objetivo”, la percepción constituye un proceso de significación, sin el cual sería inútil comprender las instancias de la “motricidad”, la “sensibilidad” y la “inteligibilidad” (Martínez 2007:153). La fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty resulta en este sentido un “análisis existencial” basada en la conciencia inmediata del propio cuerpo, el mismo que es capaz de percibir “realidades experimentadas” más que “objetos verdaderos”. El cuerpo en el que el filósofo piensa es algo así como una “estructura de significación”, en un conjunto de notas generales más que en piezas individuales preelaboradas. Para Merleau-Ponty, los hábitos solo son tales en la medida en que pueden calar en el cuerpo, o sea, penetrar en él y significarlo, como se puede constatar en el aprendizaje lingüístico y las expresiones de la danza. En síntesis la unidad de la percepción sólo puede lograrse con arreglo a este estado de abierto del cuerpo frente al mundo, situación que imprime sobre ambos una relación de “generalidad”, “significación” y “regularidad”, así percibida fenomenológicamente. El mundo no está clausurado a la conciencia, sino que reposa desde siempre en el hábito y éste último solo puede tomar forma al enraizarse o hacerse cuerpo o al convertirse en cuerpo significado (Merleau-Ponty 1976; 2002). Estos análisis permanecerán en la obra de Bourdieu, pero las herramientas utilizadas por éste serán reemplazadas por constructos sociológicos más eficaces.

hábito mental —entendiendo este utilizado cliché en el sentido escolástico más preciso: *principio que regula acto*” (Panofsky, 1986: 31)—. La investigación histórica de Panofsky llega a constatar en este punto la existencia de esquemas universalizados o “fuerzas formadoras”, materializadas en las obras y los tratados escolásticos, que encuentran su unidad en las representaciones producidas por medio de ese hábito común construido a partir de la semántica social de la vida religiosa. Pero, además, puso de relieve, de una manera muy sagaz, el carácter socialmente controlador de estos hábitos mentales en tanto mecanismos de disciplinamiento o autodisciplinamiento —en consonancia con los postulados psicogenéticos propuestas por Elias (2012)— y la relación que guardan estos esquemas con las prácticas del mundo escolástico, de tal manera que *habitude* no solo constituye un concepto, tal y como se ve plasmado en la obra de Tomas de Aquino, sino que era fundamentalmente un término encarnado en el lenguaje común, una expresión indígena del latín interiorizada en varias capas y estratos sociales religiosos. Metodológicamente, el resultado fundamental de este planteamiento consiste para Bourdieu en la superación de la oposición entre lo consciente y lo inconsciente, de la contradicción entre una determinación absoluta y una espontaneidad sin límites de la conciencia (2008b: 288-292).

No obstante, para Bourdieu, a pesar de los esfuerzos de Panofsky, la cuestión permanece incompleta si este camino no es allanado por una retraducción del “habitus” —en sentido escolástico— tomando como premisa la *hexis* aristotélica, sobre todo la discusión sobre las disposiciones corporales, como adquisiciones sociales, tal y como ocurre con los análisis de Mauss (1979) acerca de los vínculos olvidados entre habitus y la *hexis*. Para Mauss, cada vez que se intenta profundizar en la comparación entre ambos términos lo que menos reluce es la naturaleza individual y lo que más se afirma es la significación social del habitus. Este autor, bajo unas premisas distintas pero complementarias a las de Panofsky, es uno de los primeros en retomar explícitamente los orígenes griegos del concepto de habitus para dar cuenta de aquello que se ha perdido en su actualización moderna y que consiste fundamentalmente en este aspecto social del habitus. Como expuso en su ensayo *Técnicas y movimientos corporales*, la cuestión consiste para él en recuperar la importancia de la “costumbre”, la “hexis”, lo “adquirido” y la “facultad” de Aristóteles, con el fin de liberar al análisis de la sociedad de las posiciones voluntaristas

encargadas de promover una idea falsa de lo social, basada en la determinación exclusivamente psíquica de los atributos individuales y del mundo social en general.⁴⁷

Sin el ánimo de realizar una lectura total de las influencias intelectuales cernidas sobre el concepto del habitus antes de Bourdieu, sería adecuado cerrar esta parte haciendo alusión al tratamiento o uso que Weber y Durkheim dieron a dicho término. En el caso del primero, el debate se inscribe dentro de la búsqueda de las fuentes religiosas del desarrollo de la “espíritu” de la sociedad capitalista. Justamente, es a partir del estudio de la ética protestante, en sus versiones puritanas o ascéticas, que pudo este autor llegar a la idea de un *ethos* determinado por el afán de cálculo, en donde la acumulación de capital y la vida volcada al trabajo se convierten en un fin en sí mismo, en el motivo de una profesión. Prácticas religiosas cuyos resultados son económicos y que, por otra parte, contienen, según Weber, el germen embrionario del proceso general de racionalización de la vida moderna, cuya consumación describirá como la fórmula de la “jaula de hierro”, con el tono de una meditación profundamente melancólica. Según Weber tal *ethos* ha tenido que pasar por un largo proceso de formación e interiorización, es el producto histórico del proceso de racionalización de la vida social sobre el que se basa el funcionamiento de la economía capitalista.⁴⁸

Por su parte, Durkheim no hizo un tratamiento detallado del habitus, pero son relevantes las referencias encontradas al respecto en su obra tardía *La evolución pedagógica en Francia* (1938 [1992]), si bien se trata de reflexiones que tienen una importancia secundaria en este libro. Para él, uno de los aspectos fundamentales que

⁴⁷ “Estos «hábitos» varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de la urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla de alma y de sus facultades de repetición” (Mauss, 1979: 340). En todos estos puntos podrían encontrarse concordancia entre Mauss y Bourdieu, de manera más clara si se entrecruzan los tres niveles, “físico, psicológico y sociológico” y en el rol de la “educación” como instancia de confluencia del funcionamiento articulado de estos niveles (Martínez, 2007: 70), pero las búsquedas del sociólogo van más allá de la teoría del intercambio, pues, en Mauss, la pregunta por la legitimidad de la arbitrariedad que convierte de “debidos” ciertos hábitos, apenas resulta inquietante.

⁴⁸ Con excepción de Weber —y quizás Elias— no existe otro sociólogo en la modernidad que haya llevado la utilidad del concepto de habitus a una investigación histórica de grandes dimensiones temporales. Si bien Bourdieu, no se opuso con frontalidad a este tipo de iniciativas, para él por este camino se corre el riesgo de llegar más que a conclusiones científicas a metainterpretaciones que impiden el conocimiento de los procesos históricos. Bourdieu, sin embargo, no dejó nunca de introducir dicho componente histórico en sus análisis, como lo demuestra sus obras sobre el campo artístico en la Francia del siglo XIX o del campo burocrático en el siglo XVII. Pero también supo ver las limitaciones metodológicas tras ese tipo de objetos de investigación, sobre todo las dificultades de demostración empíricas de los estudios de larga duración, incluso tratándose de sus propias reflexiones, a veces limitadas si las compara con obras como *La distinción*, caracterizadas por un exceso de contenido empírico, en el sentido de Lakatos (1989)

distinguen a la educación en el mundo greco-latino y a la enseñanza practicada durante el cristianismo, es que mientras en el primer caso a los niños se les impartía una educación destinada a destacar el valor de sus atributos personales —como la retórica, las artes de guerra y la filosofía— infundiéndoles hábitos de conocimiento que podían ser facilitados por los maestros consagrados. En el segundo caso, el proceso educativo requiere con más énfasis una *conversión*, es decir, la fabricación de una predisposición más originaria, de una unidad fundamental en el individuo, de una disposición general de la mente y la voluntad, capaz de convertirse en una “actitud del alma” rendida al conocimiento de la gracia. Es por ello que para Durkheim el cristianismo resultaba ser, desde un punto de vista histórico y más allá de su desacralización, un *habitus* de nuestro ser moral interno (Durkheim, 1992). De otra parte, es oportuno mencionar sus preocupaciones teórica en torno al carácter específicamente social de las categorías lógicas, planteadas con más énfasis en *Las formas elementales de la vida religiosa* y en *Sobre algunas formas primitivas de clasificación*, escrita junto con Mauss (Durkheim, 2008; Durkheim & Mauss 1996). El programa teórico contenido en estos textos busca llevar a cabo, con un estilo que recuerda las investigaciones marxistas sobre el ser social, un intento de historización de tales categorías lógicas, las mismas que lejos de tener un carácter abstracto o un origen gnoseológico, como sucede con los tratados de lógica, constituyen esquemas de pensamientos orientados a la acción. Ambos temas, el del *habitus* y su relación con la educación tanto como el problema de la interiorización de las categorías, fueron luego desarrollados extensamente por Bourdieu, tomando como premisa las contribuciones realizadas por los autores hasta aquí explorados (Bourdieu, 1985).

2.2.2 La reproducción social: habitus/estrategia/sentido práctico

Una vez que se han aclarado las deudas de Bourdieu con dichos autores, es preciso entrar a la exposición del *habitus*, tal y como fue propuesto por él. Si partimos de *La Distinción*, en donde se nos ofrece una versión conceptualmente madura del *habitus*, en primer lugar, destaca el carácter o estructura dual del *habitus* —en donde resuenan las discusiones con Leibniz, Husserl y Mauss, acerca de su doble aspecto como ente creado y ente creador, pasado y futuro, subjetivo y objetivo o individual y social—. Para Bourdieu el *habitus* constituye, en primer lugar, un sistema de clasificación, percepción y apreciación de las

prácticas de uno mismo como de las prácticas o comportamientos de los otros, es decir, un principio de constitución de la identidad o del gusto socialmente dado. Mientras que funciona a la vez como un principio “generador” —orientado a partir de dichas clasificaciones instituidas, las mismas que expresan en última instancia la posibilidad de un “espacio de los estilos de vida” caracterizado por una división en clases— capaz de producir “prácticas y obras objetivamente enclasables” (Bourdieu, 2012a: 200; Wacquant, 2005).

Visto así el habitus resulta ser una “estructura estructurante” y al mismo tiempo una “estructura estructurada”, es decir, tiene la capacidad de “organizar las prácticas” y la “percepción de las prácticas”, pero también es el “principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social”, que es a su vez un “producto de la incorporación de la división de clases sociales”. El habitus expresa por un lado la habituación de los agentes a un “sistema de condiciones” determinado por la posición social que estos ocupan y por la lógica del campo donde se desempeñan. Pero es también un “sistema de diferencias” o un mecanismo “productor de diferencias”, posibilitador de lo social, que intermedia en las relaciones entre clases, pues, permite a los agentes distinguirse de lo no distinguido tanto como oponerse aquello de cual buscan distinguirse. Para Bourdieu esta determinación social del habitus implica la constatación de que “la identidad social se encuentra y se afirma en la diferencia” (2012a: 201).⁴⁹

En tercer lugar, el habitus constituye un principio homogeneizador de las prácticas, lo cual no contradice la definición del habitus como un sistema de diferencias. En Weber (el *ethos capitalista*) y Panofsky (el *hábito mental*), este carácter homogenizador del

⁴⁹ “Entre el sistema de las regularidades objetivas y el de las conductas directamente observables siempre se interpone la mediación de los hábitos, lugar geométrico de los determinismos y de una determinación, de las probabilidades calculables y de las esperanzas vividas, del futuro objetivo y del proyecto subjetivo. De tal manera, los hábitos de clases, entendidos como sistema de disposiciones orgánicas o mentales y de esquemas inconscientes de pensamiento, de percepción y de acción, es lo que hace que los agentes puedan engendrar, con la *ilusión bien fundada* de la creación de una novedad imprevisible y de la improvisación libre, todos los pensamientos, las percepciones y las acciones conformes a las regularidades objetivas, puesto que él mismo ha sido engendrado en y por las condiciones objetivamente definidas por esas regularidades. Solamente una representación mecanicista de las conexiones entre las relaciones objetivas y los agentes que éstas determinan puede hacer olvidar que el hábito, producto de los condicionamientos, es la condición de la producción de pensamientos, percepciones y acciones que no son ellas mismas consecuencia directa de los condicionamientos, aunque no sean inteligibles una vez producidas, sino a partir del conocimiento de aquéllos o, mejor dicho, del principio productor que éstos han realizado. En una palabra, en tanto principio de una *praxis estructurada* pero no estructural, el hábito, interiorización de la exterioridad, encierra la razón de toda objetivación de la subjetividad” (Bourdieu, 2003: 42-43).

habitus, está de alguna manera implícito aunque más como un principio generador de comportamientos, que como un medium de coordinación de todos los habitus socialmente posibles. Se trata de un habitus universal, del habitus capitalista, capaz de funcionar como un principio unificador de las prácticas profesionales y de las clases sociales, como un principio homologador de las clases y sus productos culturales: “en tanto que productos estructurados (*opus operatum*) que la misma estructura estructurante (*modus operandi*) produce al precio de una retraducción impuesta por la lógica propia de los diferentes campos” (Bourdieu, 2012a: 202), las prácticas y las obras —específicas de un campo— están “objetivamente armonizadas” u “objetivamente orquestadas”, inconscientemente, con respecto a los miembros de una misma clase. En este sentido, conviene comprender que las clases pueden ser representadas según el “conjunto de propiedades” que poseen, ser concebidas a partir de sus bienes materiales y simbólicos, las mismas que sirven de base a sus prácticas de distinción (Bourdieu, 2012a).

Visto así cada manifestación práctica del ethos de una clase por parte de un agente, como sucede en las afinidades o juicios de gusto, se convierte en una “metáfora” de las otras, de un modo semejante al ejemplo del funcionamiento de los relojes armonizados, utilizado por Leibniz, fabricados con una precisión tan exacta que pueden no dejar de estar sincronizados nunca (Bourdieu, 2010a). Ahora bien, para el sociólogo, esta sistematicidad o correspondencia entre las prácticas y las obras (*opus operatum*/modo de funcionamiento) y la apropiación material y simbólica continuada de las clases (*modus operandi*/modo de operación), que constituyen el conjunto de las propiedades de los agentes, no debe verse de modo económicamente determinista, ya que esta unidad solo es posible gracias que éstas “existen en la unidad originariamente sintética del habitus, principio unificador y diferenciador de todas las prácticas” (Bourdieu, 2012a:203; Ortiz, 1983).⁵⁰

Es preciso aclarar todavía, con el fin de evitar ciertos reduccionismos, que el concepto de habitus esbozado por Bourdieu no consiste como se podría en un simple cruce

⁵⁰ Dice Bourdieu, “teniendo presente todo lo que precede y en particular el hecho de que los esquemas generadores del *habitus* se aplican, por simple transferencia, a los más diferentes campos de la práctica, se comprende de inmediato que las prácticas, o los bienes que están asociados con las diferentes clases en los diferentes campos de la práctica, se organicen de acuerdo con unas estructuras de oposición que son perfectamente homólogas entre sí, porque son totalmente homólogas del espacio de las oposiciones objetivas entre las condiciones” (Bourdieu, 2012a: 205). En otro lugar menciona: “Este reconocimiento del *habitus* por el *habitus* constituye la base de las afinidades inmediatas que orientan los encuentros sociales, desalentando las relaciones socialmente discordante y alentando las relaciones armónicas” (2012a: 285)

de las problemáticas marxistas de las clases con respecto a un término “al que el conjunto de sus usos históricos predispone para señalar un sistema de disposiciones adquiridas, permanentes y generadoras” (Bourdieu, 2010a: 86). Más bien, el tratamiento del habitus como un sistema de disposiciones a la luz del espacio de las posiciones objetivamente heredadas y ocupadas por los agentes o las distintas clases, pone sobre la discusión nuevos elementos críticos y deja atrás las falsas soluciones del dualismo escolástico. Según expone en *Meditaciones Pascalianas* (1999), para Bourdieu, el principal defecto de estas visiones es que sus promotores atribuyen como principio de la acción de los actores, los mismos principios que utilizan para la construcción de sus conceptos, confundiendo, como Feuerbach y Marx criticaban a Hegel, “las cosas de la lógica, con la lógica de las cosas” (Marx, 1968: 26). No obstante, puede ser que a pesar de este carácter doblemente estructurado del habitus, resuene todavía cierto determinismo en la formulación de Bourdieu y que esto esté condicionado de alguna manera por la presencia aun influyente en él de la obra de Levi-Strauss. Sin negar la profunda relación que ata a estos autores, conviene hacer notar que dicha semejanza no es tan marcada como se piensa, sobre todo, si en la comprensión del habitus se introduce el concepto de estrategia. Para Bourdieu el habitus está inescindiblemente atado al concepto de estrategia. Estas últimas no son sino para él productos de las disposiciones del campo, encargadas de ajustar espontáneamente los hábitos —implantados en la mente y el cuerpo— a las reglas de los campos (Bouveresse, 2000).

En este sentido las estrategias deben ser percibidas menos como herramientas de distinción definida según fines explícitos —a pesar de que en apariencia así se manifiesten— que como estrategias de reproducción social o reproducción de las relaciones de dominación. Este punto es verdaderamente sensible en la propuesta no-determinista de Bourdieu, ya que lo que expresa el autor es que la dominación está asegurada no tanto por algún mecanismo objetivo como por el incesante trabajo de los “habitus socialmente instituidos y reforzados sin cesar por las sanciones individuales y colectivas” (Bourdieu, 2010a: 89). Como ya no queda mucho aquí del estructuralismo ni del individualismo metodológico, lo que Bourdieu se plantea es más bien reemplazar la categoría de sujeto por la concepción de estrategia, de las estrategias empleadas por los grupos sociales, relacionamente determinadas por el habitus y la posición de clase de los agentes, que

sirven a la representación y la reproducción del orden (Ciccourel, 2004; Bourdieu 2012b: 61-74).⁵¹

Debido a esto las estrategias conscientes —orientadas por el interés— de los grupos no resultan en la práctica ser más eficaces que las estrategias inconscientes del habitus. La reproducción social de los grupos, su continua rigidez frente a la norma o incluso la invención surgida frente a situaciones no previstas, radican en estas disposiciones previamente heredadas. Las estrategias, en orden al tiempo como podría aconsejar observar Husserl y advierte Bourdieu, “tienden a reproducir las estructuras objetivas de las cuales son el producto, ellas son determinadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio de producción” (2010a: 99).⁵²

⁵¹ Al preguntarse sobre los modos de perpetuación o de dominación del orden objetivamente instituido y de las relaciones que lo constituyen, Bourdieu menciona que el mundo social está dotado de un *conatus*, de un impulso que persevera a través de las estructuras objetivas y subjetivas por él mismo generadas. Las estrategias son definidas de este modo según la “estructura de distribución del capital” y los “mecanismos que tienden a garantizar su reproducción”, de un lado, y las disposiciones donde se depositan las exigencias de reproducción social, de otro. Antes que de acciones convertidas en estrategias, el sociólogo prefiere hablar de la existencia de un “sistema de estrategias” mediante el cual intenta dar cuenta de las “coacciones estructurales” que se imponen a los agentes y también de las “respuestas activas” a tales coacciones. Pero incluso éstas constituyen para Bourdieu acciones a largo plazo, no surgen por motivaciones de acción frente a situaciones específicas, en tanto que la capacidad de juego de los agentes en competencia depende siempre del capital disponible. Bourdieu buscó sintetizar las estrategias de reproducción subyacentes a las distintos tipos de sociedades por él estudiadas, partiendo de la “indole del capital que se trata de transmitir” y del “estado de los mecanismos de reproducción disponibles”. Entre las estrategias de reproducción más extendidas, Bourdieu distinguió entre: (a) las *estrategias de inversión biológica*, que pueden encontrarse en la forma de *estrategias de fecundidad*: de largo plazo, que comprometen el porvenir del lijane y del patrimonio; y como *estrategias profilácticas*: “destinadas asegurar el patrimonio biológico, asegurando cuidados continuos y discontinuos destinados a mantener la salud” mediante una “administración razonable del capital corporal”; (b) las *estrategias sucesorias*: las que “apuntan a garantizar la transmisión del patrimonio material entre las generaciones con un mínimo de desperdicio”; (c) las *estrategias educativas*: constituyen “el caso específico de las estrategias escolares de las familias o de los hijos, son estrategias de inversión a muy largo plazo”; (d) las *estrategias de inversión económica*, que “tienden a la perpetuación o el aumento del capital bajo sus diferentes formas”, tales como las “estrategias de inversión social”: “orientadas hacia la instauración y sostenimiento de las relaciones sociales directamente utilizables o movilizables, a corto o largo plazo, es decir, hacia su transformación en obligaciones duraderas”; y las *estrategias matrimoniales*: “que aseguran la reproducción biológica del grupo sin amenazar su reproducción social mediante casamientos desiguales (...) y mediante la alianza con un grupo al menos equivalente bajo toso los aspectos socialmente pertinentes”; (e) las *estrategias de inversión simbólica*: mediante las cuales podemos definir todas aquellas acciones “que apuntan a conservar y a aumentar el capital de reconocimiento”, con estas estrategias se busca propiciar la reproducción de los esquemas de percepción y de apreciación más favorables al capital simbólico puesto en juego por los grupos; una variación de estas últimas, lo son las *estrategias de sociodicea* que “apuntan a legitimar la dominación y su fundamento (...) naturalizándolos” (Bourdieu, 2014c: 36-37; 2006a: 31-49; Bourdieu, Boltanski & De Saint Martin, 1973).

⁵² Dice Bourdieu, “las estrategias más redituables son con mayor frecuencia las producidas fuera de todo cálculo y en la ilusión de la más «auténtica» sinceridad, por habitus objetivamente ajustado a las estructuras objetivas: esas estrategias sin cálculo estratégico les procuran a aquellos de quienes a duras penas puede decirse que son sus autores un beneficio secundario de importancia, la aprobación social que se obtiene aparentando un completo desinterés” (2010a: 100).

El concepto de estrategia por sí mismo nos arroja al tratamiento de un aspecto fundamental del habitus como lo es el hecho de su constitución *práctica*. Para Bourdieu, el estudio del habitus no se puede realizar externamente como lo piensa la lógica escolástica ni internamente como añora la lógica hermenéutica, sino devolviendo al centro del análisis la lógica del sentido práctico.⁵³ Para ello, como se ha insistido antes, las acciones de un individuo no deben pensarse desde el finalismo del cálculo racional que fundamenta a la ideología del *homo œconomicus* (Bourdieu & Wacquant, 2008a: 242-243). Más allá de esta posición frecuente y escolástico-vulgar, tienen que ser meditadas en razón del sentido práctico, sentido que emerge a partir de la automaticidad y espontaneidad de las prácticas producidas por el habitus (Bourdieu 2008c: 15-42).⁵⁴

De una manera muy esquemática podríamos definir la lógica del sentido práctico según las siguientes características: (a) tiene un sentido de coherencia sin que se trate de una intensión explícita o consciente, es decir, el principio de unificación de las prácticas no es percibido por los agentes —lo que incluye a los ciencia en tanto práctica—: estos actúan, en cierto modo, en ausencia de condiciones de reflexividad; (b) el sentido práctico tiene también una dimensión *performativa*, es que siempre produce un acto práctico, elemento que Bourdieu reformula desde los actos de habla de Austin (Bourdieu, 2003; Autin, 1982; Butler, 2000); (c) asimismo, la lógica del sentido práctico tiene una relación particular o inmanente con el tiempo, con respecto al cual se comporta muchas veces como una

⁵³ Esto es con seguridad dentro de la trayectoria de Bourdieu una enseñanza recibida en la Kabília. Son sus primeras investigaciones las que dan muestra de hasta qué punto pudo ser determinante esta experiencia en su recorrido posterior, pues, el trabajo etnográfico al que estaba avocado requería de un ejercicio de reflexividad permanente y práctica, una vigilancia extrema sobre las condiciones de producción de las investigación en marcha, sumado a este caso el hecho no menos importante de que dichas condiciones eran de constante peligro para él, si piensa en las responsabilidades de Bourdieu dentro del ejército francés durante la Guerra de Argelia. Pero fue esto mismo lo que le hizo consciente de la distancia injustificada entre los científicos sociales y el mundo de los actores reales o entre la razón escolástica y el sentido práctico. Bourdieu intentó a partir de esto recuperar el sentido practicado por los actores en el mismo momento en que producen sus prácticas y desechar las posturas apriorísticas que gobiernan el análisis de las prácticas (Bourdieu, 2003b).

⁵⁴ Bourdieu hace énfasis en el anti-teoricismo presupuesto de la producción de las prácticas que hacen impensable “la acción racional que diseñaría un observador imparcial, dotado de toda la información útil y capaz de dominarla racionalmente (...) Basta pensar en la decisión instantánea del jugador de tenis que pasa la red a destiempo para comprender que ella no tiene nada en común con la construcción sabia que el entrenador, después de un análisis, elabora para dar cuenta y para extraer lecciones comunicables. Las condiciones del cálculo racional no están dadas prácticamente nunca en la práctica: el tiempo es contado, la información limitada, etcétera. Y sin embargo los agentes hacen, mucho más a menudo que si procedieran al azar, «lo único que se puede hacer»; esto porque, abandonándose a las intuiciones de un "sentido práctico" que es el producto de la exposición durable a las condiciones semejantes o aquellas en las cuales están colocados, anticipan la necesidad inmanente del curso del mundo” (Bourdieu, 2000a: 23-24).

efectuación que dura al interior del *tempo* de la práctica, a la inversa de lo que sucede en la lógica escolástica y hermenéutica cuyo objeto no está presente en la temporalidad de los que describe; (d) un elemento, fundamental de esta la lógica es que se construye no a partir de la claridad o del modo positivista convencido de las definiciones tajantes, sino a partir de la ambigüedad, la imprecisión y la ambivalencia. De forma que con el consentimiento de Bourdieu se podría decir que el sentido práctico, la relación humano-mundo, se constituye en razón de una *lógica analógica* (Bourdieu, 2010a).⁵⁵

Este retorno al sentido práctico exige a todo análisis posible que ésta coherencia espontánea de su sentido sea llevada hasta sus límites. Tomando como hilo conductor la pregunta por los principios de la reproducción social que lo rigen. Al respecto, conviene mostrar como las prácticas sociales, encubren de una “manera a la vez lógica y legítima dada una determinada arbitrariedad cultural” (2010a: 331). Para Bourdieu, es aquí donde se funda precisamente el orden social, en donde éste funciona *tal cual es*, pues, “la visión del mundo es una división del mundo, que reposa en un principio de división fundamental, que distribuye todas las cosas del mundo en dos clases complementarias” (331). Por así decir, el prisma con el que vemos el mundo ya está el mismo escindido. Establecer el orden de las cosas implica también producir distinción. De ahí que todo orden esté definido según “dos operaciones fundamentales de la lógica social, *la unión y la separación* (2010a: 222)”, lógica que no puede hacer otra cosa que dividir la sociedad en “entidades opuestas” trazando límites inexpugnables entre las cosas así unidas y separadas.⁵⁶

⁵⁵ Al respecto, Bourdieu toma como objeto de análisis el funcionamiento del rito, pudiendo resaltar como elemento sobresaliente de la lógica de las prácticas rituales una ambigüedad instalada en la estructura misma de los símbolos, oscilación establecida por “una relación de homología entre relaciones de oposición”. Lejos de estar totalmente determinado, dentro de la lógica del rito, un símbolo puede tomar varios significados, es decir, un mismo objeto puede llegar a expresar propiedades rituales distintas. La indeterminación y la sobredeterminación de estas relaciones, no obstante, no justifica la sobreposición de una lógica externa sobre esta aparente incompletud que nace de tales oposiciones, concepción que olvida la “ semejanza global” de los símbolos (2010a: 140). El solo hecho de pensar en reglas precisas dentro del ritual representa una ilusión (Bourdieu, 2012b: 237-253). El problema es más bien que esta no-totalidad está inescindiblemente atada a la lógica del sentido práctico, se puede teorificar las prácticas pero sólo acosta de provocar la deformación de la lógica de su sentido. Sobre esta misma cuestión giró, por otro lado, la crítica Jack Goody (1998) a Levi-Strauss, para quien este último no escapó a la dicotomía, típica de la razón occidentalista, entre un pensamiento salvaje y un pensamiento domesticado, en desmedro de la comprensión de los casos por él mismo estudiados fuera de Europa. Un debate cruzado con estas dificultades fue propuesto por Lacan (2012: 406-409; 462-464) a partir del análisis de la estructura del lenguaje y la lógica evasiva del significante.

⁵⁶ Argumenta Bourdieu: “el límite hace surgir la diferencia y las cosas diferentes «por una institución arbitraria», como decía Leibniz traduciendo el ex instituto de la escolástica, acto propiamente mágico que supone y produce creencia colectiva, es decir la ignorancia de su propia arbitrariedad” (Bourdieu, 2010a: 331).

Ahora bien, de qué manera esta teoría de la sociedad así concebida, desde un momento objetivista a la vez que subjetivista, situada fuera del “control lógico” de la concepción escolástica del mundo, anclada en el análisis de la estructura social y los sistemas simbólicos de la sociedad, puede dar cuenta de la construcción social de los gustos. Cómo se expresan en las prácticas de distinción las representaciones múltiples que tienen los agentes o las clases, siempre en conflicto al interior de estas estructuras, respecto de sí mismos y de los otros.

Con el fin de responder a esta interrogante Bourdieu, emprendió una *crítica de las bases sociales del gusto estético*, haciendo notar más que nada su carácter paradójal. El gusto tiene, por así decir, una extraña capacidad de marcar diferencias, permite producir preferencias y vuelve a los agentes, en el mismo momento, en objetos de juicios de preferencias. Esto quiere decir que los agentes sociales no pueden juzgar sin ser juzgados, no puede obtener lo uno sin lo otro: nuestros juicios sobre los gustos de otros no juzgan irremediabilmente a nosotros mismos. Así entonces, el gusto no consiste en otra cosa que una práctica cultural establecida en la posibilidad de realizar distinciones que distinguen, sin la cual el mundo social se desmoronaría: “toda determinación es negación” (Bourdieu, 2012a: 63-64).

El gusto, al contrario de lo que el sentido común piensa, no expresa, de ningún modo, una elección propia o impulso consiente de los agentes con el fin de distinguirse.⁵⁷ Esta voluntad de distinción debe ser comprendida, lógica y prácticamente, como un *primum movens* del mundo social, convertido a causa de esto en un espacio de diferencias, como sucede, con las diferencias sociales objetivas —de sexo, etnia, edad, clase, por ejemplo— las que tienden a traducirse en una diferencia de gusto y de acceso a los medios de consumo. Diferencias que se manifiestan menos como un consenso explícito o una dominación omnímoda que como luchas de clasificación o luchas simbólicas de negación. Invertiendo las vulgarizaciones alrededor la obra de Marx, estas luchas no son un reflejo de las luchas económicas, sino una dimensión específica de la lucha de clases, cuya apuesta es la producción y la imposición de una visión particular del mundo social. De esta manera la

⁵⁷ Para Bourdieu, la representación dominante de los gustos, según la cual estos son independientes, autónomos o autotélicos, solo pueden tener sentido en la crítica del juicio estético de Kant, quien intentó convertir su experiencia personal con respecto al consumo de las obras humanas en una relación universal con estas obras, este procedimiento se muestra más injustificado si se considera que su noción de gusto está cargado de condicionamientos sociales y culturales (Bourdieu, 2012).

identidad de las clases no es resultado solamente de su posición ocupada dentro del *espacio social* o dentro de las relaciones de producción, es también el correlato de la realidad producida por estas luchas de representación en el *espacio físico*, constituyentes del mundo social: el espacio social es como tal *espacio simbólico*⁵⁸ socialmente determinado (Bourdieu & Wacquant 2008a: 177-178; 2013a: 119-124). Como habíamos visto en Schopenhauer, las representaciones constituyen el mundo real. La realidad del mundo social es la realidad de este mundo representado⁵⁹ (2012: 566-568; 571-572).

Las representaciones que los actores tienen de sí y de los otros son el fruto de una codificación previa de las clasificaciones socialmente disponibles y adquiridas. Sin embargo, estas luchas simbólicas por la producción del sentido común, que de ningún modo son producidas espontáneamente, sólo pueden tener lugar en tanto dicha codificación es refrendada por el Estado, como sucede en las sociedades modernas con las certificaciones, títulos, diplomas, etc., pues, es a través suyo que estas clasificaciones codificadas se vuelven legítimas. En la medida en que estas clasificaciones sociales logran

⁵⁸ Como advierte Chartier (2002), es necesario aclarar con referencia al gran proyecto etnográfico de Goffmann (1989), que la disputa por la representación del orden simbólico de la sociedad, está compuesta, inseparablemente, de luchas cognitivas y políticas por el conocimiento y reconocimiento dentro de dicho orden. No se trata únicamente la imposición de una presentación fantasiosa del yo en su ámbito social más básico, sino también de la posibilidad de poder imponer como legítimos los principios de construcción de la realidad social más favorable al ser social de los agentes sociales (Bourdieu, 2007: 225; 2012: 567).

⁵⁹ Estos señalamientos son ocasión para resaltar el carácter dialéctico de la reconstrucción del *habitus* llevada a cabo por la *sociología de la percepción del mundo social* propuesta por Bourdieu. El autor sugiere que la explicación de las percepciones que los sujetos tienen de sí mismos y del mundo, las mismas que contribuyen a la construcción de ese mismo mundo, deben ser puestas en relación con la posición ocupada por los sujetos en el espacio social (Bourdieu, 2010b: 65-84). Así, el *habitus* está doblemente constituido, inescindiblemente, tanto por estructuras objetivas —que conducen al análisis sociológico al objetivismo de las estructuras— como por estructuras subjetivas, sujetas cada cual a una lógica propia pero articuladas al fin con respecto al propósito de asegurar la continuidad de orden social, o en términos bourdieanos, la reproducción social. El intento de reconstrucción del espacio social bajo el criterio de la distribución desigual del capital económico, cultural y simbólico entre grupos o personas, propuesto por él, tiene como consecuencia fundamental la división del espacio y del tiempo social en relaciones entre posiciones definidas según la presencia o ausencia de estos capitales. Estas relaciones entre posiciones constituyen visiblemente, sin duda, una relación entre personas, como sucede en la interacción entre actores concretos, pero aquellas relaciones son todavía más abstractas que éstas últimas, pues, se producen independientemente de los sujetos a nivel de las posiciones desigualmente distribuidas en la estructura social. Con el análisis objetivo se llega a lo que Bourdieu denomina “clase sobre el papel”, es decir, a un constructo elaborado por los dóxofos y los científicos sociales tomando en consideración las relaciones entre posiciones en el espacio social, pero desde el punto de vista práctico inserto en las luchas materiales y simbólicas esto no es suficiente para que un grupo objetivamente unificado pueda pensar como grupo re-unido y constituirse en *clase en lucha* o *clase construida*, para percibirse y ser percibida en cuanto tal. Tal propósito requiere primero la tarea de construir la clase, en el sentido de E. P. Thompson (1989), para quien el principio de la objetividad de la existencia de la clase trabajadora era insuficiente sin el proceso complementario de fabricación de la clase: también la clase es una pre-construcción cultural. La *clase sobre el papel* se convierte en clase percibida en la medida en que se experimenta y se afirma como tal en el espacio social (Bourdieu, 1989: 136-139; 2012: 121; 2001a: 101-129).

imponerse como un sistema único y dominante, el Estado se convierte en un mecanismo productor de reconocimiento, sin cuya mediación, los agentes se verían impedidos, hasta cierto punto, de tener existencia real o social (Bourdieu, 2002c).⁶⁰ Por ello la tensión fundamental que imprime su carácter agónico a estas luchas, dejando de lado cualquier intento de clausura sobre las mismas, consiste en la disputa entre las clasificaciones sociales emergentes y las codificaciones cristalizadas u oficializadas por la fuerza legítima de las instituciones burocráticas. Las luchas de clasificación por el reconocimiento entre los diferentes grupos se entienden, entonces, como una guerra sin límites por ser reconocido, ser percibido y ser admitido, y así se haga posible para cada agente social encontrar “un lugar en el orden social” y “escapar a la existencia bastarda de «profesiones u oficios sin nombre»”, como dice Bourdieu siguiendo Benveniste⁶¹ (Bourdieu, 2012a: 564).

Los planteamientos hasta aquí desarrollados nos conllevan a un punto de no retorno con relación a la visión escolástica del mundo social⁶². Al contrario de esto, la reconstrucción del concepto de habitus exige no separar dentro del análisis la importancia de la física social —que busca observar las relaciones desconocidas por los agentes— y el abordaje de las representaciones individuales o colectivas que estos mismos agentes

⁶⁰ “Este punto de vista está instituido en cuanto punto de vista legítimo, es decir en tanto que punto de vista que todo el mundo debe reconocer por lo menos dentro de los límites de una sociedad determinada. Lo mandatario del Estado es el depositario del sentido común: las nominaciones oficiales y los certificados escolares tienden a tener un valor universal en todos los mercados. El efecto más típico de la “razón de Estado” es el efecto de codificación que actúa en operaciones tan simples como el otorgamiento de un certificado: un experto, doctor, jurista, etc., es alguien que está mandatado para producir un punto de vista que es reconocido como trascendente con relación a los puntos de vista singulares. Bajo la forma de certificados de enfermedad, de inaptitud o de aptitud, un punto de vista que confiere derechos universalmente reconocidos al poseedor del certificado. El Estado aparece así como el banco central que garantiza todos los certificados. Puede decirse del Estado, en los términos que empleaba Leibniz a propósito de Dios, que es el «geómetra de todas las perspectivas». Por esto se puede generalizar la famosa fórmula de Weber y ver en el Estado el poseedor del monopolio de la violencia simbólica legítima. O, con mayor precisión, un árbitro, pero muy poderoso, en las luchas por ese monopolio” (Bourdieu, 2000a:139).

⁶¹ Como sucedía, según explica Bourdieu, “con el comercio en la antigüedad —y en la Edad Media—, o las actividades ilegítimas, tales como curandero (llamado en otros tiempos «empírico»), ensalmador o prostituta en la actualidad. Los grupos dependen de las palabras que los designan para movilizarse alrededor de un nombre —proletario, clase obrera, cuadros— y por consiguiente para apropiarse de un nombre común y comulgar con un nombre propio, y para movilizar así la fuerza que hace la unión, la que crea el poder unificador del nombre, la consigna” (Bourdieu, 2012: 565; Wacquant, 2013). En un sentido muy parecido Carlo Ginzburg (2010: 355-412), en sus estudios históricos sobre las culturas subalternas, especialmente la situación de las brujas y brujos en la inquisición, pone al descubierto la dialéctica entre la mentalidad de los inquisidores, los esquemas de creencia y las prácticas rituales perseguidas en el viejo mundo (Chartier, 2002)

⁶² Con otro objeto de interés teórico, basado en la incidencia social cotidiana alcanzada por el psicoanálisis en Francia, Moscovici (1979), desarrolló un concepto de representación social muy cercano al de Bourdieu, con la particularidad que este autor partió en sus investigaciones del análisis de las transformaciones producidas en el sentido común francés por parte de la práctica psicoanalista. Es decir, de la representación social generadas desde el objeto mismo de las representaciones sociales del aparato psicoanalítico.

producen por medio de su lucha permanente, caracterizada por la presencia de un conflicto irrebasable fundado en la voluntad de distinción. Cuyo objetivo primordial, inconsciente, es imponer o convertir una visión particular del mundo en un orden social legítimo, en una representación dominante fundante de dicho orden. Las representaciones sociales crean la realidad y constituyen lo social, producen una realidad tan real como las realidades más objetivas. Esta capacidad socialmente productora de las representaciones no tiene otro fundamento que el sentido práctico que guían las estrategias de representación puestas en juego por los actores.⁶³

2.2.3 Los Tipos de Capital: la crítica materialista de la economía simbólica

⁶³ La reelaboración de la teoría del habitus llevada a cabo por Bourdieu, sobre todo a partir del estudio del sistema de enseñanza francesa, ha sido recientemente cuestionada por autores como Lahire (2005), quien interpretó dicho intento como una forma analíticamente errada de homogenización de las prácticas de los individuos a partir del habitus y de las prácticas de una misma clase, de una misma de fuente social hábitos compartidos y legitimados. Según él, al encaminarse por este sendero, Bourdieu descuidó la observación sobre las excepciones. Para Lahire el énfasis estadístico puesto por Bourdieu en las regularidades, siempre presente en sus investigaciones, es arbitraria. Ya que para él hace a un lado, sin justificación, las discordancias evidenciadas en las prácticas sociales susceptibles de ser registradas estadísticamente. Según Lahire, de un modo inverso, un individuo podía tener tipos de comportamiento diversos, que escapan al habitus y que no han sido visualizados por su antiguo maestro. De alguna manera, esta diferencia de conceptos recuerda la crítica de Lloyd (2002) a un concepto muy difundido en la historia social de las ideas, me refiero a las “mentalidades” propuesto por Mandrou, Dubby, Le Goff y otros (Bouthoul, 1971; Burke, 2000; Chartier, 2005; Chartier, 2002; Bourdieu & Chartier, 2011); concepto, sin duda, cercano al *habitus*, pues, buscaba dar cuenta igualmente de la homogeneidad de los pensamientos, de los gestos de un individuo, entre algunos aspectos. Lloyd propuso una revisión del concepto de las mentalidades demostrando en el mismo sentido de Lahire, que un mismo individuo podía colaborar al mismo tiempo con regímenes de racionalidad diferentes. Y en este sentido puso como prueba los casos de los científicos polímatas de la modernidad. Sin embargo, frente a esto hay que aclarar que la sociedad no se construye ni por regularidades absolutas ni por excepciones contrafácticas, vistas separadamente, sino por la dialéctica de las luchas de representación que vuelve a ambas dimensiones absolutamente contingentes. Bourdieu no descuidó ni pudo evadir de sus reflexiones esta *experiencia dual* de las regularidades e irregularidades en la teoría del habitus; experiencia inscrita, inclusive, en la formación de su propio habitus: un intelectual altamente consagrado/nacido clases bajas del mundo rural francés; un científico tradicional/que interviene políticamente en los temas públicos: ambas excepciones constituyen una irregularidad social y académica, sedimentadas en la particularidad de su *habitus clivé* (Bourdieu, 2002c). La crítica de Lahire tiene además la debilidad de que al priorizar las excepciones deja sin explicar las leyes que gobiernan la lógica de la reproducción social, o sea, si esta ausencia de regularidad es también regularidad. Para Bourdieu, por su parte, las observaciones de las regularidades sociales, si pretende ser científicas, deben prestar atención por igual a las irregularidades, a esas identidades individuales y colectivas emergentes que se ponen en juego en la luchas de representación: somos lo que pensamos que somos, pero al igualmente somos lo que ignoramos que somos. Precisamos, pues, de una sociología de las regularidades como de las irregularidades, de una sociología de las representaciones legítimas al igual que una sociología de revoluciones simbólicas, asuntos a los que Bourdieu intentó responder a lo largo de su obra (Bourdieu & Passeron (1996): 41-108; Bourdieu & Passeron (2009): 101-115; Bourdieu 2008b: 20-24; 2010a: 138-139). Sin embargo, una posición crítica intermedia la podemos obtener a partir de la consideración de la obra de Bernstein (1988; 1989), quien, por ejemplo, asentó su propósito teórico en las consecuencias sociales de usos del lenguaje de los grupos excluidos inmersos en los procesos de reproducción social.

La dilucidación de la *teoría de las especies de capital* propuesta por Bourdieu, a pesar de las diferencias de aproximación, únicamente puede devenir exitosa si, al menos sobre este punto, se parte por considerar la profunda influencia de la obra de Marx sobre este autor.⁶⁴

Me gustaría hacer notar inicialmente que para ambos el capital no representa una sustancia sino una *relación social*; asimismo, que en razón de su ser socialmente dado, el capital no se reduce a su aspecto eminentemente económico, pues, teniendo un origen en este tipo de cálculo, su fuerza le ha llevado más bien a expandirse al conjunto de los campos culturales; extrañamente la fuerza del capital económico sólo es reconocible mientras más lejos está aparentemente de su campo habitual. Sea que la reproducción social se interprete en el sentido de Marx, la reproducción de capital comprendida a partir de la reproducción de los múltiples capitales económicos y al capital como una totalidad en tanto modo general de producción y reproducción capitalista, cuyo desarrollo está basado en la subsunción formal y real de la producción y el consumo; sea que se lo interprete, como sucede en el caso de Bourdieu, como *reproducción social y simbólica de la dominación* —es decir, como “reproducción de las estructuras de las relaciones de fuerza entre las clases” (Bourdieu y Passeron, 1996: 51-52): como reproducción de los capitales de los distintos grupos en tanto posición y disposición, cuyas las leyes, considerando la reproducción del capital económico y del capital cultural cada uno por sí mismo y a estos capitales relacionamente, tienden a convertirse en leyes generales de reproducción de la sociedad (Bourdieu y Passeron, 1996: 9; 95-97)— la cuestión parece radicar en que para ambos pensadores la comprensión de la dialéctica de este proceso mutuamente imbricado que sutura al orden material y el orden simbólico, órdenes antes unificados pero brutalmente separados en la época de la modernidad, no puede pensarse por fuera de esta capacidad de generalización del capital económico. En efecto, este último aspecto, el problema de la generalización del capital y el interés sobre el conjunto del sistema social, sobre el que se levantaron los interminables debates marxistas del siglo XX acerca de la

⁶⁴ Acercar a estos autores significa recuperar el materialismo. En principio, no es casual que tanto en Marx como en Bourdieu, el develamiento anti-teoricista del fundamento de las prácticas económicas, les conlleve a una reconsideración del materialismo de las prácticas, por encima de la visión puramente “contemplativa” y “fetichizada” que tiende a confundir las ideas con las cosas reales —la crítica de Marx a Feuerbach (*Tesis*, VIII y IX) y luego a la economía política inglesa—; o a ver en el lenguaje la existencia de objetos que sólo existen en la vida práctica, desprovisto éste de cualquier efecto normativo y performativo —la crítica de Bourdieu al interaccionismo y la fenomenología social— (Marx 1974: 11-12; 2015: 72-73; Bourdieu 2010a: 218-219).

determinación en última instancia de las estructuras sobre las superestructuras, todos falsamente planteados, fue retomado por Bourdieu, en un primer momento, en su planteamiento sobre las leyes que rigen la reproducción social; y, en sus tiempos maduros, el universalismo del cálculo económico le sirvió para dar cuenta del proceso global actual tendiente a la desdiferenciación del sistema social.⁶⁵

Tal como Marx opuso a la economía política clásica la discusión acerca de la producción/reproducción de la forma-valor, la sociología económica puesta en marcha por Bourdieu buscó superar la visión economicista ingenua, representada por la teoría de la utilidad marginal, la economía histórico-institucional y el estructuralismo francés, sustituyendo estas visiones parcializadas por una economía general de las prácticas (García,

⁶⁵ Quizás sea oportuno en este parte pasar revista rápidamente a la diferencia entre el concepto de reproducción social utilizado por Marx y Bourdieu, respectivamente. En el caso de Marx, se trata de una dimensión que debe ser pensada dentro un todo complejo, el proceso de producción global sistema capitalista, el cual, se puede resumir esquemáticamente en la triada producción/reproducción/desarrollo, considerando el proyecto original diseñado por Marx en la redacción de *El Capital* (Veraza, 2007: 31-34). Estas tres dimensiones no pueden ser vistas separadamente, pues, se trata de un mismo proceso diferenciado de la metamorfosis del valor, sea que se presente como capital-dinero, capital-mercancía y capital-productivo, hablamos de tres momentos articulados entre sí que ponen en movimiento al conjunto del sistema. Así, Develar el origen de la riqueza burguesa, de esa riqueza cuyo efecto fetichizado hace que la veamos como un “enorme cúmulo de mercancías”, implica para Marx demostrar la diferencia entre el valor y la forma valor, es decir, entre el proceso de producción de las mercancías y el lugar donde éstas se reproducen o se realizan, o sea, el proceso de circulación de las mercancía. El análisis del proceso de producción capitalista en su conjunto, de su desarrollo, solo es posible a partir de la unidad de estas dos instancias. Para Marx, el carácter específico de la producción capitalista no es que produzca mercancías sino la forma en que el capital se valoriza. No se trata ya de la “reproducción simple” propia de las sociedades precapitalistas donde los productos del trabajo son consumidos por los productores directos o intercambiados bajo la *lógica de la economía del don*. Se trata ahora de la reproducción ampliada de capital, de la extracción de plusvalía para su reintroducción en el proceso productivo mismo, para la lograr reproducción de dicho proceso. El proceso de producción capitalista debe poder conectar estas esferas de ciclo económico, la producción y el consumo (*reproducción*), para generar su equilibrio, aunque esta misma lógica, debido la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia (Grossmann, 2004), tienda más bien al desequilibrio poder subsistir. Como en la sociedad de mercado las mercancías deben su circulación a la forma fetichizada que ésta adopta entre los productores individuales de mercancías, el desarrollo del sistema atado inescindiblemente al *desiderátum* de la *ley de la acumulación capitalista* descubierta por Marx, sólo puede darse alterando los ciclos de producción y reproducción del propio sistema, siendo el desarrollo una instancia de mediación entre la producción y el consumo. Lo importante aquí es retener cómo Marx llega a diferenciar dentro del sistema, a partir de sus distintos espacios diferenciados, en la producción y en el consumo, a más de relaciones *funcionales* dentro del campo económico —como la del “capital industrial” con el “capital productivo”, del “capital comercial” con el “capital mercancía”, del “capital financiero” con el “capital dinero”—, las relaciones de *dominio* al interior de los capitalistas distribuidos en las distintos sectores del sistema. Marx, obviamente, no puede introducir al *trabajo* en este esquema de distribución de capitales económicos, no porque los obreros no tengan capital, sino porque el trabajo es como tal la esencia del plusvalor. Bajo el predominio de las relaciones sociales capitalistas, la reproducción —la producción de las condiciones de producción del sistema— no es sólo económica sino también simbólica. Ambas esferas dan cuenta del conjunto de las relaciones humanas en cuanto tal. Bourdieu ampliará este concepto de reproducción introduciendo en él estos elementos no-económicos apenas rozados por Marx, llevando el concepto hacia una teoría general de la reproducción de la sociedad (Bourdieu, 1999: 247-270; 2011).

2012).⁶⁶ En su reformulación, Bourdieu retendrá algunos elementos de la crítica histórica del capitalismo. Especialmente, seguirá considerando al capital como una relación social, hablará de acumulación de capital para referirse a los bienes materiales y simbólicos, sea que presente como adquisición interiorizada o incorporada, por último, al igual que Marx, concebirá el capital como trabajo acumulado. “Energía social en forma de trabajo vivo o de trabajo cosificado”, el capital define las luchas en que por la apropiación de este recurso entablan entre sí los individuos o grupos sociales, por ello, es una “fuerza inherente de las estructuras objetivas y subjetivas” y como tal “principio fundamental de las regularidades interna del mundo social” (Bourdieu, 2001a: 131).⁶⁷

⁶⁶ Ya desde los años de Argelia, la preocupación por las relaciones emergentes entre las estructuras económicas y las estructuras temporales, le llevan a cuestionar los supuestos fundamentales de estas lógicas racionalistas, cuyo fundamento siempre resulta externo a las prácticas, por lo que los resultados a los que conduce se demuestran siempre inevitablemente equívocos. Las prácticas reales con las que Bourdieu se encontró no eran irracionales porque aparentemente en ellas estén ausentes el cálculo, el beneficio y la maximización, sino que estas últimas también pueden estar presentes en las sociedades precapitalistas, como lo demuestran las condenas de las prácticas de usura en la antigüedad y las clasificaciones entre *koro*, *hybris* y *pleonexia* establecidas por Aristóteles, bajo el aspecto de una predominancia del “orden simbólico” sobre el “orden material”. El otro elemento que se destaca de esta confrontación es el doble efecto en que se desprende de la misma, por un lado, la constatación de la violencia de la colonización que a través de la imposición de un orden social no solo distinto, sino opuesto a las estructuras sociales que pudo registrar científicamente en Argelia, le permitió dar cuenta de la continuidad entre las estructuras económicas y las estructuras temporales —desde el punto de vista de su reproducción simple y los tiempos cíclicos presentes en las prácticas económicas y no-económicas de los campesinos de la Kabilia— y de las discontinuidades evidenciadas entre las mismas —por influencia de la imposición de la lógica de la racionalización social introducida en el marco de una situación colonial en una sociedad no-capitalista—. Se trataba para él de observar en este contexto la discordancia entre estas nuevas condiciones económicas y las disposiciones económicas prácticas de los agentes o, de un modo más abstracto, de la relación entre las estructuras sociales y la formación del habitus. Por otro lado, estas reflexiones le permitieron a Bourdieu historizar las relaciones sociales capitalistas en tanto pudo poner sobre el tapete la génesis de estas relaciones valiéndose de investigaciones de campo fuera de la orbe de las fuentes académicas tradicionales. Este logro teórico le dio los fundamentos para su propuesta de generalización de la lógica económica sobre las prácticas sociales, a pesar de que estas den “la apariencia del desinterés o de orientarse a envites inmateriales o simbólicos como en las sociedades precapitalistas, o aquellos de la esfera cultural de las sociedades capitalista” (García, 2012: 248; Bourdieu, 2006b: 153-155)

⁶⁷ Para declararse totalmente universal la teoría del capital de Bourdieu precisa de una doble generalización. En primer lugar, hablemos de la universalización de la lógica económica, generalización posible gracias a: (a) la propia lógica expansiva y colonizadora de la racionalidad capitalista introducida violentamente en todo la sociedad mundial; (b) la subordinación creciente de la lógica de la reproducción de la vida social a las prácticas puramente económicas: el cálculo cobra un lugar determinante dentro de la espacio social, resultado de la propia racionalización económica del mundo social (cuestión también presente en Weber, Durkheim y Parsons). En segundo lugar, es necesario mencionar la universalización de la lógica simbólica, por medio de la cual puede Bourdieu dar cuenta de: (a) la existencia de sociedades en las que priman lógicas simbólicas de reproducción social distintas cuya génesis sirve al estudio de los mecanismos de reproducción simbólica existentes en las sociedades avanzadas; (b) de la necesidad de una revalorización de las prácticas en el sentido develar su aspecto económico oculto y de producir la desmitificación de su valor genuinamente estético —en el caso de la crítica de las obras de arte— y recuperación de su valor cultural-simbólico —más allá de tal y cómo las prácticas simbólicas son asumidas por los antropólogos y sus herederos los intelectuales culturalistas—.

La acumulación del capital, en cualquiera de sus formas, constituye para Bourdieu un principio ordenador de las prácticas sociales en la medida en que por su intermedio el mundo queda previamente demarcado, como un juego sujeto a unas reglas de competencia o una competencia condicionada. Lo que es “posible” o “imposible” dentro de este juego está regulado, precisamente, por la “estructura de distribución de los diferentes tipos y subtipos de capital”, la misma que no es producto del azar sino de la historia del capital acumulado por los agentes, pues, al no ser espontáneo dicho proceso requiere de tiempo, tanto como ser acumulado ser asimismo transmitido⁶⁸ (2001a: 131-132; 2010a: 92). Esta distribución siempre desigual de los capitales se refiere a la “estructura total del campo”, por esta razón, para Bourdieu, la comprensión científica del “capital en todas sus manifestaciones” debe desprenderse primero, de este “efecto de campo”, el llamado economicismo que nos es otra cosa “que una forma de etnocentrismo” (Bourdieu, 2007: 180).⁶⁹

Para Bourdieu el capital tiende a presentarse bajo tres formas más o menos universalizadas. Por un lado como *capital económico*, puede ser expresado en dinero, materializado en una variada gama de bienes económicos y ser institucionalizado en “forma de derechos de propiedad”. También existe como *capital cultural*, posible de ser heredado o adquirido —como sucede con el sistema educativo—, reconvertido en capital económico y ser institucionalizado en forma de títulos académicos,⁷⁰ cuya acumulación y

⁶⁸ Lo dice Bourdieu, no Marx: “Esta inercia de las estructuras del capital guarda relación, de una parte, con que dichas estructuras se reproduzcan por lo general en el marco de instituciones y disposiciones que son, a su vez, producto de las estructuras del capital y por tanto están adaptadas a éstas. Dicha inercia se ve reforzada, desde luego, mediante una acción calculada y específicamente político-conservadora; es decir, mediante una política de desmovilización y despolitización dirigida a mantener a los agentes dominados en una situación de grupo meramente práctica, de tal modo que solo entren en contacto unos con otros mediante la orquestación de disposiciones, resultando condenados, además, a funcionar como un agregado y a limitarse a unas prácticas aisladas y aditivas siempre idénticas (como las decisiones lectoras o de consumo)”, (Bourdieu: 2001a: 132).

⁶⁹ Concepción totalmente arbitraria que conlleva a reducir el concepto de capital a la especificidad de una “praxis económica que es una invención histórica del capitalismo”, “el universo de las relaciones sociales de intercambio al simple intercambio de mercancías (...) orientado hacia la maximización del beneficio”; resultado de la imposición de una visión particular del mundo, que olvida que el capital económico es solo un caso particular dentro de la economía general de las prácticas (Bourdieu 2001a: 133).

⁷⁰ El capital cultural puede definirse a su vez según tres formas concretas: el *capital cultural en estado interiorizado o incorporado* como una disposición inscrita de forma duradera en el propio cuerpo —los ejercicios de distinción de la nobleza, las prácticas de lectura de los letrados, los gustos estéticos, por ejemplo— o como “posesión que se ha convertido, en parte integrante de la persona, en habitus” (2001a: 140) y que determinará las afinidades posteriores de los agentes; *en estado objetivado*, o sea, como un bien cultural producido —obras de arte, obras científicas, obras intelectuales— que puede ser apropiado materialmente —para lo que se requiere contar con capital económico— o simbólicamente —lo que exige de los agentes no solo información previa acerca del valor artístico, científico e histórico de las obras, sino la entrega a un

transmisión contribuye a la reproducción de la estructura social en su conjunto. Por último, se presenta como *capital social*, igualmente convertible a las otras formas de capital, constituido sobre la base de las obligaciones y de la amplitud y profundidad de las relaciones interpersonales posibles de ser establecidas por los agentes sociales. El capital social constituye el “capital total” que posee un individuo en tanto pertenece a un “grupo social”. Según Bourdieu, la constancia del grado de posesión de capital social está dada por la capacidad de crédito a la que un individuo pueda acceder en el contexto de las “relaciones de intercambio materiales y/o simbólicas institucionalizadas y garantizadas socialmente” (Bourdieu, 2001a: 149). Los actos de institucionalización reconocidos dentro de esta red de relaciones proveída por el grupo cuyos beneficios se ponen al servicio de los individuos en el marco de las relaciones de intercambio, como sucede con los títulos nobiliarios o la pertenencia una familia de renombre o alguna otra forma de organización social, y solo pueden tener éxito al interior del grupo y mientras se crea en su valor material o simbólico. Justamente por esto Bourdieu habla de un “trabajo de institucionalización” del que se encarga el propio grupo en tanto está en la necesidad de asegurar las condiciones de acceso a los beneficios materiales y simbólicos prometidos por el grupo. De esta manera, el capital social de un individuo sólo es reconocible en un momento específico, en la medida en que los elementos materiales simbólicos resulten mutuamente transferibles a la luz de las posibilidades del grupo. La permanencia de esta intercambiabilidad, según Bourdieu, no está de ningún modo asegurada para siempre ni por la proximidad física o geográfica ni por la pertenencia económica y social, en muchos casos al observar el capital social movilizado por los agentes, suele ocurrir que “las relaciones efectivamente utilizadas siguen sin coincidir con las relaciones institucionalizadas socialmente”. El acceso a dichos beneficios únicamente está disponible si la unión del grupo es material y simbólicamente reconocible no ocasionalmente sino de forma duradera y aún más legítima (Bourdieu, 2001a: 149-151; 2010a: 284-285).

consumo sutil, objeto de reconocimiento social o de distinción—; *en estado institucionalizado*, se trata de una variación del estado objetivado, a través del cual ciertos agentes pueden hacer un uso preferencial de su capital cultural: como fuente de estrategias de distinción social, el capital cultural sólo puede ser reconocido socialmente porque hay instituciones que avalan y garantizan su vigencia, a las que nos debemos remitir todos necesaria y forzosamente. La función reproductiva de las instituciones consiste en certificar que tal persona tiene o está en posesión de un capital cultural determinado, fijan el valor del capital poseído previo a su transformación o conversión del capital cultural en otras formas de capital, sea económico, social o simbólico (2001a: 142-147).

Por otra parte, a esta triada, hay que sumar el “capital simbólico”, considerado una forma mucho más acabada de capital social y de las otras formas de capital⁷¹. Como denegación de la lógica económica, el capital simbólico debe verse como aquel capital cuya posesión se logra bajo la acción del desconocimiento de la función económica de los intercambios, de la afirmación del desinterés. Los actos “desinteresados” son posibles (Bourdieu, 1997: 139-158; 2015: 128-133). Magia social que no es resultado de una acción externa o meditada, pues, está inserta en cada acto de intercambio: “la lógica de la acumulación de capital simbólico está presente hasta en los sectores más racionalizados del campo económico”⁷² (Bourdieu, 2000a: 113). Pero, en realidad, en tanto el mundo social está estructurado económicamente pero ordenado en función de representaciones de este mismo mundo, simbólicamente constituidas, nada en la sociedad escapa a lógica del capital simbólico ya que éste integra ambas dimensiones a la vez, la económica y la simbólica. El capital simbólico es de hecho “capital económico negado”. La diferencia estriba, según Bourdieu, en que mientras la lógica económica es como tal cortoplacista y busca el beneficio inmediato, la lógica de la economía simbólica únicamente puede volverse efectiva, bajo algunas condiciones no económicas específicas y solamente a largo plazo (Bourdieu, 2010a:187-188; 2012b: 279-301; 191-193; García, 2012: 255-257).⁷³

⁷¹ Además, de estas especies de capital económico, cultural, social y simbólico, Bourdieu habló del capital político, capital religioso, el capital corporal y previsto la idea del capital mediático. Me arriesgaría a decir frente a esto que la transformación o reconversión en capital simbólico de estas subespecies de capital, es totalmente plausible y depende de los modos de dominación en donde tienen vigencia directa o indirectamente. Así, capital corporal y el capital religioso, son dominantes mientras la dominación se ejerza más directamente, como ocurre con el campo de la intimidad en el caso de la dominación masculina o con la autoridad del sacerdote en el campo religioso. El capital político se constituye en base a la dominación directa y la dominación en base a reglas, solo después puede devenir en capital simbólico; en tanto que el capital mediático, requiere del capital corporal y del conjunto de los capitales existentes, para poder transformarse simbólicamente. Por su parte, Hakim (2012) ha intentado redefinir el capital corporal como “capital erótico”, bajo premisas un poco distantes a las de Bourdieu.

⁷² “En una economía que se define como rehusando reconocer la verdad «objetiva» de las prácticas «económicas», es decir la ley del «interés desnudo» y del «cálculo egoísta», el capital «económico» en si no puede actuar si no consigue hacerse reconocer al precio de una reconversión adecuada para volver irreconocible el verdadero principio de su eficacia: el capital simbólico es ese *capital negado*, reconocido como legítimo, es decir desconocido como capital (pudiendo el reconocimiento suscitado por los favores ser uno de los fundamentos de ese reconocimiento) que constituye sin duda, con el «capital religioso», la *única forma posible de acumulación* cuando el capital económico no es reconocido” (Bourdieu, 2010a: 187-188).

⁷³ Antes, hablando del capital social señalábamos la capacidad de crédito que poseen aquellos individuos destacados dentro de ciertos grupos. En el caso del capital simbólico, se trata con más énfasis, de un crédito prácticamente ilimitado, sólo su susceptible de ser utilizado y aprovechado, por aquellos “que obtuvieron suficiente reconocimiento para estar en condiciones de imponer el reconocimiento”, después de largo proceso de consagración e institucionalización por medio del cual alguien recibe del grupo “el poder de hacer al grupo” (Bourdieu, 2000a: 140). Los agentes sociales capaces de ser acreditados con esta distinción, pueden

Todo bien material constituye un bien simbólico y todo bien simbólico un bien material. Esto significa que la economía simbólica o la economía de los bienes simbólicos da cuenta de las leyes que gobiernan la economía así como de las leyes que subyacen a la denegación de la economía, es decir, al ocultamiento simbólico de la lógica de las prácticas económicas. Hay que observar todo lo que ocurre en un campo cultural como un intento de inversión del campo económico. Pero esto no solo debe ser pensado desde el lugar de la estética concebida como ésta como una “negación de lo social” (Bourdieu, 2012a:13). La consecuencia inmediata del relacionamiento progresivo entre estos campos, los culturales y el económico, es que las obras consagradas pierden su valor estético emergiendo en su lugar producciones culturales totalmente novedosas, bienes materiales y a la vez simbólicos, fundidos en objetos cuyo proceso de producción ata ambas dimensiones inseparablemente. Sólo a través de su metamorfosis en capital simbólico, puede el capital económico regir como instancia universal y equivalencialmente generalizada de todas las prácticas sociales⁷⁴ (Bourdieu, 1983; García, 2012: 270-271; Mauss, 2012).

Esto es lo que ocurre justamente en las sociedades complejas en donde los diferentes tipos de capital, junto con sus tipos de acumulación y de formas intercambio, han llegado a objetivarse al punto de autonomizarse y diferenciarse en campos determinados.

hacer gasto del capital simbólico sin preocuparse de las condiciones de su producción, la cuenta siempre permanecerá abierta en tanto la creencia del grupo en estos individuos aurados sea capaz de garantizar su estatus material y simbólico. En el caso de los actos de institución de las sociedades precapitalistas, allí donde los economistas y antropólogos vulgares ven un mero derroche de energías, lo que existe más bien es una relación dialéctica entre el don y la nulidad social que se decanta a través de la puesta en práctica de un cálculo —destinado a la adquisición del prestigio, el honor o la consagración, etc., como sucede con el capital de las “grandes casa y linajes” (Martínez, 2007: 145)— que puede ser siempre muy alto en términos de su costo económico, pero que únicamente por vías más que nada simbólicas, disimulando la funciones objetivas o económicas de los intercambios, puede conectar siempre al capital con el capital. “El capital simbólico (...) es uno de los mecanismos (...) que hacen que el capital vaya siempre al capital” (2010a: 190; Mauss, 2009).

⁷⁴ Bourdieu dejó de todas maneras esta cuestión de la economía económica abierta a investigaciones futuras: “Quedaría (...) examinar por qué la economía económica no ha cesado de ganar terreno con relación a las economías orientadas hacia fines no económicos (en sentido restringido) y por qué, en nuestras mismas sociedades, el capital económico es la especie dominante, con relación al capital simbólico, al capital social y aun al capital cultural. Eso requeriría un análisis muy largo y sería necesario por ejemplo analizar los fundamentos de la inestabilidad esencial del capital simbólico que, al estar fundado sobre la reputación (...) puede ser destruido por la sospecha, la crítica, y se revela particularmente difícil de transmitir, de objetivar, poco líquido, etcétera. En realidad, la "potencia" particular del capital económico podría obedecer al hecho de que permite una economía de cálculo económico, una economía de economía, es decir de gestión racional, de trabajo de conservación y de transmisión, que es, en otros términos, más fácil de administrar racionalmente (se lo ve con su realización, la moneda), de calcular y de prever (lo que hace que esto en parte ligada con el cálculo y con la ciencia matemática)” (Bourdieu, 2000a 113-114). De este punto de vista, el capital económico, medible y cuantificable, se encuentra totalmente objetivado, mientras que el capital cultural, social y político, los cuales funcionan sobre la base del capital simbólico, lo están menos y son escasamente medibles (Bourdieu, 2008c; Polanyi, 2015; Boyer, 2003; García, 2012).

Determinados o constituidos a partir de la predominancia de un capital específico —como sucede con el campo económico/dinero, el Estado/capital político, los campos culturales/capital informacional—; siendo los capitales culturales y económicos, y esto es lo importante, capaces de ser reconvertidos con mayor facilidad en poder simbólico⁷⁵. Bourdieu propuso contrarrestar dicha complejidad mediante un constructo tridimensional del espacio social moderno. Para el análisis debía empezar por dar cuenta de:

(a) La *estructura social*, o sea: 1. del “volumen de capital global” el cual depende de la permanencia y/o alteración del capital en posesión de los agentes, individual o colectivamente considerados —pensemos en los empresarios, los miembros de las profesiones liberales y los catedráticos universitarios, ejemplos utilizados por Bourdieu—, cuyo volumen de capital económico o cultural los opone “globalmente” a aquellos agentes pertenecientes a los grupos desposeídos de capital económico y cultural, ubicados en el otro extremo de la comparación, los trabajadores cualificados y cuasi-cualificados. Pero también debe considerarse: 2. la “estructura o composición de capital”, es decir, la oposición interna surgida entre los tipos de capital —por ejemplo, la confrontación entre los empresarios, detentadores de alto volumen de capital económico y un bajo volumen de capital cultural, que ocupan la posición dominante, y los agentes culturales, dotados estos en cambio de un mayor capital cultural pero de un capital económico insuficiente, principio de distinción

⁷⁵ La diferencia entre los modos de dominación en las sociedades precapitalistas y las sociedades complejas está dada por las formas diametralmente opuestas en que se produce la acumulación de capital y se desarrollan los intercambios. En ellas no existe una lógica diferenciada ni un espacio demarcado para cada especie de capital, mientras que las luchas entre los grupos sociales giran en torno a un detentador del poder, capaz de encarnar el mismo, en su persona, el dominio material y simbólico sobre el conjunto de la sociedad.; las luchas de clases de la modernidad, en cambio, están regidas por unas reglas objetivas sobre las cuales los grupos dominantes no tienen dominio sino únicamente acceso a través del habitus. Como la dominación en las sociedades complejas es del todo impersonal, pues, ésta se ejerce por medio de las estructuras institucionales y la producción de los mecanismos sociales de control que garantizan el funcionamiento de dichas estructuras de dominación, la lucha contra la dominación directa o personal resulta infructuosa. Según Bourdieu, la dominación simbólica ejercida en las sociedades precapitalistas, no dejaba de ser racional o razonable en tanto eran correspondientes con las condiciones de vida características de estas sociedades. Sin embargo, en tanto la ausencia de capital económico y cultural o la acumulación de ambas especies de capital pudo ser revertida posteriormente, el declive de dichas sociedades significó también el derrumbe de estas “formas elementales de la dominación”. Por ello para Bourdieu “es en el grado de objetivación del capital donde reside el fundamento de todas las diferencias pertinentes entre los modos de dominación”; así, en aquellas sociedades en donde el capital en cuanto tal, independientemente de su especie, se encuentra débilmente objetivado, los agentes se ven reducidos al dominio carismático e inclusive corporal que puede ejercer una persona investida de poder sobre los otros; en sociedades donde el capital ha logrado objetivarse, tiene lugar un tipo de dominio sujeto a instituciones y reglas previamente definidas cuya característica fundamental es que pueden lograr ocultar eficientemente el hecho de que son producto de la dominación (2010a: 210; 2014c: 51-69).

que puede lograr reproducirse asimismo entre las clases medias y bajas—, diferencia inagotable que termina diversificando la estructura de poder de las clases dominantes surgida debido a la preponderancia específica del tipo de capital acumulado. El análisis de la composición global del capital de los agentes sociales intenta dar cuenta del “peso relativo” de los distintos tipos de capital, económico y cultural, sobre el conjunto del volumen total de capital. El volumen y la estructura de capital representan, para nuestro sociólogo, “las condiciones sociales tal como lo organiza la distribución sincrónica y diacrónica del volumen y la estructura del capital en sus diferentes especies” (Bourdieu, 2012a: 141), condiciones que únicamente pueden ser garantizadas a partir de la posición del grupo o de su capacidad de apropiación dentro del conjunto de las propiedades existentes en el espacio social (Bourdieu, 2000: 147-148; 2011: 221-222).

(b) hay que tomar en cuenta también el *espacio social de los estilos de vida* o, más acertadamente, el espacio “de la distribución de las prácticas y las propiedades que son constituidas del estilo de vida en que se manifiesta cada una de las condiciones” (Bourdieu, 2012a: 142), por medio de las cuales se puede llegar a la constatación de la diferencia entre las disposiciones existente en las clases, lo que quiere decir a la homología entre la posición de los grupos y la tomas de posición posibles de esperarse según su trayectoria social.

(c) De su *historia o trayectoria social*, esto es, de la evolución de las propiedades de los agentes en el tiempo. Historia que puede ser reconstruida a partir de las trayectorias pasadas y potenciales de los agentes dentro del espacio social. Aquellas “fórmulas generadoras que se encuentran en la base de cada una de las clases de prácticas y de propiedades” y que transforman un estilo de vida *distinto* en uno *distintivo* en razón “de las necesidades y de las habilidades característica de una condición y de una posición social” (Bourdieu, 2012a: 130), en fin, la formación de un habitus, sólo es posible en la medida en que dichos esquemas se afirman en el tiempo. Por ende, no existe otro camino que comprender la emergencia de esquemas a partir de la historia de su desarrollo, esto es, de la dialéctica entre las condiciones de clase y las posiciones de la clase (Bourdieu, 2002d).

Sin esta correspondencia entre las estructuras objetivas y las estructuras intersubjetivas del espacio social, en otros términos, entre “el volumen y la estructura del capital” y la “estructura del espacio de las propiedades simbólicas”, sería muy difícil visibilizar el carácter intermediador del habitus, situado en el centro de ambas dimensiones

materiales y simbólicas. Pero también sería imposible observar las relaciones entre el habitus y el capital. La acción del habitus debe su eficacia al largo y lento proceso de generalización de las especies de capital y a la dinámica compleja de su objetivación en campos autotélicos. Por esto mismo es quizás la condición de posibilidad de todo capital simbólico.

2.2.4 El concepto de campo: la conquista de la autonomía, la codificación y la lucha

Los conceptos de habitus y capital hasta ahora expuestos deber ser puestos en correspondencia con el concepto de campo, si se quiere hacer justicia a la capacidad explicativa de la triada bourdiana de habitus/capital/campo (Bourdieu, 1985). Como es sabido dicho concepto fue acuñado por Bourdieu a partir de su lectura temprana de la sociología de la religión de Max Weber, si bien, como él mismo parece haber notado, el concepto está presente antes en obras tan distintas como Tinianov, Elias y Lewin. Sin embargo, el resultado de esta lectura fue la reversión de las conclusiones de su maestro en torno a la dinámica interna e interrelación de los grupos religiosos. En contra de lo que hubiera pensado el sociólogo alemán, encontró en su propia propuesta acerca de la formación de los espacios religiosos, una oportunidad para ir más allá de las dos visiones corrientemente difundidas del mundo social: la que parte de las estructuras vaciándolas de la subjetividad social que las constituye y aquella que da prioridad absoluta a las interacciones. Volviendo a colocar sobre la mesa las limitaciones de la filosofía liberal del sujeto (Bourdieu & Wacquant, 2008a: 34; 2000a: 57-58; 2000b: 46-47).

Bourdieu superó estas posiciones reconstruyendo relacionamente este espacio situado entre las interacciones y las estructuras, en los términos de la constatación de la existencia de un juego social caracterizado por la prevalencia de un “espacio autónomo” constituido según reglas propias; con la capacidad de “retraducir” el mundo social bajo el criterio de su lógica específica; definido, además, por el “estado de las relaciones de fuerzas” presente dentro del mismo juego, es decir, en el juego de las luchas materiales y simbólicas de acumulación y reconocimiento (Bourdieu, 2000c:74; 76-77).

Antes, a propósito del concepto de habitus ya puse de relieve la crítica de Bourdieu a estos presupuestos de la razón escolástica, pero en este caso se trata de tomar un camino

inverso, una vez que se ha evidenciado el rol constituyente de las interacciones frente a las estructuras por medio del análisis del habitus, denotando su condición doble de *estructura estructurada* y *estructura estructurante*, la tarea consiste ahora en mostrar el carácter instituyente de las estructuras sociales sobre las interacciones, es decir, analizarlas en términos de las estructuras que las rigen tomando como punto de partida el concepto de campo. Siguiendo las recomendaciones del constructivismo bourdiano se debe tener presente que la vigencia de un espacio así delimitado no está dada en la teoría de antemano sino en poder dar cuenta empíricamente de algunos elementos generales o de aquellos rasgos característicos cuya interacción conduce al análisis a adoptar la noción de campo.⁷⁶ La cuestión no se resuelve porque se haya desplazado como objeto epistemológico a los individuos y sus interacciones personales, la idea de campo más bien apunta a buscar su lugar objetivamente dispuesto dentro de un juego del que éstos apenas tienen conciencia y que se impone sobre ellos “coercitivamente” (Boyer, 2005: 273).

Bajo estos presupuestos podemos comprender con más claridad la definición ofrecida por Bourdieu según la cual cuando nos referimos a un campo hablamos de “una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones” (Bourdieu & Wacquant 2008a: 134). Objetiva no quiere decir en ningún momento que estas relaciones existan independientemente de los agentes. La objetividad de las posiciones se refiere al lugar, independiente de los sujetos, ocupado por los agentes al interior de la “estructura de distribución de las especies del poder (o capital)”, (2008a 135). Para Bourdieu, es la posición ocupada por los agentes dentro dicha distribución la que determina las condiciones de acceso o participación dentro del juego o del campo, acceso determinado según las formas sociales de la dominación, la subordinación y la homología. Pero, ¿en qué consiste el juego? o ¿Qué es un campo?⁷⁷

⁷⁶ El concepto de campo cumple con el mandato epistemológico propuesto por Lakatos al interior de las ciencias en el sentido de que contiene un “exceso de contenido empírico”. Si esto es así los resultados crítico-negativos de este concepto podrían llegar a poner en cuestión toda la red de conceptos utilizados hasta ahora para definir este nivel mezo de lo social, es decir, tanto los conceptos así como los sistemas teóricos de referencia en el que los primeros pueden encontrar sentido en cuanto tal. El concepto de campo es de esta forma relacional, pues, supone una “ruptura con la visión realista del mundo”, que fija o ata unilateralmente estas relaciones a las interacciones o las estructuras (Bourdieu & Wacquant 2008: 149; Lakatos 1989: 123-124).

⁷⁷ La apelación a la dinámica del juego para explicar la lógica de los campos no representa en el caso de Bourdieu una referencia episódica. Todo lo contrario, todo campo puede ser visto como un juego en la medida en que es “el estado de las relaciones de fuerzas entre los jugadores lo que define la estructura del campo”, lo que permite interpretar que lo que está en juego no es exterior y es más bien el producto o resultado de la

En primer lugar, se trata de un espacio “relativamente autónomo o de un “microcosmos provisto de sus propias leyes”, sometido a leyes sociales generales pero totalmente irreductible a éstas, dado que la conquista de su autonomía parcial implica la posibilidad del predominio de un modo de reproducción propio. La interrogante acerca de qué es un campo sólo puede ser respondida entonces bajo la consideración del grado de autonomía de los campos. Esto es, centrando la atención sobre las circunstancias y los mecanismos en base a los que puede cada microcosmos liberarse relativamente del macrocosmos social hasta diferenciarse como espacio social autónomo, según una lógica de funcionamiento propia, capaz de permitirle a cada campo “reconocer únicamente sus propias determinaciones internas” (Bourdieu, 2000c:75). Por otra parte, la trayectoria de los agentes, considerado su posición al interior de un campo, está irremediamente atada a la trayectoria del campo. Las determinaciones externas que afectan a los agentes sólo inciden sobre estos por medio de las “formas y fuerzas específicas del campo” (Bourdieu & Wacquant, 2008: 144). En otras palabras la autonomía del campo sólo es posible bajo la instauración de una diferencia de funciones surgida a partir de la reestructuración del mundo social producida por los nuevos campos emergentes (2000b: 48-49).

En segundo lugar, dada esta autonomía lo que destaca en los campos es su capacidad de *refracción*. Refracción es para Bourdieu una especie de mecanismo evolutivo por el cual las coacciones externas al campo terminan convirtiéndose en coacciones internas, quedando la realidad acotada o escindida según las jerarquías admitidas para los grupos dominantes y dominados, sujeta a unos modos de reproducción o dominación definidos, estableciéndose de esta manera un marco común de juegos de estrategia o tomas de posición disposicionalmente dados a los agentes como instrumentos de competición

misma creencia que promueve la competencia entre estos jugadores. Para que el juego sea posible los agentes inmersos en el mismo deben creer en que el juego merece ser jugado, convertir en una *illusio* compartida los intereses puramente individuales que sólo mediante la participación en el juego, es decir, en la competencia con los otros, pueden ser cumplidos. Según Bourdieu (2008), esta coincidencia de la creencia de los competidores en el juego de ningún modo suplanta o puede desconocer la posición objetiva determinada según la distribución de los tipos de capital que subyacen al espacio social. En vez de esto, como sucede con las reglas que se imponen en todo juego, los campos difieren según varíe la importancia de las cartas puestas en juego o de las “cartas de triunfo” que son admitidas en algunos juegos bajo valores distintos. Lo que arroja un poco más de luz acerca de la cuestión relacionada con el origen de la jerarquía entre las especies de capital, como vimos ocurre con el capital económico, social, cultural y simbólico, cuyo valor relativo está dado por las reglas o regularidades admitidas en cada campo particular (2008: 151). Visto relacionamente el asunto se podría decir que “un capital no existe ni funciona salvo en relación con un campo” (2008: 139). No hay que olvidar, sin embargo, recomienda Bourdieu, que un campo es un “juego desprovisto de inventor y mucho más fluido y complejo que cualquier juego que uno pueda diseñar jamás” (2008: 142).

dentro de las “luchas de usurpación y exclusión” que caracterizan al campo (Bourdieu & Wacquant, 2008a: 144). En efecto, los fundamentos de la autonomía del campo reposan en realidad en esta posibilidad de refracción, retraducción o transfiguración de las coacciones externas, hasta el punto de que como suele suceder —los casos de campo económico y el campo mediático, son ejemplares—, éstas se vuelven completamente irreconocibles al interior y pero sobre todo fuera del campo y su presencia resulta por ello inconsciente o incomprensible para los agentes. Bajo condiciones inversas, o sea, de una heteronomía del campo muy difícilmente se podría dar cuenta de su autonomía, pues, ya no se hablaría de sobredeterminación sino de la posibilidad de la desdiferenciación de campo. Para Bourdieu, la diferenciación de un campo tiene una significación doble debido a que el surgimiento de uno nuevo implica el reconocimiento de la especificidad funcional que lo hizo emerger pero también la existencia de un proceso de luchas que pueden llegar a transformar las relaciones entre los campos y dentro del campo de poder (Bourdieu, 2000a: 147-148).

En tercer lugar, es menester comprender que en tanto “campo de fuerzas” los campos constituyen como tal “un campo de luchas por transformar ese campo de fuerzas” (Bourdieu, 2000c: 76). Cada campo está constituido por relaciones de fuerza y de dominación en donde los agentes, en tanto “fuentes de campo”, tienen lugar únicamente como “partículas” constitutivas de una red mayor, de una estructura de relaciones objetivas que determina su posición y tomas de posición (2000c: 77). Los campos son “sistemas de relaciones independientes de las poblaciones a las que estas relaciones definen” (Bourdieu & Wacquant, 2008: 145). En efecto, el punto de partida basado en la perspectiva de la lucha y el conflicto es una alternativa al objetivismo y al subjetivismo en tanto devela el carácter objetivo de las luchas sociales de distinción, o sea, de clasificación social y reconocimiento simbólico, en la que se ven envueltos los agentes.⁷⁸

⁷⁸ La visión de campo debe partir por considerar tres elementos mutuamente relacionados: (a) se debe tener en cuenta la posición del campo con respecto al campo del poder, en el caso de los artistas y los burgueses, dos casos emblemáticos de los ejercicios de distinción modernos, esto se hace visible a nivel de la posición dominante de éstos y la posición dominada de aquellos; (b) este primer criterio conlleva necesariamente a diferenciación del capital que rige al interior del campo, lo que quiere decir a la delimitación “de la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones” ocupadas por los individuos, grupos y las instituciones que “compiten por la forma legítima de autoridad específica del campo”, según la especie de capital puesto en disputa o “la distribución de las formas específicas de capital”. En otras palabras, los elementos externos al campo encuentran en él un tono propio, surgido por intermediación de un código congénito al campo, que condiciona la estructuración de dichas relaciones objetivas o el carácter del juego respectivo marcado por la

Estas propiedades de los campos referentes a la autonomía relativa, la codificación y la lucha de clasificación y reconocimiento al interior de cada campo, de la que se puede dar cuenta empíricamente a nivel de varios campos sociales, dan la pauta a Bourdieu para pensar en una “teoría general de la economía de los campos”, como parte de un proyecto multidisciplinario inscrito en una “ciencia general de la economía de las prácticas”. La misma que invita a concebir los campos fundamentalmente como “mercados” sobre los que se puede aplicar igualmente el concepto de *capital* y sus conceptos satélites como *inversión*, *interés*, *cálculo*, etc. Así, esta ciencia integraría las prácticas económicas y no económicas con el fin de dar cuenta de las formas concretas o campos específicos que toma la “energía de la física social” materializadas en las distintas especies de capital, y de las leyes que regulan la conversión entre estos capitales (Bourdieu & Wacquant, 2008a: 158-159).

Como se ve la relación entre campo y capital en ningún caso es espontánea. No existe en forma alguna una “ley transhistórica de las relaciones entre los campos”. Cada caso debe ser tratado dentro del proceso general de transformación de las diferentes especies de capital que lograron constituirse en campos; cada campo tiene que ser estudiado en razón de las “invariantes transhistóricas” o del conjunto de propiedades recurrentes que, formadas en el curso de un periodo considerablemente largo, dieron lugar a la constitución de estos microcosmos sociales. Tal como ocurrió con el advenimiento de las sociedades modernas, cuyo desarrollo está ligado a la diferenciación de campos sociales — el campo económico, artístico, político y jurídico, por ejemplo—, en donde cada campo está sujeto a la primacía de “una lógica y una necesidad propia específicas e irreductibles de aquellas que regulan otros campos” (Bourdieu & Wacquant 2008a: 113; 135). Este proceso de coevolución basado en la concentración y la acumulación de capital, sólo puede ocurrir en tanto se autonomicen y se diferencien los diversos campos en cuestión. La prevalencia de un tipo de capital no se explican sino por razón su pertenencia al campo

vigencia de cada especie de capital (Bourdieu, 2008: 143); (c) el análisis del campo debe pasar por la revelación del *habitus* socializado e internalizado en los agentes, es decir, de los distintos sistemas de disposiciones que ordenan el mundo social a través de los campos en los que éstos tienen lugar. La reflexión sobre la autonomía de los campos encontraría mucha dificultades si se deja al margen este hecho fundamental acerca de que dicha autonomía se debe tanto a la existencia de reglas propias que demarcan el espacio de las posiciones —campos de posturas— como al espacio de las disposiciones —tomas de posición—, o sea, como dice Bourdieu (2008) del *sistema estructurado de prácticas y de las expresiones de los agentes*.

como una de sus propiedades activas, pues, los efectos de su posesión solo pueden tener sentido y ser efectivos dentro de los campos correspondientes. Por ello, sin la diferenciación analítica de las *formas de capital* no se llega muy lejos en el análisis de la lógica específica que regula cada campo (2008: 146). Si bien sigue haciendo ruido dentro de estas relaciones las posibles correspondencias entre el capital social y los que podría ser el campo social o entre el capital simbólico y el “campo de poder simbólico” (2000a: 105-106).

Sobre esta base es posible acotar a la definición anterior que un campo “funciona a la vez como una institución de inculcación y como un mercado” (Bourdieu, 2012a: 73). Pero en un sentido muy lejano a la visión economicista, se trata de mercados abiertos basados en reglas de competencia concretas acotadas a la lógica de los campos, no de mercados cerrados y especulativos adscritos a la unilateralidad del cálculo económico. La única restricción que impera dentro de los mercados económico, político, cultural, lingüísticos, etc. es el hecho de que están sujetos a una economía propia: “las prácticas conforman una economía, esto es siguen una razón inmanente que no puede restringirse a la lógica económica, pues, la economía de las prácticas puede ser definida en referencia a un amplio espectro de funciones y finalidades” (Bourdieu & Wacquant, 2008a: 159).⁷⁹ La existencia de un campo implica el funcionamiento de un mercado determinado por el volumen y la estructura de capital que posee un agente y la trayectoria seguida por ambos tipos de sistemas de propiedades. La lógica dominante en el campo depende justamente de las especies de capital puestas en juego por parte de los agentes, condición que funciona

⁷⁹ Funciones y finalidades que dependen del interés puesto en disputa en las luchas sociales, en las que lo que se encuentra en juego es “todo lo que, en el mundo social, es del orden de la creencia, del crédito o del descrédito, de la percepción y de la apreciación, del conocimiento y del reconocimiento, nombre, renombre, prestigio, honor, gloria, autoridad, todo lo que constituye el poder simbólico como poder reconocido, no conciernen nunca más que a los poseedores «distinguidos» y a los pretendientes «pretenciosos». Reconocimiento de la distinción que se afirma en el esfuerzo para apropiársela, aunque sea bajo las especies ilusorias del *bluf!* o de la imitación, y para desmarcarse con respecto a quienes están desprovistos de ella, la pretensión inspira la adquisición, que trivializa de por sí, las propiedades hasta entonces más distintivas, y contribuye con ello a sostener continuamente la tensión del mercado de bienes simbólicos, obligando a los poseedores de las propiedades distintivas amenazadas de divulgación y vulgarización a buscar indefinidamente en unas nuevas propiedades la afirmación de su singularidad. La demanda que en esta dialéctica se engendra continuamente es, por definición, inagotable, puesto que las necesidades dominadas que la constituyen deben redefinirse de manera indefinida con respecto a una distinción que siempre se define negativamente con respecto a aquéllas”, (Bourdieu, 2012:294-295).

como un filtro de acceso, pues, restringe las posibilidades de participación a la posesión de la forma y volumen de capital admitida en los campos específicos.⁸⁰

Exploremos ahora un poco más las relaciones entre el habitus y el campo. Bourdieu advierte al respecto que se trata de una doble articulación. De un lado, hay que hablar de una relación de condicionamiento en tanto que el campo estructura al habitus: debido a que se trata de una estructura de refracción, las reglas de un campo deben ser encarnadas en los agentes bajo el criterio de una necesidad inmanente. De otro, anota Bourdieu, reluce entre el habitus y el campo una relación de conocimiento o "construcción cognitiva", justamente porque "el habitus contribuye a constituir el campo como un mundo significativo, dotado de sentido y valor, donde vale la pena invertir la propia energía" (Bourdieu & Wacquant, 2008a: 167). Consecutivamente, Bourdieu extrae de estos presupuestos dos advertencias analíticas de importancia decisiva, a saber: que toda relación de conocimiento depende de esta relación de condicionamiento que sujeta al habitus y lo subordina al campo; y que el estudio de las prácticas, por ende, no es otra cosa que una *práctica de conocimiento* basada en un "conocimiento de conocimiento". Para Bourdieu, la posibilidad de una "fenomenología sociológicamente fundada" que pueda responder a "las invariantes y variaciones de la relación entre los diferentes tipos de campo y diferentes tipos de habitus", únicamente puede tener lugar sobre esta "experiencia primaria del campo" (Bourdieu & Wacquant, 2008a: 168).⁸¹

⁸⁰ En este sentido, en relación al campo de poder cada campo funciona como una especie de interfaz entre la posición de clase y las prácticas sociales: "para comprender el hecho de que el mismo sistema de propiedades (...) tenga siempre la mayor eficacia explicativa, sea cual sea el campo considerado (...) y que simultáneamente, el peso relativo de los factores que los constituyen varíen de un campo a otro (...) basta con darse cuenta de que, al ser el capital una relación social, es decir, una energía social que ni existe ni produce sus efectos si no es en el campo en la se produce y reproduce, cada una de las propiedades agregadas a la clase recibe su valor y su eficacia de las leyes específicas de cada campo (...) la lógica específica de cada campo determina aquellas que tienen su valor en ese mercado, que son pertinentes y eficientes en el juego considerado, que, en relación con ese campo funcionan como capital específico y, en consecuencia, como factor explicativo de las prácticas" (Bourdieu, 2012: 129).

⁸¹ Citando a Pascal el sociólogo refuerza su argumento diciendo: "el mundo me abarca pero yo lo comprendo", luego de lo que puede concluir: "la realidad social existe, por así decirlo, dos veces: en las cosas y en las mentes, en los campos y en los habitus, fuera y dentro de los agentes (...) Es porque este mundo me ha producido, porque ha producido las categorías de pensamiento que yo le aplico, que me parece como autoevidente. En la relación entre habitus y campo, la historia entra en relación consigo misma: una complicitad ontológica genuina, como sugirieron Heidegger y Merleau-Ponty, prevalece entre el agente (...) y el mundo social (Bourdieu, 1995: 88). Por ello, en términos de la comprensión de las prácticas de los agentes o del conocimiento práctico de los mismos, un análisis que estudie dichos elementos aisladamente solo llega a la superficie del asunto. Al contrario, ambos espacios, el de las "posiciones objetivas" [campo] como el de las "posturas" [habitus], "deben analizarse juntos y ser tratados como «dos traducciones de la misma frase», en el decir de Spinoza. No deja de ser cierto, sin embargo, que en una situación de equilibrio o

La homología entre los campos y los habitus o entre las posiciones y las tomas de posición de las distintas clases, puede entenderse como una consecuencia de estas relaciones de condicionamiento y conocimiento. Sin embargo, la naturalización del orden de las posiciones no debe verse de manera plana. Pues, es solo bajo el flujo de las circunstancias más o menos normales que subyacen a la vida cotidiana que los campos y los habitus se pueden observar bajo condiciones objetivamente idénticas, “pudiéndose decir que efecto de habitus y efecto de campo son redundantes” (Bourdieu & Wacquant, 2008a: 170). Únicamente en este contexto puede el habitus llegar a internalizar el sentido del juego o el sentido práctico del campo. Naturalización no advertida por los agentes en lo más mínimo y no susceptible de ser pensada como un cálculo estratégico aunque a veces sea en vano objeto de cálculos racionales. La relación entre el habitus y los campos culturales constituye algo así como una armonía no armónica, pero preestablecida, por medio de la cual nos podemos explicar la sociodicea que convierte al espacio social en un orden legítimo.

La posibilidad de esta correspondencia significa entonces tanto el establecimiento de reglas que indican la presencia de un microcosmos autónomo sujeto a un juego particular definido por un tipo de capital legítimo que sirve como referencia general para todas las transacciones posibles al interior de los mercados fomentados por la diferenciación de los campos; pero también indica la relevancia del habitus en tanto sistema de disposiciones –cuya génesis no puede escindirse de los “principios de división” de la lógica del campo entre la élite “dominante” y la masa “dominada”, y las “divisiones sociales” (clases de edad, clases sexuales, clases sociales) que subyacen a los campos, ya que estos constituyen su fundamento– la misma que radica en el hecho de que dichas estructuras sociales incorporadas no tienen otra función que intermediar en el proceso de construcción del conocimiento práctico del mundo social. Su tarea consiste en producir estructuras cognitivas que produzcan a la vez prácticas en acuerdo con los esquemas provistos por la lógica del campo y los sistemas de posiciones. Vale decir que la incorporación de las estructuras sociales transformadas en estructuras mentales y de clasificación o en “esquemas históricos de percepción y apreciación” no constituye

de la reproducción del orden social *el espacio de las posiciones tiende a comandar el espacio de las tomas de posición*” (1995: 70).

únicamente una adquisición cognitiva, pues, son el producto de la división objetiva de la sociedad en clases. Lo que tienen en común los agentes es precisamente aquello que los diferencia, estos esquemas internalizados comunes a todos ellos que “hacen posible la producción de un mundo común y sensato, de un mundo de sentido común”; esquemas que asimismo reproducen en la forma de una segunda objetivación la objetividad de las clases construidas. Y que consecuentemente están estructurados según una codificación binaria oculta que se suele manifestar en las “parejas de adjetivos antagónicos comúnmente empleados para clasificar y calificar a las personas o los objetos en los campos más diferentes de la práctica”. Así las cosas, los campos cuya naturaleza es la invisibilidad únicamente pueden objetivarse y ser percibidos porque existe el habitus: el burgués, el proletario y el artista, deben primero pensar y actuar como tales, para ser luego calificados y reconocidos como tales (Bourdieu, 2012a: 551).

La interacción entre los campos —lo social hecho cosa o *sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que tienen prácticamente la realidad de objetos físicos*— y los habitus —*la existencia humana como lo social hecho cuerpo o sistemas perdurables y trasladables de esquemas de percepción, apreciación y acción que resultan de la institución en el cuerpo* (Bourdieu, 1995: 87-88) — tiene por función, producir ficticiamente una experiencia dóxica con el mundo, en el sentido del concepto de “modalidad dóxica” discutido por Husserl. Transformadas las jerarquías fundantes del mundo social —o sea, los principios de división y las divisiones sociales objetivas que lo constituyen— en taxonomías prácticas que abarcan todas las dimensiones de las prácticas sociales, por medio de la internalización de los esquemas de percepción y apreciación correspondiente al habitus de clase, lo que se tiene luego es un conjunto de clasificaciones arbitrarias convertidas ahora en divisiones reales y legítimas del orden social, que contribuyen irreparablemente a la reproducción de las ese mismo orden (Bourdieu, 2000a: 134-135).

Según, Bourdieu, en la medida en que tales esquemas son capaces de perdurar en el tiempo y ser legítimos en ciertos espacios, la función principal del habitus parece residir en la integración de los agentes “en y por división”, es decir, por la vía de la jerarquización. El habitus unifica y separa. Para él, el mito realizado consiste justamente en esta posibilidad del orden establecido de llegar a producir la naturalización de su propia arbitrariedad o el

reconocimiento de la arbitrariedad que lo constituye, es decir, de la reproducción de las relaciones de poder de la cual son resultado. En otras palabras, la reproducción del sistema de clasificación, instaurada previamente en las mentes y en los cuerpos sociales, tiende a ocultar el principio de clasificación mediante el que el mundo es y aparece clasificado, esto es, la diferencia entre las “oportunidades objetivas” de las que disponen los agentes y sus “aspiraciones” condicionadas (Bourdieu, 2012a: 184). El orden establecido encuentra así en la homologación entre las “clases objetivas” y las “clases internalizadas”, entre las “estructuras sociales” y las “estructuras mentales”, entre el “orden objetivo” y los “principios subjetivos”, la posibilidad de la constitución de una relación dóxica con el mundo, la posibilidad de producir la creencia. El mundo social aparece como un mundo natural, evidente por sí mismo gracias a la doxa, es decir, a esta creencia generalizada, autoevidente pero oculta de los modos de dominación que rigen el orden social, resultado directo de las luchas sociales pasadas⁸² (2010b: 153-154). Frente a esto hay que recordar

⁸² Cada formación social tienden a producir en formas distintas y grados diversos “la naturalización de su propia arbitrariedad”; en el caso de sociedades poco diferenciadas, en donde el sistema clasificatorio permanece indiscutido, sin ser objeto de desencuentros y antagonismos, las representaciones sociales y las relaciones de poder coinciden tácitamente con el orden cosmológico y el orden político. En las sociedades de clases modernas, sujetas a procesos de enclasmiento, desclasamiento y reenclasmiento permanentes, no es que estas homologías dejen de producirse, pues, ello pondría en crisis el modo de dominación o de reproducción social, más bien lo que ocurre es que la doxa es puesta al descubierto. La arbitrariedad en un tiempo desconocida es objeto de crítica quedando hasta cierto punto abierta la competencia por su legitimidad. Ya no se trata de un orden evidente y natural sino de uno manifiestamente arbitrario, el conflicto entre los grupos radica en este sentido en la lucha por la posesión de dicha legitimidad, en la posibilidad de poder imponer su sentido común a los otros grupos. De poder convertir la doxa en ortodoxia (Bourdieu, 2012a:563-564; 2012b). Una vez que los campos de opinión se vuelven relevantes, la confrontación entre los discursos rivales —entre aquellas posturas ortodoxas que han podido realizar una interiorización consciente y sistemática de la doxa y las posturas heterodoxas propias del discurso crítico— da lugar, por un lado, a una tensión marcada por el interés de los grupos dominantes de defender la integridad de la doxa bajo la premisa de lograr la restauración de su “estado primitivo”; y, por otro, al cuestionamiento herético desde los grupos dominados, cuyas luchas sólo tienen sentido en tanto puedan poner al descubierto la arbitrariedad de la doxa. Visto así la vigencia de la doxa no parece depender directamente de la fuerza de estas oposiciones, las crisis provocadas debido a su cuestionamiento no son condición para su reversión. Más allá de esto la doxa funciona porque es capaz de imponerse bajo su propia legitimidad social, la misma que transita sensiblemente entre la naturalización y la conciencia crítica. El campo de acción de la ortodoxia y la heterodoxia está determinado por la doxa, por estos presupuestos que los contendientes adoptan de hecho sin que sean objetos de debate, “porque éstos constituyen la condición tácita de la discusión” (Bourdieu, 2000b:45; 1995: 159-175). No obstante, es en *La distinción* donde Bourdieu nos ofrece un planteamiento más claro del tema: “Esto es lo que hace a la diferencia entre la cultura legítima de las sociedades divididas en clases, producto de la dominación predispuerto a expresar y a legitimar la dominación, y la cultura de las sociedades poco diferenciadas, en las que el acceso a los instrumentos de apropiación de la herencia cultural está repartido casi por igual, de manera que la cultura, casi igualmente dominada por todos los miembros del grupo, no puede funcionar como capital cultural, es decir, como instrumento de dominación, o puede hacerlo sólo en unos límites muy restringido y a un alto grado de eufemistización” (Bourdieu, 2012a: 269-270)

con Bourdieu que toda regla es sólo la ilusión de la misma, su puesta en escena como juego de producción de creencia (Bourdieu 2012b: 237-253).

Sólo es posible dar razón de la lógica práctica de la práctica trayendo al centro del análisis el conjunto de las prácticas que tienen lugar en los campos, poniéndolas en relación con la doxa que les ha dado origen. La fórmula de la reproducción, como se sigue de la expresión “([habitus] (capital)] + campo) = práctica”, indica que todo análisis de las prácticas debe prescindir en un primer momento de la unidad aparente que caracteriza a la “estructura del estilo de vida característico” de las clases sociales, y, a la vez, llevar a cabo el mismo procedimiento con respecto a la “estructura del espacio simbólico” que dan sentido al conjunto de las prácticas estructuradas al interior de los campos, para luego correlacionarlas coherentemente según el criterio de la “sistematicidad de los estilos de vida y del conjunto que estos constituyen”, de las estructuras sociales y las estructuras mentales. En tanto estas últimas constituyen una forma social transfigurada de las primeras (Bourdieu, 2012a: 115-116).⁸³

Sin embargo, la relación habitus/capital/campo resulta todavía más fructífera cuando se considera su importancia desde el punto de vista de la interacción entre los diferentes campos. El ámbito de problemas a los que conduce este análisis se pueden sintetizar, por un lado, en la contradicción permanente dada entre los campos económico, artístico, político, jurídico y, más recientemente, el campo mediático; por otro, en la relación de cada uno de los campos con el campo de poder. Si tomamos en cuenta el estudio de la relación de los diferentes campos es conveniente situarlos preliminarmente dentro de la oposición fundamental expresada en la lucha entre los campos culturales y el campo económico de la luchas de clases o campo de poder. Si bien todos los campos antes mencionados, incluido el económico, constituyen campos culturales, el establecimiento de esta diferencia es muy necesario, ya que lejos de resultar un espacio homogéneo, las homologías fundamentales que constituyen el espacio social tienden más bien a diversificar sus contradicciones. La lógica no económica de los campos culturales esta opuesta en todo

⁸³ Dice Bourdieu: “la dialéctica de las condiciones y de los habitus se encuentra en la base de la alquimia que transforma la distribución de capital, resultado global de una relación de fuerzas, en sistemas de diferencias percibidas, de propiedades distintivas, es decir, en distribución de capital simbólico, capital legítimo, desconocido en su verdad objetiva” (2012a: 201); o en otras palabras, el “modo de generación de las prácticas” implica la observación de la “*dialéctica de la interioridad y la exterioridad*, es decir de la interiorización de la exterioridad y la exteriorización de la interioridad” (2012b: 201)

sentido a la lógica económica de los campos económicos. Pero también se pueden mencionar las lógicas entre los diferentes campos constituyentes del mundo social: entre la lógica política y la lógica económica, entre la lógica mediática y la lógica económica, entre la lógica jurídica y la lógica económica, entre la lógica ecológica y la lógica económica, etc. Sin embargo, en tanto están ligados al campo de poder, a pesar de la arbitrariedad cultural correspondiente a la generalización del cálculo económico, todos estos microcosmos sociales, constituidos a partir de sus lógicas propias, pueden ser definidos como *campos de producción ideológica*, pues, tienen como propiedad común contribuir a la reproducción de la dominación simbólica de la sociedad (Bourdieu, 2005).

Cuando se observa la *jerarquización* producida en el espacio social, comprendido dicho proceso no desde la ubicación de las clases en “simples estratos jerarquizados”, sino considerando su relación antagónica, o sea, desde nivel de la luchas entre campos y de la subordinación de los campos culturales al campo económico, y a partir del plano del campo de poder o de la lucha de clases, lo que salta a la vista es un “un sistema de competencia y conflicto entre grupos situados en posiciones diversas” al interior de los campos culturales que, a su vez “ocupa una determinada posición en el campo de poder.” (Bourdieu, 2002: 100). Sistema autónomo cuyo principio de división —dominante/dominado— no solo que se repite permanentemente al interior de cada campo social, sino que está en su origen; y que, en razón de esto, determinan también la estructura jerárquica de las relaciones entre los campos, las mismas que suelen ser objeto de intentos logrados y fallidos de subversión simbólica (2012a: 287).⁸⁴

El campo de poder mantiene una autonomía que es distinta a la que prevalece en los campos culturales. Esta no se agota en la autonomía de su estructura y su función. Ya que no solo se trata de los límites de la autonomía siempre en disputa en cada campo como resultado de la escases de los capitales puestos en juego, capitales encarecido debido a la validez del juego (*Illusio*) y a la lucha por la redistribución de estos bienes escasos, sino que éste es promovido realmente a causa del convencimiento de los valores puesto en juego en ese juego (*collusio*) por parte de los agentes. Pero independientemente de esto la

⁸⁴ Como bien advierte Bourdieu, “no podemos captar la dinámica de un campo si no es mediante un análisis sincrónico de su estructura y, simultáneamente, no podemos captar esta estructura sin un análisis histórico, esto es, genético de su constitución y de las tensiones que existen entre las posiciones en su seno, así como entre dicho campo y otros campos, y especialmente el campo del poder” (Bourdieu & Wacquant, 2008: 126; 2012: 369).

cuestión radica en relevar la supremacía de dicho campo como principio estructurador de las diferencias producidas al interior de cada campo a través de las luchas entre los agentes, y de la relación entre los campos insertos en el metacampo de poder, marcada igualmente por la diferenciación y por lucha. Más allá de la autonomía de los campos culturales, “tanto si se trata de luchas en el seno del campo del poder como en el seno del campo social en su conjunto” (Bourdieu, 1997: 195), las luchas internas producidas en cada ámbito no pueden desprenderse de las luchas externas.⁸⁵ Por esta razón dice Bourdieu, que “el lugar por excelencia de las luchas simbólicas es la propia clase dominante”, es decir quiere decir que, bajo el aspecto de una dominación eficiente y exitosa, sólo para el polo diversificado del campo de poder que constituyen las clases dominante, los burgueses y los artistas, por ejemplo, pueden tener sentido la participación en una *lucha de luchas* que es como debemos observar las luchas por el orden simbólico de la sociedad (Bourdieu, 2012a: 297).⁸⁶

⁸⁵ “El campo de poder (que no hay que confundir con el campo político) no es un campo como los demás: es el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o, con mayor precisión, entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente y cuyas luchas se intensifican todas las veces que se pone en tela de juicio el valor relativo de los diferentes tipos de capital (por ejemplo la «tasa de cambio» entre el capital cultural y el capital económico); es decir, en particular, cuando están amenazados los equilibrios establecidos en el seno del campo de las instancias específicamente encargadas de la reproducción del campo del poder” (...) “La dominación no es mero efecto directo de la acción ejercida por un conjunto de agentes («a clase dominante») investidos de poderes de coacción sino el efecto indirecto de un conjunto complejo de acción que se engendra en la red de las coacciones cruzadas a las que cada uno de los dominantes, dominado de este modo por la estructura del campo a través del cual se ejerce la dominación, está sometido por parte de todos los demás” (Bourdieu, 1997: 50-51)

⁸⁶ Apunta Wacquant: “el campo del poder es un *campo de fuerzas* definido por la estructura del balance de fuerzas existente entre formas de poder, o entre diferentes especies de capital. Es también un *campo de luchas por el poder entre los detentares de diferentes formas de poder*. Se trata de un espacio de juego y competencia donde los agentes e instituciones sociales que poseen la suficiente cantidad de capital específico (económico y cultural en particular) para ocupar las posiciones dominantes dentro de sus respectivos campos [el campo económico, el campo de la administración pública superior o el Estado, el campo universitario y el campo intelectual] se enfrentan entre sí en estrategias que apuntan a preservar o transformar este balance de fuerzas. [...] Esta lucha por la imposición del principio dominante de dominación lleva, a cada momento, a un balance en el reparto de poder, esto es, a lo que yo llamo una *división del trabajo de dominación*. Es también una lucha por el principio legítimo de legitimación y por el modo legítimo de reproducción de los fundamentos de la dominación. Esto puede adoptar la forma de luchas reales, físicas (como en las “revoluciones palaciegas o las guerras de religión, por ejemplo) o de confrontaciones simbólicas (como en las discusiones sobre el ranking relativo de los *oratores*, sacerdotes, y los *bettatores*, caballeros, en la Europa medieval). [...] El campo del poder está organizado como una estructura quiásmica: la distribución de acuerdo con el principio dominante de jerarquización (capital económico) es inversamente simétrica a la distribución de acuerdo con el principio dominado de jerarquización (capital cultural)” (Bourdieu & Wacquant, 2008: 111; Bourdieu, 2013b). Al igual que como sucedía con Marx, el exagerado determinismo económico en Bourdieu y la homogenización de las prácticas sociales que esto acarrea, no debe verse como un defecto de la teoría, como suponen algunos críticos del sociólogo (Lahire, 2015), sino como un efecto de campo sobre la teoría.

Así entonces, el campo de poder al que ahora podemos llamar con mayor rigor “campo de fuerzas posibles” o “campo de luchas”, permite definir y comprender la posición y trayectoria social de los agentes, ubicados en extremos incompatibles pero dependientes, cuyas luchas se desenvuelven en campos específicos. Determinados por el juego de las posibilidades limitadas tanto por el acceso a las propiedades materiales como por la posesión de los bienes simbólicos puestos en disputa. De la misma forma, estas posiciones y disposiciones así demarcadas, homologas en cuanto logren perdurar sus efectos de campo dentro del campo de poder, resultan incomprensibles sino se pone de relieve en el análisis de estas luchas el sistema de las disposiciones dadas o socialmente constituidas, es decir, el habitus de las clases.⁸⁷

Por último, la relación entre el sistema de relaciones objetivas o campo de poder, el funcionamiento y los cambios al interior de los campos como la formación del habitus, no debe ser observada únicamente desde la perspectiva de la reproducción del mundo social, sino también desde la lógica de su transformación, sea en la forma de revoluciones políticas, revoluciones religiosas, revolución simbólica o revoluciones sociales (Bourdieu, 2001b: 52-59). El sociólogo se preocupó de estas cuestiones al final de su vida, esta vez intentando aplicar su teoría disposicional de la reproducción social a los desajustes entre las estructuras cognitivas y las estructuras sociales, al conflicto provocado entre ambas estructuras que suele llevar a veces a la subversión de las primeras o, muy excepcionalmente, de ambas estructuras a la vez. En cierto modo, en tanto dichos conflictos o revoluciones están en la capacidad de subvertir la *doxa* y reconducir sobre otros carriles los campos de producción ideológica de la sociedad, todas ellas constituyen formas de revolución simbólica. El síntoma de una revolución simbólica, imperceptible debido a su rápida generalización y transformación en normas de distinción y principios de clasificación, es que pone en crisis precisamente la experiencia dóxica del mundo social. Hecho que es capaz de abrir la posibilidad de una situación revolucionaria. En la medida en

⁸⁷ Una forma algo esquemática de reconstruir este planteamiento en torno al campo de poder podría ser tomar en cuenta: (a) las relaciones objetivas reflejadas en las posiciones asumidas por los agentes dominantes o las múltiples fracciones de las clases dominantes dentro de un campo específico, sobre las cuales rige un principio de jerarquización dado por el capital económico y el capital cultural, los mismos que determinan el lugar de los agentes dentro de un campo particular, pero también la relación entre los campos; (b) la relación del campo del poder con el estudio de las leyes de funcionamiento y transformación de los campos sociales y culturales que rigen a los individuos o grupos confrontados o puestos en competencia; (c) y la génesis del habitus característico adquirido, producto de la trayectoria social de los ocupantes de estas posiciones (Bourdieu, 2013b; 2015b)

que representan una ruptura con los valores y las obras del pasado —como sucede con el campo artístico, por ejemplo—, estas revoluciones son la manifestación de rupturas más profundas en el orden social que por lo mismo no deben verse como discontinuidad sino como efectos de un proceso en marcha, de emergencia de nuevas estructuras cognitivas y sociales. De ahí que “las transformaciones radicales del espacio de las tomas de posición (...) sólo pueden resultar de transformaciones de las relaciones de fuerza constitutivas del espacio del espacio de las posiciones”, esto significa, de la transformación de la relaciones entre los campos específicos y el campo de poder (Bourdieu, 2015b: 347).

Es importante señalar a este respecto que las revoluciones simbólicas no solo tienen lugar dentro de los campos, sino que también acaecen fuera de los campos. En cierto modo es tarea de los *heresiarcas* —cuya trayectoria social y artística destaca por no estar alineada a las “normas de reproducción vigentes”, por sobrepasar o romper los *habitus* constituidos históricamente en los campos específicos y, consecuentemente, por trastocar la relación entre los campos y las relaciones al interior del campo de poder— abrir la puerta de los nuevos ciclos históricos.⁸⁸ No hay que olvidar a la vez que estos cambios en el seno de los campos o sea, en el campo de poder, se producen al interior de cada campo de manera independiente con respecto a los cambios externos con los cuales pueden llegar a tener una relativa contemporaneidad. Solo así, dentro del contexto de un campo y no en un espacio indeterminado, pueden tener lugar los cambios rupturistas promovidos por los “recién llegados” —para quienes la premisa “existir es diferir” contiene un sentido político— que para buscar “hacerse un nombre” —después de haberse convertido en los únicos pretendientes verdaderos del pasado y de ser reconocidos como tal dentro de su campo— tienen que declarar primero la decadencia de los antiguos valores e imponer los suyos propios (Bourdieu, 2014; 2015b).

⁸⁸ No habla Bourdieu, ciertamente, de individuos que producen nuevas situaciones, sino de la afirmación en ciertos individuos de un *habitus clivé* engendrado a partir de una serie de contradicciones sociales, económicas, culturales, profesionales, etc., capaz de desatar cambios decisivos, como rupturas en el campo político que suelen conllevar a otros tipo de rupturas o que, como sucede en el caso de las rupturas artísticas, producen “la aparición de nuevas categorías de consumidores”, es decir, no solo alteran sino transforman las condiciones de los intercambios simbólicos y las relaciones entre el campo de la producción y el campo del consumo (Bourdieu, 1997). Hasta cierto punto, también el sometimiento de los emigrados/inmigrados a ciertas circunstancias objetivamente no elegidas y asumidas forzosamente, tal como lo detallo Abdelmalek Sayad (2010), pueden inscribirse dentro de lo que su amigo, Bourdieu, intentó conceptualizar con la noción de *habitus clivé*.

Como se debe haber observado en la obra de Bourdieu, la *teoría de los campos* no es únicamente un complemento, por así decir, a la *teoría del habitus* y la teoría del *capital*, ya presentes según se ha visto en otros autores mucho antes de Bourdieu. Sin embargo, lo que sí ocurre es que, sin la teoría de los campos, le hubiera sido imposible culminar con relativo éxito la titánica labor de reconstrucción del concepto de habitus y el concepto de capital, ambos conceptos predilectos en la historia del pensamiento escolástico y moderno.

2.3 Para una reconstrucción de la teoría bourdiana de los *mass media*

2.3.1 Más allá de la televisión

Entre los críticos contemporáneos de Bourdieu se sugiere que una de las dificultades principales cuando se intenta estudiar la contribución de este autor al estudio de los medios de comunicación tecnológicamente generalizados o medios de comunicación de masas, consiste en que su producción conceptual, muy útil y pertinente en otros casos, difícilmente puede por sí misma dar cuenta de la génesis y funcionamiento del campo mediático. A más del posicionamiento crítico-político siempre presente en este sociólogo frente a las corporaciones mediáticas, el tratamiento de los medios realizado por él, según los críticos pertenecientes a los círculos académicos más reconocidos de EEUU y Francia, no consistiría en otra cosa que en una aplicación repetitiva y mecánica de conceptos adquiridos o producidos en otros contextos (Lahire, 2004; Hallin, 2005; Lemieux, 2005). Para otros autores más condescendientes, este hecho resultaría al menos extraño si se compara la profunda preocupación teórica de Bourdieu, en cambio, por las prácticas económicas, artísticas, políticas, religiosas y estatales, respecto de las cuales los conceptos de habitus, capital y campo, ofrecen claridades suficientes y han suscitado el desarrollo de sendos programas de investigación especializados dentro y fuera del campo teórico bourdiano (Champagne, 1998; Marlière, 2001; Couldry, 2003; Benson, 1998; Myles, 2010).

No obstante, estas interpretaciones sobre el sociólogo descuidan el hecho de que al igual como las conclusiones de sus investigaciones sobre el conjunto de las prácticas sociales históricas, las especies de capital en disputa objeto a la vez de los intercambios y los campos en los que estas disputas e intercambios tienen lugar, deben considerarse preliminares y no absolutas, es pertinente aproximarse del mismo modo a su análisis a los medios de masas. Por ello, si bien se puede echar de menos la formulación explícita de una

teoría de los medios de masas en la obra de Bourdieu, tampoco se puede ver en esto una limitación insuperable ya que en verdad es posible encontrar en la confrontación intelectual con los medios desatada por el sociólogo, sobre todo en las últimas décadas de su vida, elementos no sólo teóricos sino políticos de gran importancia en relación a lo que una interrogación crítica en torno a los medios de comunicación actuales debe poder producir dentro y fuera del campo académico (Calvet, Chartier, & Corcuff 2008).

Bourdieu se ocupó de los medios de comunicación de masas en más de una ocasión, bajo diversos motivos de investigación y en circunstancias distintas. De una forma un poco esquemática estas aproximaciones recurrentes podrían ser ejemplificadas a partir de la consideración de dos momentos claves de su producción académica: de un lado, habría que mencionar el conjunto de referencias presentes en *La distinción*. Especialmente, aquellos lugares donde el autor intenta explicar el lugar subordinado de los medios de comunicación —concretamente: la televisión, la prensa y la radio— dentro la dinámica general de la reproducción social, llegando él a destacar en varios momentos el lugar de los *media* como: un mecanismo de distinción social o producción del gusto; asimismo, a veces habla de los medios como una instancia de mediación *influyente* —pero no determinante— dentro del consumo de los bienes culturales; y destaca recurrentemente el rol de los medias considerándolos un “subcampo especializado en la producción de opiniones políticas”, perteneciente al campo de producción ideológica, es decir, al campo político, visto éste último como una esfera amplia de producción de doxa, compuesto por “los medios, los partidos y las instituciones representativas” y también los dóxofos (Bourdieu, 2012b: 471; 2000c: 129-145). De otro lado, hay que destacar su largo ensayo *Sobre la televisión* (1997) y otros textos específicos escritos ya en su madurez, una serie amplia de artículos, entrevistas y conferencias, enfocados en los sondeos de opinión, la televisión y el campo periodístico (Bourdieu, 1984; 2002a).⁸⁹

⁸⁹ No obstante, las referencias realizadas por Bourdieu a la televisión, la prensa y la radio en *La distinción* en los años setenta, a pesar de no haber sido tematizados en esa obra detalladamente o de tener en ella una importancia secundaria, se circunscriben a varios ámbitos decisivos del proceso de diferenciación de los medios: (a) la transformación en los últimos tiempos del “sistema de producción cultural” ocasionada fundamentalmente debido “al desarrollo de la radio y la televisión o de los organismos públicos o privados de investigación (en especial en ciencias sociales) han conocido un considerable aumento, así como también el profesorado, sobre todo en sus capas inferiores, mientras que decaían las profesiones artísticas y las jurídicas, esto es, el artesanado intelectual; estos cambios morfológicos, que se acompañan con el desarrollo de nuevas entidades para la organización de la vida intelectual (comisiones de reflexión, de estudios, etc.) y de nuevos modos institucionalizados de comunicación (coloquios, debates, etc.), resultan apropiados para favorecer la

Si consideramos el primer aspecto no debe sorprendernos en realidad que una lectura atenta de *La distinción*, centrada en la interrogación sobre el lugar de los medios de masas dentro de la problemática general acerca de la “crítica social del gusto”, pueda desembocar positivamente en una revalorización de la contribución de Bourdieu a la teoría general de los medios de comunicación de masas.

Pues, dicho libro, cuyo horizonte histórico está atado a las luchas políticas y culturales acontecidas con la reconstrucción de la Europa de posguerra y la emergencia del Estado de Bienestar, a pesar de que su objetivo principal sea el desmontamiento del juicio estético kantiano, contiene *in nuce* los lineamientos generales que más tarde fundamentarán su visión crítica de los medios de comunicación. Esto no quiere decir que el ulterior ensayo crítico sobre la televisión que pertenece en cambio a la época del declive del Estado de bienestar europeo y del ascenso de las “revoluciones conservadoras” –encabezadas por los ideólogos neoliberales, precursores de la degradación cultural mediática frente a la que Bourdieu intentó resistir al final de su viaje de vida–, constituya nada más una extensión de las problemáticas de *La distinción*. Más bien este pequeño ensayo las contiene y las supera hasta el punto de que, en cierta medida, obliga a su autor a buscar generar una reactualización del aparato expuesto en su obra anterior. Pero, en cierto modo, entre ambos esfuerzos intelectuales media la distancia insuperable que separa al mundo ilustrado o clásico-burgués del mundo construido en base al dominio de los medios de comunicación de masas. Entre una y otra obra existe una brecha producida por la crisis cultural que demanda, de una forma irrevocable a Bourdieu, atravesar la transición hacia el nuevo modo de dominación mediático llevando consigo la ayuda de las viejas premisas.

aparición de productores intelectuales más directamente subordinados a la demanda de los poderes económicos y políticos, y portadores de nuevos modos de pensamiento y de expresión, de nuevas temáticas y de nuevas maneras de concebir el trabajo intelectual y la función del intelectual” (Bourdieu, 2012a: 175; 1991a); (b) la diferencia en el consumo de medios indica diferencias de posición entre las clases: los medios impactan en la configuración del sentido común de las clases diversificando las ofertas según las exigencias o expectativas de las distintas clases, deslizándose así el consumo del orden de lo material al plano simbólico, o sea, configuran el hábito de consumo de las clases estableciendo una nueva diferencia entre las prácticas domésticas «no reconocidas» y las prácticas no-domésticas «reconocidas», (2012: 327-333); (c) por último, en *La distinción* aparecen por primera vez los problemas relativos a la diferenciación de los medios de comunicación, si bien como dimensión particular de las relaciones entre la “cultura” y la “política” (Bourdieu, 2012a: 491-495). Pero aun así el carácter suplementario que tienen algunas de estas observaciones en dicha obra, contrastan en general con la centralidad que estas mismas temáticas tendrán en las reflexiones posteriores del autor sobre los medios de masas.

Sobre la televisión no constituye un desarrollo lineal o programado de las problemáticas subyacentes a *La distinción*. El carácter a veces reactivo de esta pequeña obra, necesario si se considera la dimensión epocal del combate que el sociólogo intentó librar, la distancian efectivamente de la posibilidad de haber sido concebida en función de una inquietud científica previamente dada. Sin embargo, a pesar de esto, este breve ensayo contiene, creemos, elementos necesarios para situarla en el plano de las obras fundacionales de Bourdieu. Sobre todo porque en dicho escrito se encuentran esbozadas las bases para la construcción de una *sociología de la imagen* y los argumentos del consecuente rescate de la *imagen* de los estudios culturales que la han ensombrecido por largo tiempo. Desafío central para cualquier teoría actual sobre los medios de masas. Bourdieu parece ser de hecho muy consciente acerca de las posibilidades teórico-críticas de una *sociología de la posescritura*, capaz de desmontar no solo con palabras —intensión que acompaña al estilo disruptor de su crítica de la televisión en la televisión y que difícilmente puede ser transcrito al texto publicado— sino con el uso científico de la imagen la malla mediática de la ideología o del modo de dominación mediático construido en base a una producción incesante de imágenes (Bourdieu, 1998: 10;)⁹⁰.

Al igual que en el resto de sus investigaciones, el esfuerzo de interpretación de los medios de comunicación presente en *Sobre la televisión* es un intento de aplicación al nuevo campo del esquema trídico *habitus/capital/campo* utilizado por Bourdieu en el análisis de otros campos culturales. Esta iniciativa dio como resultado un profundo diagnóstico del surgimiento del campo periodístico y de la televisión, así como de su funcionamiento y de los efectos de la lógica comercial que los gobierna, dentro del campo de los medios y fuera de ellos. Es decir, logró extender a los medios de masas su teoría general de los campos. Éxito acompañado de la ingrata tarea intelectual que exige la responsabilidad científica de tener que comunicar acerca de las consecuencias catastróficas que acarrea el dominio mediático de la sociedad. Lo que le valió muchas veces el ataque y la censura de los periodistas a los que supo responder no bajo el disfraz del polemista en el panel sino como científico social.

⁹⁰ Sobre esta tarea particular sobre la sociología de la imagen dentro de la teoría crítico-sistémica de los medios de comunicación de masas, son útiles las referencias al concepto de alegoría propuesto a la discusión crítica por parte de Benjamin (2012).

El interés de Bourdieu por develar los mecanismos no explicados de las prácticas periodísticas o la realidad de la realidad de los periodistas, le condujo a observar dicho mundo como un “microcosmos autónomo” sujeto a sus propias leyes, definido por su posición en el “mundo global” así como por las “atracciones o repulsiones a la que lo someten los otros microcosmos” (Bourdieu, 1998: 57); teóricamente esta reflexión tiene alcances profundos no solo porque asume la emergencia de los medios reconociéndolos de inicio como una realidad autónoma o un campo con derecho propio sino también porque pone sobre aviso la relación conflictiva y las alteraciones que el nuevo campo participante produce en el espacio social en su conjunto. Para Bourdieu, la autonomía del campo implica por esta razón la existencia de unos “límites internos” que lo hacen posible, su funcionamiento por ende descansa menos en los “factores externos” —económicos, políticos, nacionales— que en sus propias condiciones de posibilidad. El punto de partida del análisis de Bourdieu es, pues, el periodismo visto no sólo como un campo realmente existente, sino como un campo capaz de producir efectos no deseables (Bourdieu, 2000e).

Cada medio en particular y los periodistas tomados según su posición dentro del campo de los medios, interactúan en el marco de un “universo de relaciones objetivas entre las diferentes cadenas de televisión que compiten por el mercado en una competencia definida por unas relaciones de fuerza invisibles” (1998: 58). Relaciones que son identificadas, ordenadas y jerarquizadas según la importancia del medio, la cual depende del capital poseído por los periodistas de prestigio, la influencia de los anunciantes y la competencia por las cuotas de mercado. De este modo, para Bourdieu, el campo periodístico debe ser visto menos como un espacio de interacciones libres que como un campo en donde un medio, según su posición dentro de estas “relaciones de fuerzas económicas y simbólicas”, puede llegar a cambiar las relaciones de fuerzas internas en dicho campo. Desde la perspectiva de la teoría de los campos lo que esta observación intentar poner de relieve es que lejos de ser una actividad independiente los periodistas están sujetos a las leyes del campo y a las leyes más generales del mercado que gobiernan a estas últimas, que sus prácticas no se explican sino por la consideración de que están determinadas por su posición dentro del medio, por “la posición del medio en el que trabajan dentro del campo” y por “la posición del campo mediático nacional dentro del campo mundial”. Así, cada medio es en sí mismo un epicentro de todas las contradicciones

sucedidas en el conjunto del campo, pero esto es posible gracias a que existen dentro de un campo autónomo: “un campo de fuerzas —hay dominantes y dominados— que es también un campo de luchas para transformar o conservar ese campo de fuerzas” (Bourdieu, 1998: 59-60).⁹¹

Sin embargo, a pesar de tratarse de un campo cultural las luchas que en él tienen lugar no se caracterizan por el interés de los jugadores en cumplir las reglas que permiten la continuidad del juego, o sea, en aceptar la vigencia de estas reglas y la consagración y el reconocimiento que brinda actuar según las exigencias de la lógica autónoma del campo. Más bien dichas luchas parecen estar tensionadas inmediatamente por unas fuerzas que luchan en el sentido de la defensa de la autonomía del campo, y otras heterónomas, dispuestas a subordinarlo a las lógicas foráneas con las que interactúa conflictivamente. A pesar de que esta oposición puede ser ampliamente vinculada a las profundas transformaciones producidas por la televisión desde los años 50’, para Bourdieu la disputa entre estas dos visiones del periodismo, la cultural y la económica, parece ser un elemento constitutivo de la “historia social de las relaciones entre los distintos medios de comunicación”, la misma que para él solo tienen sentido en el marco de una “historia estructural del conjunto del universo” (1998: 62).⁹²

⁹¹ Bourdieu habla evidentemente de una autonomía relativa. Con más precisión, se puede decir que para él el grado de autonomía de un medio de comunicación depende de si los ingresos provienen de la publicidad o las subvenciones estatales, o del grado de concentración de los anunciantes. En cambio, el grado de autonomía de los periodistas depende del grado de concentración de los distintos medios o de su monopolización en pocas manos; de la posición del medio dentro del campo, si está cerca de polo cultural o del polo comercial; de la posición del periodista dentro del medio muchas veces determinada por “las diferentes garantías estatutarias (que van ligadas a la notoriedad)”; de la capacidad de producción autónoma de la información, etc. (1998: 103; 2002b 72).

⁹² Desde un punto de vista histórico esto es puesto en evidencia por parte del autor a partir de las primeras disputas aparecidas a finales del siglo XIX entre la prensa de gran tirada, dominante en ese momento, y los periódicos de opinión todavía emergentes; entre los medios de difusión de noticias sensacionalistas y los de “análisis y comentario”; entre la literatura industrial o el folletín y la literatura de vanguardia; y, luego, entre los medios escritos y los medios televisivos, etc. En este sentido lo propio del surgimiento de la televisión parece consistir en haber desplegado tendencias ya existentes, si bien con consecuencias incomparablemente más profundas (Bourdieu, 1998: 63). Visto así no es suficiente resaltar la homología de la estructura del campo periodístico con respecto a las subyacentes en los demás campos, sino en observar la disputa presente entre “dos lógicas de legitimación” o “dos formas de reconocimiento” presentes en el interior del campo: la consagración legítima a nivel de los colegas de la profesión confrontada con aquella consagración conseguida bajo el “plebiscito del mercado”. Mientras los primeros apuestan a restaurar y perpetuar los valores internos sancionados por el mercado solo confirma el sometimiento generalizado de esta actividad a los índices de audiencia, con la misma intensidad en la radio, la prensa y la televisión. Según el análisis de Bourdieu, la polarización entre lo cultural y lo económico no solo organiza el conjunto del campo sino que genera alrededor una serie de estructuras intermedias mutuamente imbricadas (Bourdieu: 1998: 105). Aunque en las

Los mecanismos mediante los cuales dentro del campo periodístico la lógica económica subsume lógica cultural son varios, pero es la competencia por las cuotas de mercado o el índice de audiencia, situada en el trasfondo de la competencia entre periodistas, lo que define estructuralmente el funcionamiento del campo. Mucho más desde el advenimiento de la televisión con cuya ayuda los periodistas alcanzaron una influencia decisiva en la mayoría de los campos culturales. El dominio mediático no consiste por tanto en la influencia descomunal del periodismo sobre la sociedad, como a veces resuena en la fórmula vulgar de “cuarto poder”, sino que es reconocible a partir “de un campo periodístico cada vez más sometido a las exigencias del mercado”. Lo que quiere decir que el mercado consagra su poder sobre la sociedad por medio de la instrumentalización del campo periodístico. Para Bourdieu, el dominio mediático tiene precisamente el carácter de una “coerción estructural” debido a que es capaz de imponerse sobre los demás campos gracias a la fuerza del mercado que a su vez lo subordinan, de modificar abismalmente las relaciones de fuerza entre los campos, de incidir “en lo que se hace y se produce”, es decir, en las prácticas y los productos de los otros campos, y en razón de que todos estos efectos tienen lugar en cada uno de los campos de forma homogénea (1998: 101)⁹³.

Según Bourdieu, el campo periodístico, “sometido al campo económico a través de los índices de audiencia” (1998: 78), está más que cualquier otro campo de la producción cultural entregado a la lógica económica. No solo la regulación de las prácticas periodísticas según el uso de gratificaciones y las sanciones negativas propias del campo han “perdido su fuerza simbólica” y se han vuelto completamente inútiles. Una vez que las reglas del juego han sido invertidas (1998: 111), si dicha coerción ha logrado calar al interior de los campos de la producción cultural es porque fundamentalmente el campo mediático se ha impuesto “en tanto que estructura” o “en tanto que campo sobre los demás campos” y también sobre los telespectadores (1998: 81). En efecto, convertido en un *metacampo*,⁹⁴ el campo periodístico se presta de una forma inmejorable a la expansión del

últimas décadas el polo cultural, refugiado en la prensa escrita, ha tendido a aceptar la realidad de las nuevas condiciones y a plegarse a “seguir la dirección del modelo dominante” (Bourdieu, 1998: 75).

⁹³ De todas maneras, desde un punto de vista crítico-histórico, el debate sobre la televisión resulta inconcluso si es que no se consideran a la par las investigaciones de Williams (2011) sobre la televisión, pensada tanto en su forma tecnológica como en su forma social.

⁹⁴ Metacampo es un concepto que aplicado a los medios puede desembocar en ricas observaciones sobre la dimensión simbólica y generalizada de la dominación mediática, en el tercer capítulo expondré más en detalle los pormenores de esta discusión.

cálculo capitalista, de la lógica de la ganancia y del proceso de mercantilización de las relaciones sociales. Ventaja sobre la que los periodistas basan, consciente o inconscientemente, el ejercicio de su dominio con respecto a los campos subordinados. Mucho más desde que la televisión se convirtió en el patrón a seguir en el campo de la comunicación de masas, justamente, debido a su capacidad de ejercer “el monopolio sobre las posibilidades de aparición de los sujetos sociales en la pantalla chica” y de marcar la “agenda pública” por medio del establecimiento de una diferencia arbitraria entre lo que es importante comunicar y aquello que no es importante.⁹⁵

Una vez que todo el campo de los medios fue absorbido por la competencia basada en el índice de audiencia, esto es, por la “medición del número de telespectadores de cada cadena” (1998: 36), posible ahora de ser llevada a cabo en tiempo real, este mecanismo no solo determina el funcionamiento y la estructura del campo mediático, pues también ha dado lugar a una “mentalidad de los índice de audiencia” cuya instauración implica el abandono del *ethos* periodístico como actividad independiente, principalmente, del humor crítico y de su ética de la objetividad. Frente a esto, Bourdieu, recuerda que lo propio de los campos culturales —la poesía, las matemáticas, la filosofía— es “haberse desarrollado a contracorriente de la lógica comercial”, justamente por esto llega observar con preocupación el rol del *marketing* toda vez que “pone en peligro las condiciones mismas de la producción de obras que tal vez parezcan esotéricas, porque no van al encuentro del público pero que a largo plazo, son capaces de crearlo” (Bourdieu, 1998: 37; 76).

Por medio de la competencia por el índice de audiencia, principalmente la televisión, la urgencia o en otros términos, la incertidumbre, es introducida en el campo mediático hasta convertirse en un comportamiento normal entre todos quienes hacen parte de él. De modo que la lucha por la primicia informativa, la rivalidad por anunciarla primero que todos a los telespectadores termina anulando cualquier posibilidad de consenso entre los productores y los receptores. De hecho, como argumenta Bourdieu, “los temas son

⁹⁵ Hay que comprender que los periodistas o el campo periodístico deben su importancia en el mundo social a que ostentan el monopolio de los “medios de producción y difusión a gran escala de la información”, y esto a pesar de ocupar una posición dominada en los campos de la producción cultural. Según Bourdieu, los periodistas pueden expresarse directamente, alcanzar notoriedad pública rápidamente, pueden convertir a los ojos de todos, su poder social en recursos propios y dominar así temporalmente a otros grupos, como los intelectuales. Sobre todo puede pronunciarse públicamente a gran escala algo inusitado par cualquier productor cultural y controlar el acceso al debate público por medio de censuras previas (Bourdieu, 1998: 67; 2002b: 61).

impuestos a los telespectadores porque antes los fueron impuestos a los productores, precisamente por la competencia con otros productores” (1998: 38). Así, entonces, lejos de promover la libertad de elección o selección, la competencia resulta más bien en una suerte de dispositivo de *hiperhomogenización*, de estandarización de lo social.⁹⁶ Es en este sentido que argumenta Bourdieu que las “elecciones que se llevan a cabo en la TV son elecciones sin sujeto”, debido a que toda información que circula bajo responsabilidad de los periodistas debe responder primero a las censuras estructurales impuestas sobre aquellos, principalmente, la exigencia de abrir una brecha en el *rating* a través de la divulgación de la primicia (1998: 33). En cierto modo los principios de selección que guían la práctica periodística constituyen una refracción internalizada de los imperativos del campo, pero la búsqueda de la primicia informativa, la actitud obsecuente con los mandatos del mercado, implica más bien la manifestación de una coerción estructural ejercida al interior, sobre los directores, editorialistas, presentadores, reporteros, redactores, fotógrafos, etc.; y al exterior del campo, entre los televidentes, cómplices de la dominación que los domina (1998: 26).

Habiendo expuesto brevemente la dinámica global de la emergencia del campo periodístico, situando la discusión sobre su estructura y funcionamiento cada vez más determinado por el marketing, conviene mencionar ahora los instrumentos suplementarios sin los cuales la violencia simbólica aplicada por los medios y la televisión sobre la sociedad perdería su efectividad. Uno de los elementos prominentes de la dominación simbólica de la televisión, aunque éste puede ser generalizable al conjunto de los medios tradicionales y en un grado considerable a los nuevos medios, consiste en el mecanismo de *ocultar mostrando*. A través del cual los periodistas se ven emplazados a informar desinformado, en la medida en que en vez de comunicar “objetivamente sobre los hechos” tienden a difundir los acontecimientos en base a sus propios principios de selección. Estos

⁹⁶ Entre los diversos modos en que esto se expresa, Bourdieu destaca la ruptura realizada por los periodistas, en tanto productores culturales, con respecto a la “costumbre del pensamiento aristocrático a darse tiempo”, habito sin el cual sería imposible la filosofía tal como la conocemos. En vez de ello, según él, el campo periodístico prioriza el pensamiento rápido (*fats thinking*). Un pensamiento construido a partir del conocimiento básico de las cosas, que no necesita de una desagregación necesaria por parte del productor ni una competencia especial por parte del productor; de preconstrucciones o ideas preconcebidas que “no pueden recibirse porque ya han sido recibidas”. Y así, mientras más impera la ilusión de una comunicación efectiva ésta resulta más bien en incomunicación o en desinformación, en un sentido político: “la comunicación es instantánea porque, en un sentido no existe” o solo aparentemente, pues, “el intercambio de «ideas preconcebidas» es una comunicación sin más contenido que el hecho de la comunicación” (1998: 39-40).

marcos delimitantes de lo que se ve y lo que no se ve no son otra cosa que visiones ensartadas en las “estructuras cognitivas”, o sea, en las “categorías de percepción y valoración” compartidas por los periodistas y que están “ligadas a su origen social y a su formación” (1998: 50). La emergencia de la televisión, sin embargo, introdujo un principio de selección orientado de manera específica por la diferencia entre lo espectacular y lo no espectacular. Así entonces, los medios no reflejan de ningún modo la realidad sino que más bien la crean, generan “efectos de realidad”, en tanto que el mundo social está cada vez más “descrito-proscrito por la televisión”: “la televisión se convierte en el árbitro del acceso a la existencia social y política” (1998: 28).

Seguidamente, entre estos mecanismos invisibles Bourdieu presta mucha atención a la lógica de la *circulación circular de la información* que caracteriza al proceso de enclaustramiento del campo de los medios. Atada a la lógica de la competencia la circulación de la información entre los periodistas o la “información que circula de forma circular entre las personas”, no solo conduce a la uniformización de los productos informativos, sino que también trae consigo, irremisiblemente, la anulación de la competencia y la monopolización de los productos informativos (1998: 32). Para Bourdieu, la circulación circular de la información es posible debido a que se trata de una “producción colectiva” surgida a partir de las colaboraciones, referencias mutuas o, incluso las confrontaciones, que los medios o los periodistas realizan entre sí. Según él, “la parte más determinante la información”, “la información de la información” o sea, aquello que debe ser transmitido, no procede de realidad efectiva sino de otros informadores, que tienen en común, precisamente, el hecho de estar sometidos al índice de audiencia (1998: 35-36). Teniendo así lugar un “juego de espejos” en donde los agentes son presa de la ilusión de reflejarse mutuamente y se ven sumergidos “en una práctica autista de interlectura” cuya consecuencia es el aislamiento mental y práctico de los miembros del campo periodístico.

Por último, Bourdieu, pone al descubierto el mecanismo de la *banalización de los contenidos* destacando su poderosa contribución al mantenimiento del orden simbólico, Totalmente sometido a la exigencia de tener que llegar a un amplio número telespectadores, es decir, a que el esfuerzo corporativo “alcance a la audiencia más amplia posible y retenga su atención por el mayor tiempo posible” (1998: 121), cuya intensión aparentemente resulta democrática, el campo periodístico no hace otra cosa más que suministrar información para

“todos los gustos” o difundir temas que “interesan a todo el mundo”. Consiguiendo con ello, sin dejar de estar encubierto por una especie de “demagogia de lo espontáneo”, la banalización de los contenidos informativos noticiosos y caricaturizar la importancia del conjunto de las producciones simbólicas históricas. La idea antes mencionada por Bourdieu de que el grado extremo de enclaustramiento les lleva a los medios a la fantasía de creer que únicamente *comunican comunicación* tiene relación directa con el proceso de banalización de los contenidos. Pues, al tratarse de temas que “no dividen ni crean consenso”, como sucede con la crónica de los sucesos, según destaca el autor, ocultan la violencia simbólica desatada a través de la confirmación de los contenidos ya sabidos. Precisamente, las condiciones de posibilidad de esta violencia de la dominación moderna sólo pueden existir y permanecer en la medida en que los mecanismos invisiblemente aplicados dejen intactas las estructuras mentales. La televisión de forma particular contribuyó desmesuradamente en dicho proceso. Fue en mucho la caja de pandora de la banalización debido a que su influencia ha ido cerrando las posibilidades de la resistencia cultural y de modo más determinante desapareciendo las condiciones para revoluciones simbólicas futuras, como ha sucedido antes en los otros campos culturales y las revoluciones sociales influenciadas por las primeras. La única acción admisible en esta situación parece ser la de mantener una actitud irónica, el sentido de la sentencia flaubertiana tomada por Bourdieu de “describir bien lo mediocre” (1998: 27; 2002b: 50).

La competencia por nueva clientela mediante la producción de la novedad está “inscrita en la estructura y en los mecanismos del campo” (1998: 108), pero este efecto de homologación no contradice la competencia por la difusión de lo extraordinario, de las noticias nuevas, es decir, de la primicia informativa, es más bien complementaria ya que la aparente diversidad está igualmente reglada por el índice de audiencia que favorece la uniformidad de la oferta (2002b: 93).⁹⁷ De este modo, la búsqueda de la exclusividad

⁹⁷ Bourdieu pudo observar con detalle el aspecto nada agradable que estas transformaciones acarrearían sobre las producciones culturales futuras, especialmente detectó en la subordinación de las noticias políticas, económicas, científicas, etc. a las noticias de entretenimiento, un nuevo estado del campo caracterizado por la degradación cultural, es decir, por la homogenización en cuanto tal. Momento en el que empiezan a tomar importancia los sucesos de la vida cotidiana, los deportes, la vida privada de las personas por oposición a los temas públicos socialmente importantes, infravalorados debido a que solo informan, no entretienen o son aburridos. Homogenización, este es el término que define tanto la conversión de las noticias en entretenimiento por la vía de la presión de la publicidad producida al interior del campo, como el desencantamiento de los productos culturales universales (1998: 51). Esto fue puesto en evidencia por Bourdieu a partir del caso de los juegos olímpicos. En este tipo de eventos planetarios la mediación producida

conduce paradójicamente a la homogeneidad. Así pues, el empobrecimiento de la realidad provocado por los medios y la televisión no es para Bourdieu un defecto que pueda ser corregido dado que en realidad constituye una consecuencia estructural o generalizada de los mecanismos antes descritos, todos ellos producen a su modo homogeneidad.⁹⁸ En este contexto, convertida la televisión en instrumento de dominación, difícilmente está ésta en la capacidad de criticarse a sí misma, es decir, de “invertir su poder simbólico contra sí mismo” (2002b: 86).

Quisiera ahora volver sobre la cuestión de los índices de audiencia esta vez para mostrar la singularidad del diagnóstico de Bourdieu más allá de sus importantes observaciones sobre las tendencias a la homogenización y la subordinación creciente de los campos culturales al mercado por obra y gracia de los medios y la televisión ¿Qué es en realidad lo que está en juego en la relación conflictiva entre los medios de masas, en tanto campo, y los distintos campos culturales existentes históricamente?

Para responder a esta pregunta ya no es suficiente señalar los elementos que condicionan la autonomía del campo de los medios y, especialmente, de la televisión, es decir, el constreñimiento de tales medios a las relaciones de competencia y de connivencia surgida entre los periodistas, relaciones sociales intermediadas transversalmente por la lógica del mercado. Ni basta con exponer el proceso de homogenización de la población en “estratos uniformes de espectadores” que la televisión ha dado lugar. Dicha interrogante

por la televisión no es realmente reflejo de lo que allí está ocurriendo, todo lo contrario, su intervención “transforma la competición deportiva” en una competición de índole nacionalista; este “proceso de transmutación simbólica” consiste, por un lado, en la “construcción del espectáculo social” de las competiciones (las expresiones rituales, los protocolos y el desarrollo mismo de los eventos), por otro, en la “la producción de la imagen televisada de ese espectáculo”, intervenida a su vez por la publicidad, o sea, por las fuerzas comerciales (1998: 120). En resumen, la producción espectacular de este acontecimiento global se da dos veces: el plano de la construcción de la realidad: “todo un conjunto de agentes, atletas, entrenadores, médicos, organizadores, jueces, cronometradores, escenógrafos” que construyen la realidad de la competición deportiva”; y el plano de la realidad de la construcción, encargada aquellos que deben “producir la reproducción” de la primera realidad en imágenes y en un discurso de dicho espectáculo (1998: 123-124). Un caso de investigación cercano a estas preocupaciones es el clásico estudio sobre legendario jugador de fútbol profesional Garrincha, realizado por Leite Lopes y Maresca (2011).

⁹⁸ La diferencia que el consumo cultural promovido por la televisión establece entre lo nuevo y lo superado (1998: 108), principio de selección impuesto sobre todo por el polo más comercial del campo, tiene como resultado una autoacción extrema sobre los periodistas cuya vigencia es totalmente inadvertida por estos. Cuando cada uno de ellos cree afirmarse en la lucha contra otros colegas solamente por las dotes individuales o profesionales no hacen más que actuar como posesos del mercado, de una lógica de dominación que desconocen, pues, socaban ellos mismos la autonomía que requerirían para hacer lo que hacen. Y esto es más desconcertante cuanto más actúan ejerciendo una “vigilancia permanente de las actividades de los competidores” con el fin de “sacar provecho de sus errores” y “contrarrestar sus éxitos” (1998: 109).

sólo puede explicarse a partir de la consideración de las “contradicciones y tensiones” que caracterizan la relación entre los medios de masas y los campos culturales.

Especialmente, “las condiciones económicas y sociales en las que hay que estar situado para poder producir un determinado tipo de obras (...) esas obras llamadas puras, es decir, autónomas en relación con las imposiciones comerciales” y, de otro lado, “las condiciones sociales de transmisión de los productos obtenidos en tales condiciones (...) para poder transmitir esas producciones a todo el mundo” (1998: 50-51). En otras palabras, se trata de poner de relieve la tensión entre la lógica comercial y la lógica purista, la cual como hemos visto es constitutiva del campo de los medios desde sus orígenes, pero que gracias a estos ha podido expandirse de una forma inimaginable al resto de los campos culturales. Esta expansión sólo puede darse a costa de la corrosión de las propiedades constitutivas de los campos, de su autonomía, de su capacidad de refracción y de la reversión relaciones de fuerzas que definen el curso de las luchas entre los agentes — individuos, grupos o instituciones— al interior de cada campo.

2.3.2 Rupturas de campo: Los medios de masas en su curso de la autonomía a la heteronomía operativa

La relación entre el campo de los medios y el resto de campo culturales está mediada por la relación entre los medios de masas y el campo de poder. No es este el espacio para profundizar en tales relaciones pero sería injustificado no realizar alguna referencia al respecto, por lo que me limitaré a señalar los aspectos básicos de esta influencia en el campo político, el científico y el jurídico. Unos de los campos más afectados por el influjo de estas relaciones ha sido el campo político, si bien, según se colige del análisis de Bourdieu, la política parece tener mejores posibilidades de resistencia frente dominio mediático que el mundo científico y jurídico. No obstante, con respecto al campo político desde hace mucho que los medios empezaron a “poner en tela de juicio los derechos de autonomía”, fundamentalmente por la sobrecarga de temas a los que se ha visto expuesto sin poder responder exitosamente a ninguno de ellos (1997: 91). Sobrecarga producida debido al aumento de las presiones colectivas sobre el campo político, cuya conflictividad suele radicar menos en la complejidad social que les ha dado origen que en las intervenciones mediáticas dirigidas por periodistas normalmente insidiosos que, por la vía

del sensacionalismo, el escándalo y el cinismo, convierten todos los temas en urgentes, llegando a polarizar la sociedad según su conveniencia. Movidos por una intensidad muy aguda distinta a la de los partidos políticos, a la hora de implantar la “lógica de la venganza” o la rivalidad egomaniaca que les es propia en tanto son “instrumentos de información movilizadora”, los medios de masas han resultado indudablemente más eficaces que éstos últimos (1998: 92)⁹⁹.

Por el lado del campo científico y del campo jurídico, en apariencia menos subordinados que la política al mercado, pero con menor capacidad de defender su autonomía frente éste, esta lucha por la autonomía tiende a expresarse de una forma más o menos parecida. En los dos casos la dominación del campo periodístico tiene lugar una vez que ha entrado en escena un tipo de agente capaz de pertenecer a algunos de los campos culturales específicos, y de ser parte a su vez del campo de los medios. Se trata de un

⁹⁹ Según Bourdieu el grado de sometimiento de dicho campo a la televisión está dado gracias a que debido al monopolio obtenido sobre los medios de difusión, tienen las condiciones para imponer su propia visión del campo político: (a) pueden convertir la política en un tema aburrido y desplazar los espacios noticiosos relacionados con los temas políticos de los índices de audiencia, mientras a la vez ofrecen o admiten únicamente difundir una imagen caricaturesca de la misma, basada en la “intimidad de los contactos y la confidencia (e incluso en los rumores y cotilleos)” (1998: 129); (b) son relevante y a veces determinantes dentro del campo a pesar de no pertenecer a éste como “miembros plenos”, razón por la cual se encuentran en una situación ventajosa con respecto a otros agentes culturales, pudiendo prestar a los políticos “unos servicios simbólicos que estos no pueden asegurarse por sí solos” (129-130); (c) el continuo trabajo de los periodistas por inculcar su visión política del mundo social es mucho más eficaz cuanto más es capaz de separar al campo político del “punto de vista del público”, cuanto más cala en los telespectadores el constructo según el que los políticos son seres realmente repugnantes: “unos ambiciosos desprovistos de convicciones” que para poder llegar a cada uno de sus posibles seguidores y votantes no requiere de la coherencia, aplicabilidad o creencia en un proyecto político, sino de un “marketing político explícitamente calculado” cada vez más necesario entre los políticos (1998: 130); (d) como resultado de la búsqueda de la primicia informativa y de la sujeción de los acontecimientos a las explicaciones cortoplacista de los periodistas, que reducen la “actualidad” a “una rapsodia de acontecimientos divertidos” situados a medio camino “ente el suceso y el show”, el campo periodismo tiene como efecto alarmante la “despolitización de la sociedad” o el fenómeno generalizado de un “desencanto de la política”, en donde la movilización de la sociedad se produce a través de la producción de las “historias sin sentido” que difunden los medios, cuestión que no constituye otra cosa que la representación nihilista de lo público como un mundo sin sentido (1998: 133-134); (e) por último, en términos del consumo de la información necesario para opinar sobre los temas políticos, los medios introducen una diferencia entre ciudadanos mayor cualificados y ciudadanos menor cualificados, entre los que leen y aquellos a quienes la televisión forma mentalmente a través de sus noticias poco sustanciales y que más bien prefieren dejar el tratamiento de estos temas a los profesionales de la política y de la pantalla chica, quedando de esta forma intacto el funcionamiento del orden establecido (1998: 23; 135). De esta manera, la movilización mediática de la sociedad transcurre en un sentido inversamente proporcional al proceso de su desmovilización política. Por ello, en vez de movilizar a la sociedad en base a demandas universales pregonan los valores xenófobos y sexistas e insisten en el ocultamiento de las diferencias entre las clases sociales. El campo político reacciona a esto resguardando su poder de condicionamiento a los medios mediante la implantación de regulaciones siempre cuestionadas por aquellos y, sobre todo, asegurándose el dominio de las fuentes oficiales o “el monopolio de la información legítima”. Hecho que todavía confiere a las autoridades estatales el capital simbólico suficiente para imponer la agenda del orden del día o la jerarquía de los acontecimientos” (1998: 104; 2001b: 9-42).

productor cultural *sui generis* situado “en un lugar incierto entre el campo periodístico y los campos especializados”; en el campo científico son los *fast thinker*, “intelectuales periodistas” que cumplen la función de “periodistas intelectuales”, los agentes encargados de consagrar las relaciones entre la ciencia y las fuerzas del mercado. Según Bourdieu, estos intelectuales “sin objeto científico”, “semisabios”, de bajo reconocimiento académico, cuya trayectoria oscila entre en una “zona más definida entre el esoterismo universitario y exoterismo periodístico”, cada vez más determinantes dentro del campo científico, aprovechan su pertenencia a ambos universos para “dar golpes de Estado específicos en el campo intelectual”. E introducir “unos poderes mejor o peor adquiridos en el otro”, poderes sobre los cuales basan su dominio en ambos campos. Llegando a generar, inclusive, “nuevas formas de producción cultural”, producciones finalmente bastardas, que solamente refuerzan “la propensión espontánea de determinadas categorías de consumidores a la *alodoxia*”. Postura ésta propiamente enajenada capaz de conformarse con las producciones “menos exigentes” o de identificarse con las producciones “más vendibles”, que puede hacer que las personas sin otra opción o por falta de información, tomen “los productos de cultura media por obras de vanguardia” o lleguen a “denostar las investigaciones vanguardia” irasciblemente. Aunque el “gusto bárbaro” nunca está totalmente exento de referencia al “buen gusto”. (1998: 85; 2003c: 162). Lo que sólo puede desembocar en la creciente legitimidad de los *fast thinkers*, pues, son los propios consumidores quienes los aprueban. Así, lejos de constituir una masa crítica estos últimos aparecen envueltos en la misma complicidad, es decir, entran en colusión incurablemente con sus falsos sponsor o representantes. Eso que se llama “opinión pública” no es otra cosa que esta colusión generalizada, un falso consenso de alguna manera bien fundado (1998: 112-113; 2000e; 2003d; Champagne 2002; 2013).

Con respecto al campo jurídico el proceso de pérdida de autonomía se manifiesta igualmente en la inversión de las relaciones de fuerza al interior de los campos. Aquí el uso o el acceso a la televisión y a los medios en general por parte de ciertos magistrados, cuya trayectoria social suele ubicarlos en el polo propiamente comercial de la justicia, es decir, el cercano a los medios y el poder económico, les permite a éstos obtener ventajas decisivas en relación al escaso reconocimiento con el que suelen contar en su campo por parte de los juriconsultos consagrados. Tales condiciones que permiten a los magistrados cambiar las

relaciones de fuerza internas y hasta saltarse las jerarquías, esto es, acumular capital cultural, social y económico —sea por que sean invitados periódicamente a los programas de televisión, radiales o tengan sus espacios de opinión en los medios escritos o sea porque cuenten con sus propios programas estelares—, constituyen también las condiciones necesarias requeridas por estas fuerzas heterónomas para lograr la subversión de la autonomía del campo jurídico. Proceso que puede observarse a partir de la transferencia de la capacidad de juzgar de uno a otro campo y que siente con más plenitud cada vez que los medios se sienten con la autoridad de juzgar ellos mismos por fuera de la ley (1998: 91-92; 117; Bourdieu & Teubner 2005: 96-201; Champagne 2013)

En resumen, a mi entender, esta lucha entre aquellos que buscarían “defender los valores de la autonomía, de la libertad respecto de las exigencias de la publicidad, de las presiones, de los jefes” y aquellos domesticados por el mercado (1998: 51), no es solo una lucha entre las distintas visiones del mundo o las visiones de campo objetivamente establecidas. En realidad, si hay algo hay de meritorio en el diagnóstico de los efectos de la televisión y de los medios en general que Bourdieu brindó a sus contemporáneos es que tales tensiones y contradicciones representan sobre todo metadisputas, confrontaciones en donde lo que está en juego es el proyecto de la civilización humana. Proyecto hoy en riesgo, regido por el desenlace de estas batallas culturales el mismo que no parece conducir a otro camino que a una reconstrucción total de las bases materiales y morales de la sociedad moderna tal como la hemos conocido hasta ahora. Tarea capaz de ser llevada a cabo únicamente por la fuerza de la creencia en los medios, siendo éste afluente que vitaliza la fortaleza de la *revolución conservadora* actualmente en marcha.

Esto es lo que Bourdieu intenta poner sobre el tapete cuando menciona que la influencia del periodismo tiende a reforzar homológamente en los otros campos culturales la posición de los “agentes económicos” más cercanos o próximos al “polo sometido al efecto del mercado”. Bajo la influencia de la televisión estos agentes, son “proclives a ceder ante el hechizo de los beneficios «externos» porque disponen de menos capital específico (científico, literario, etc.) y están menos seguros de los beneficios que el campo les garantiza de inmediato o en un plazo más o menos lejano” (1998: 112). Esta modificación de las relaciones de fuerza al interior de los campos por las fuerzas televisivas tiene un impacto decisivamente disolvente si consideramos el principio de autonomía de cada uno

de ellos. Visto desde el punto de vista de la formación histórica de los campos, este asalto al poder por parte del mercado no conduce a otra cosa que a la desconstitución de la autonomía de tales campos o a su desdiferenciación como espacio social autónomo. Precisamente, la subordinación de los campos consiste en la “toma del poder” del marketing dentro de todos los campos bajo la utilización de la fuerza del campo periodístico, sometido a su vez a las presiones externas económicas que llegan a condicionarlo más que cualquier otro campo. El campo periodístico lejos de ser libre es un campo totalmente condicionado y no por el Estado sino por el mercado.¹⁰⁰

Este cambio en las relaciones de fuerza al interior de los campos es posiblemente el rasgo más común de la dominación mediática, pues, sólo en este contexto pueden los ideólogos del marketing tomar el control de los campos y conseguir el reconocimiento social que entre los miembros genuinos del campo ordinariamente costaría mucho más trabajo. Al interrogarse por las causas de esta dependencia de los productores culturales fundamentalmente con respecto a la televisión, Bourdieu plantea analizar la colaboración de estos productores con el nuevo orden simbólico tomando como premisa lo que él llama la *ley de Jdanov*. La colaboración se aplica a partir de que:

Cuanto más autónomo y más rico en capital específico sea un productor cultural, y más exclusivamente orientado esté hacia ese mercado restringido en el que como clientes sólo se tiene a los propios competidores, más inclinado se sentirá a la resistencia. Por el contrario, cuanto más destine sus productos al mercado de la gran producción (...) más tendencia mostrará a colaborar con los poderes extremos” (Bourdieu, 1998: 90).

Precisamente, esta división entre colaboracionistas y no colaboracionistas ha tendido a convertirse en una constante dentro de los campos culturales cada vez más determinados en última instancia por las coerciones estructuralmente impuestas por el *rating*. Mientras las fuerzas heterónomas han tomado el dominio de los campos particulares, las fuerzas puristas tienen cada vez menos incidencia y las condiciones mismas necesarias para la existencia de

¹⁰⁰ “El campo del periodismo tiene una particularidad, depende mucho más de las fuerzas externas que cualquier otro campo de producción cultural, como el de las matemáticas, el de la literatura, el jurídico, el científico, etcétera. Depende muy directamente de la demanda, está sometido a la sanción del mercado, del plebiscito, incluso tal vez más que el campo político. La alternativa entre lo puro o lo comercial, que se observa en todos los campos (...) se impone con particular brutalidad y el peso del polo comercial es particularmente fuerte: de una intensidad sin precedentes, tampoco tiene parangón en la actualidad, comparado sincrónicamente, con lo que pasa en los demás campos (Bourdieu, 1997: 77).

campos autónomos corren el riesgo de esfumarse y limitar sus posibilidades de pervivir en el futuro¹⁰¹ (Lash, 1993).

Hasta cierto punto parece que para Bourdieu pensar en un cambio en torno al rol de los medios o el funcionamiento de la televisión sin el ejercicio de la violencia simbólica que le caracteriza, resulta casi imposible. Justamente, dado que se trata de medios totalmente exotéricos situados en el otro extremo de los campos culturales, muy lejos del purismo académico y del aura esotérica de las obras intelectuales, muy distante de lo que el sociólogo dice defender, por ejemplo: “lo que defiendo son las condiciones necesarias para la producción y la difusión de creaciones más egregias de la humanidad”. Para él, contrariamente al aperturismo mediático, el problema de la actual situación consiste en la imposición de la exoneración o “rebaja” de los derechos de entrada a los campos, en el sentido de que hoy la autoridad dentro de los campos intelectuales la ejercen personas cuya posición dominante se funda en premisas externas a los valores de la profesión y en méritos falsos, “solo por disponer de los medios para llegar al mayor número de personas” (Bourdieu, 1998: 94).

Bourdieu responde a esto abogando por el “mantenimiento de estos derechos de entrada” en los campos culturales y el “fortalecimiento de los deberes de salida, junto una mejora de las condiciones y los medios para salir”. Esta posición en apariencia elitista, que hasta cierto punto lo es, tiene por virtud el descender la cortina democratista que hay detrás del discurso mediático y evidenciar la falsa pretensión del periodista al intentar autoconstituirse como representante de lo público o “portavoz de los imbéciles”. Contrariamente a la creencia populista generalizada entre los periodistas, la regencia del índice de audiencia elementalmente comercial, no conduce a la afirmación de ningún proyecto democrático sino a la consumación del más grotesco totalitarismo. Por ello, para él la lucha en contra de la dominación mediática basada en el índice de audiencia, no constituía otra cosa que la defensa de las “condiciones de producción necesarias para hacer

¹⁰¹ “Estos universos sociales están bajo amenaza por la irrupción del cine comercial y el dominio de los grandes difusores, con los cuales deben contar los productores —salvo cuando éstos también trabajan de difusores—: son la culminación de una larga evolución y hoy se hallan en un proceso de involución. Presenciamos una regresión de la obra al producto, del autor al ingeniero o al técnico que utiliza los famosos efectos especiales o acude a grandes estrellas, recursos extremadamente costosos, para manipular o satisfacer las pulsiones primarias del espectador, pulsiones a menudo anticipadas gracias a las investigaciones de otros técnicos: los especialistas en marketing. Y sin embargo sabemos todo el tiempo que hace falta para crear creadores, es decir, espacios sociales de productores y receptores en el interior de los cuales aquellos puedan aparecer, desarrollarse y tener éxito” (Bourdieu 2002b: 97)

progresar lo universal” inescindiblemente atada a la tarea de “obrar para generalizar las condiciones de acceso a lo universal” (1998: 94-95).

Bourdieu seguramente no fue consciente de cuán proféticas resultarían sus palabras. Si comparamos la evolución de las sociedades capitalistas contemporáneas actuales, en donde las “fuerzas de la tecnología aliadas con las fuerzas de la economía” (Bourdieu, 2002b: 97) finalmente han llevado hasta sus límites el modo de dominación mediático inaugurado década atrás y lo han consumado, es de prever que su obra siga arrojando en un futuro luz sobre tales problemas sociológicos. Frente a los nuevos fenómenos sociales, a penas en formación, de cuyas consecuencias potencialmente corrosivas únicamente podemos hacernos una idea vaga, incluso si buscamos comprenderlos a través de la historia de la televisión, del internet de los 90’ y de la última revolución telemática, es imprescindible volver a tomar las herramientas explicativas de la sociología bourdiana y aguzar el humor crítico de teoría social. La triada conceptual habitus/capital/campo, base de la economía general de las prácticas de Bourdieu, rica analíticamente e imbatible desde el punto de vista de su contribución a la crítica de la dominación simbólica moderna, nos ha permitido en este sentido despejar la génesis, el funcionamiento y la estructura del campo mediático, tomando como premisa su lugar en el novísimo modo de dominación. Sin embargo, la coherencia de la teoría parece desintegrarse allí justamente donde Bourdieu denuncia la pérdida de autonomía de los campos culturales, precisamente cuando los conceptos deben confrontarse con las transformaciones inauditas producidas al interior del sistema cultural vigente, con respecto al cual los medios resultan ser sus principales actores.

Así pues, si consideramos su relación con los medios de masas, no existe un vacío en la obra de Bourdieu —o algo como únicamente referencias deportivamente meditadas— que impida extraer las herramientas teóricas imprescindibles y extremadamente necesarias que requerimos en el discurso crítico para la deconstrucción de la dominación mediática. El reto consiste en explorar la riqueza de la teoría del habitus, la teoría de las especies de capital y la teoría de los campos, de cara a los problemas que dichas transformaciones nos han impuesto. En cierto modo, la sociología del siglo que cursamos, siguiendo las advertencias de Bourdieu, ya no será más una sociología del desarrollo histórico, independientemente de las formas que ésta tomó en las distintas academias, sino más bien

una sociología de la in-volución sociocultural cuya antesala está dada en la sociología de la imagen de esta destrucción.

CAPÍTULO III
LUHMANN & BOURDIEU: LA TEORÍA DE LOS MEDIOS DE MASAS COMO
COMUNICACIÓN Y PODER

Lo que es al mismo tiempo y observación es un germen... crítico

La emergencia inusitada de los medios de comunicación de masas convencionales a mediados del siglo XX y los efectos nunca antes vistos de los nuevos medios de comunicación cuyo desarrollo inicia en los años noventa, constituyen dos fenómenos sociales de impacto universal frente a los que las diversas escuelas sociológicas no han podido hasta ahora generar una respuesta teórica y práctica coherentemente estructurada. Entre las escuelas dominantes, especialmente el positivismo, el culturalismo y los diversos estudios sobre los medios de comunicación más difundidos, muy difícilmente se pueden encontrar instrumentos adecuados capaces de subsanar la ausencia de una reflexión crítica sobre los medios de masas, de explicarnos su génesis, lógica de su funcionamiento y sus efectos sobre el conjunto de la sociedad (Hallin & Mancini, 2008; Bauman, 2004; Virilio, 1998; Debord, 2000; Debray, 2001).

Frente a estas posiciones, la situación parece exigir más bien una visión menos centrada en los autores y en las teorías menores al paso y más anclada en los problemas suscitados con su evolución. Una forma de adentrarnos en estos problemas es precisamente el método de los estudios comparados y, con más énfasis, la comparación de sistemas teóricos, técnica de estudio que no ha sido debidamente reconocida aún en el campo sociológico tradicional y su propagación en tanto *método de interlectura* es aun relativamente débil. El intento de comparación entre Luhmann y Bourdieu que practicaremos en este capítulo es sólo una muestra de las potencialidades de este tipo de procedimiento, es decir, de su validez como camino de aproximación científico. Pero lo que más me interesa aquí es integrar las reflexiones en torno a las problemáticas mediáticas dentro de las teorías generales de la sociedad que estos autores produjeron, casi contemporáneamente, bajo contextos históricos distintos y con premisas explícitamente opuestas. Parto de la idea de que el análisis comparado de ambos constructos teóricos, sobresalientes en muchos sentidos a las actuales tradiciones dominantes en el campo de las ciencias sociales, ofrece efectivamente muchas oportunidades para una interpretación a la vez crítica y sistémica de los medios de comunicación de masas.

En primer lugar procederé con la comparación de los sistemas teóricos a partir de la deconstrucción de los conceptos basales de ambas teorías. Esta operación de comparación

para llegar a buen puerto tiene que dar necesariamente la misma importancia a las semejanzas y las diferencias que puedan surgir en el curso del estudio. Como corresponde a una confrontación crítica no se trata de anular las semejanzas o las diferencias, sino de llevar los dos momentos hasta su extremo. Incluso si como resultado se termina desfigurando o contradiciendo a la teoría en su versión original con el fin de producir un discurso más integral y coherente. Un estudio comparado de este estilo constituye un intento de construcción de un punto de observación más complejo, de *observación de tercer orden* (OTO). El caso de la comparación de los sistemas teóricos de Luhmann y Bourdieu, conduce a una observación de este tipo. Conlleva, irremediabilmente, a la constatación del hecho de que allí donde se encuentran las semejanzas más interesantes entre los dos, en vez de esto, tienen lugar diferencias menos soslayables e imborrables que se puedan encontrar entre ambos pensadores. Y eso es así con más énfasis en el caso de la teoría de los medios de masas. En lo que aquí corresponde basta con decir que la OTO que aquí promovemos busca pensar los medios de masas tanto críticamente como sistémicamente.

Con esta advertencia, en un segundo nivel, intentaré realizar una reducción de los sistemas teóricos acotándolos a la reflexión sobre los medios de masas producidas por estos mismos autores. Intentando, de una parte, visualizar sus semejanzas y diferencias, y de otra, precisar las fortalezas y debilidades de ambos enfoques con respecto a las problemáticas teóricas fundamentales de la teoría de los medios de masas. Esto es, las cuestiones relativas a la emergencia, la estructura y función de los medios de masas. En esta parte del capítulo la operación de reducción —que es también una operación de generalización— consistirá en retraducir la comparación en el nivel de sus unidades conceptuales más elementales, a la *comunicación* (Luhmann) y al *poder* (Bourdieu). No busco reducir toda obra de Luhmann a la operación de la comunicación ni toda la obra de Bourdieu a la práctica del poder. La generalización planteada únicamente tiene como fin servir como pivotes iniciales del análisis de los medios de masas al que nuestro estudio se suma. Pues, parto del hecho reconocido por Luhmann y Bourdieu, respectivamente, de que la relación distorsionada de los medios con el resto de esferas sociales —sean sistemas o campos— ha transformado simultáneamente las relaciones de comunicación y las relaciones de poder a las que en otro tiempo estaban sujetos los agentes sociales.

Pero el análisis comparativo todavía debe poder integrar tanto los sistemas teóricos como las aplicaciones teóricas logradas con respecto al sistema/campo de los medios en un horizonte mayor de interpretación frente al cual se debe medir toda reflexión crítica y funcional de lo social, a saber: la teoría general de la sociedad. Reflexión que podríamos centralizar, con sobradas justificaciones, bajo tres problemáticas generales: el proceso de diferenciación de los medios en tanto sistemas de comunicación y campo de poder; la posibilidad de lo imposible o la consecutiva desdiferenciación general de la sociedad que acompaña a dicho proceso; la crisis teórica que cunde en todo análisis sobre la diferenciación y la desdiferenciación social con respecto a la determinación de qué es lo que se (des)diferencia. Estas consideraciones no dejan de ser claramente arbitrarias, no obstante, creo que pueden resumir, las problemáticas a las que toda teoría general de la sociedad debe en los tiempos actuales de *comunicación y poder 3.0*, responder irremisiblemente.

3.1 Función y dominación en la teoría de los medios de comunicación para las masas

3.1.1 Un ejercicio de comparación: no una síntesis epistemológica

En la sociología contemporánea es muy común encontrar estudios comparados centrados en algunas problemáticas recurrentes de las ciencias sociales, pero los estudios basados en la comparación de los sistemas teóricos que confieren a este campo científico su carácter complejo y que lo distinguen del resto de campos intelectuales, apenas han suscitado la atención de los investigadores. La doxa comúnmente admitida dentro del campo, sobre todo la idea de que unos cuantos conceptos al uso entre las pseudoproducciones teóricas existentes son suficientes para trazar el camino de las investigaciones futuras en ciencias sociales, no es consciente aún de la profundidad de la crisis teórica y práctica que sacude hoy al discurso sociológico. Crisis de la que al final de los tiempos de la Guerra Fría fuimos advertidos por Luhmann (1990) y Bourdieu (2000), dos sociólogos cuyas obras aceleraron el declive del pensamiento escolástico en el universo de las ciencias sociales (Wacquant, 2013).

En efecto, si miramos al interior de la sociología por sí mismas sus obras están muy distantes de la influencia de la ideología oficial y han emergido a partir de la generación de algunas rupturas epistemológicas, de la consolidación de su posición herética dentro del

campo, de la formulación de nuevas interrogantes sobre el funcionamiento del orden social. Pero, desde el punto de vista del desencadenamiento total de la crisis del escolasticismo científico, que en cierto grado constituye una crisis general de las ciencias sociales en cuanto tal, me ha parecido que estos esfuerzos pueden ser más contundentes en sus consecuencias si se ponen en comparación sus sistemas teóricos y se baja luego al análisis concreto del subsistema de los medios de masas. De esta forma, al intentar comparar ambas perspectivas del mundo social uno de los hallazgos más importantes que he podido encontrar consiste en la revelación del carácter estructuralmente inconcluso del discurso sociológico, en el sentido de que los problemas teóricos y prácticos fundamentales de la teoría social no pueden decretarse resueltos y que la idea contraria no representaría otra cosa que el retorno a la ilusión escolástica que observa a la sociedad como si se tratase de una entidad inmóvil o absoluta. Acto reactivo más que analítico no correspondiente con el hecho de la inaprehensibilidad del mundo social en tanto horizonte fenomenológico. Ignoran más bien el orden social es movimiento y no se puede saber todo de una vez. Olvidando así la exigencia científica de poner en revisión los conceptos periódicamente o de situar la observación sobre los esquemas con que observamos el mundo. Es decir, desechando el planteamiento saludable de observar la realidad social como un *proceso*, del que toda observación hace parte, según como éste concepto fue recuperado por Whitehead (1956).

Esfuerzos en este sentido son los programas de investigación desarrollados por Luhmann y Bourdieu. En sus obras la relación entre la necesidad y la contingencia de los conceptos está caracterizada por una dialéctica analógica que entrecruza la *teoría* y la *realidad* o, lo que también con un aire menos objetivista podemos llamar, la *práctica*, a nivel de los distintos sistemas o campos que constituye la sociedad moderna. Aunque, en el caso de los dos, el análisis propuesto no resulta ser siempre exitoso o capaz de llegar a la misma complejidad en todos los sistemas sociales o campos culturales. Y este último aspecto es especialmente relevante cuando nos referimos al estado embrionario en el que ambos sociólogos dejaron sus estudios sobre los medios de comunicación de masas.

En todo caso cuando se trata de la comparación de los sistemas teóricos es ineludible para el investigador no dejar de encontrar ciertas semejanzas en ambas producciones científicas. Por lo que convendría empezar observando sobre todo el lugar

que ocupan las obras de Bourdieu y Luhmann dentro del ámbito académico mundial. Mirando desde estas teorías hacia afuera, la tradición sociológica, independientemente de la falsa autenticidad que reclamen para sí tales tradiciones, aparecen atravesadas por una misma limitación, a saber, la imposibilidad de la constitución del objeto científico de la sociología en tanto ciencia. Por ello, para nuestros autores la reversión de dicha crisis implicó la adopción de una decisión teórica de profundas consecuencias. En efecto, fue la búsqueda de un nuevo punto de partida lo que llevó a Luhmann a un distanciamiento tajante con respecto a los prejuicios del pensamiento véteroeuropeo y a Bourdieu a denunciar el simplismo y violencia de la escolástica científica reproducida por los campos intelectuales de la sociedad, sobre los que se tiene un criterio errado cuando se piensa que son espontáneamente liberadores. En fin, ambos sociólogos partieron de premisas totalmente distintas a las dicotomías comúnmente admitidas en la tradición de las ciencias humanas.

Frente a la estrechez del binarismo existente entre los analistas sociales, Luhmann y Bourdieu, proponen como alternativa una perspectiva relacional del mundo social (Özcan, 2010).¹⁰² Para estos sociólogos la interrogación sobre la génesis, evolución y funcionamiento de la sociedad sólo puede avanzar en la maduración de sus problemas centrales si se procede relacionamente. En uno y otro caso, la idea de la constitución relacional de la sociedad puede ser expresa en varios niveles de desarrollo de la teoría. Por

¹⁰²¹⁰² En Luhmann, como señala Torres Nafarrate con mucha precisión en su introducción modificada a *Lineamientos* (Luhmann, 1998), las dicotomías de la tradición sociológica, especialmente la de “trabajo/capital (Marx); ideas/intereses (Weber); solidaridad orgánica/mecánica (Durkheim); actuar comunicativo/estratégico (Habermas)” (Torres, 1998: 17), permanecen totalmente cuestionadas y no constituyen una alternativa, pues, según el sociólogo alemán, trasuntan entre el estructuralismo y la teoría de la acción (Luhmann, 1991: 12-13). Por su parte, Bourdieu, como vimos, denuncia a la “fenomenología social” y a la “física social”, en tanto se trata de dos enfoques dominantes en el discurso de las ciencias sociales que entorpecen el razonamiento sociológico. Se trata por su puesto de un mismo problema identificado por ambos con términos o recursos conceptuales distintos, pero la crítica de ambos a la tradición tiende a volver casi imposible encontrar algún punto de cruce totalmente armonioso. Así, mientras Luhmann piensa que debido a sus limitaciones la tradición no ofrece de plano los implementos adecuados para la construcción del programa de una teoría general de la sociedad y es por ello necesario para él partir de una amplia base interdisciplinaria, constituida a partir de un diálogo entre la sociología, la biología, las matemáticas y la cibernética de segundo orden, etc.; Bourdieu en cambio sugiere que está vía, en la medida en que cosifica el análisis de lo social, conduce a la sociología más allá de sus intereses como ciencia reflexiva, por lo que, bajo la asunción de una radicalización de la perspectiva subjetivista (fenomenológica) y de la objetivista (fiscalista), y conducido por un tipo de interdisciplinariedad *sui generis*, construida a partir de la sociología, la antropología, la historia, el análisis matemático y la fotografía, intentó responder a los desafíos de la teoría general de la sociedad poniendo en diálogo las ciencias con respecto a sí mismas, en tanto saberes pertenecientes a los distintos subcampos culturales que contribuyen a la reproducción de la dominación social.

ende, es conveniente diferenciar entre este momento inmanente de la teoría referido a su objeto y el que se refiere a los conceptos implicados en dichos objetos. Aunque también se podría distinguir un tercer momento relativo al ámbito exclusivamente metodológico, que no alcanzaré a tratar aquí.

Tomaré primero en cuenta las semejanzas de estos autores respecto de una cuestión ontológica basal, la *relacionalidad del mundo social*. Empiezo por Bourdieu, quien sustituyendo la máxima hegeliana según la cual “lo real es racional” por una idea no especulativa mediante la que más bien resulta que “lo real es relacional”, propuso comprender que la perspectiva relacional no constituye un recurso de la teoría sino la forma misma con que el espacio social se manifiesta, en tanto mundo social históricamente determinado lo mismo en su sentido material como en el plano simbólico.¹⁰³ Se trata de sacudir en términos relacionales algunos convencimientos arraigados sobre el mundo social acerca de los “principios de construcción del espacio social” o los “mecanismos de reproducción de este espacio”, sobre los cuales debe procurar fundar todo investigador, según Bourdieu, la coherencia de la “validez universal” de sus propuestas (Bourdieu, 1997: 13). Lejos de cualquier lectura sustancialista para Bourdieu, según puso de manifiesto en *La distinción*, que no es correcto considerar las prácticas o los consumos “en sí y para sí”, por fuera de las prácticas en donde se intercambian los distintos capitales y bajo una falsa concepción acerca de la correspondencia directa entre las “posiciones sociales (o clases pensadas como conjuntos sustanciales”) y las aficiones o las prácticas como una relación mecánica y directa” (1997: 14). Bourdieu pone el acento en la necesidad de no convertir en “propiedades necesarias e intrínsecas de un grupo” (1997: 15), las propiedades que “les incumben en un momento concreto del tiempo debido a su posición en un espacio social determinado, y en un estado determinado de la oferta de los bienes y las prácticas posibles” (1997: 15-16). Únicamente de este modo es adecuado poner en relación las posiciones sociales, los *habitus* o disposiciones y las *tomas de posición* o estrategias asumidas por los

¹⁰³ Aun cuando la idea del espacio social resulta técnicamente abstracta en la obra de Bourdieu dado que se trata de un espacio de clasificación o, en otras palabras, de un espacio posible de ser georeferenciado, de un proceso de espacialización social nacido de las posiciones muchas veces antagónicas ocupadas por las distintas clases. Según el mismo Bourdieu, no hay que olvidar que el espacio social hace referencia a un espacio físico concreto en el sentido de que las luchas entre las clases son también luchas por la apropiación del espacio (Bourdieu, 2013b: 119-121). Algo que de otra parte apenas puede ser tomado en cuenta por el análisis sistémico, pues, este tipo de enfoques al privilegiar la función del sistema, se encuentran totalmente desprendidos del concepto de espacio. Así en una misma aula de estudio pueden ser o estar copresentes varios sistemas e interpenetrarse entre sí independientemente del espacio (Luhmann 2007a:17; 28; 53).

agentes sociales. De esta manera, al comparar la correspondencia entre las posiciones y los estilos de vida, bajo un enfoque de comparación “sistema a sistema”, las equivalencias encontradas por Bourdieu no le conducen a la observación de causalidades inexplicablemente idénticas en la formación del gusto entre los grupos sociales por él estudiados, sino a la constatación de las propiedades estructuralmente idénticas que rigen sobre el conjunto de ellos. A la puesta en evidencia de un espacio compuesto de posiciones “distintas y coexistentes, externas unas a otras, definidas en relación unas a otras, por su exterioridad mutua y por relaciones de proximidad”, ya que los rasgos distintivos de los agentes no exhiben ni mucho menos características innatas sino diferenciales: son el resultado de esta propiedad relacional de los sujetos sociales “que tan sólo existe en y a través de la relación con otras propiedades” (Bourdieu, 1997: 16). Precisamente, en el caso de las sociedades modernas Bourdieu ha encontrado dos principios de diferenciación básicos capaces de definir las propiedades y las relaciones entre los agentes sociales, el capital económico y el capital cultural, en razón de los cuales toda diferencia “se convierte en signo y en signo de distinción (o de vulgaridad)” de los agentes individuales y colectivos (1997: 21).

Luhmann por su parte concibe la relacionalidad del mundo social a partir de las relaciones existentes entre sistema y entorno. Según se ha visto antes cuando el análisis sistémico busca profundizar en estas relaciones lo que emerge como fundamento inexcusable de las mismas es la creciente complejidad del mundo social. Desde el punto de vista de la formación de sistemas la “complejidad organizada” sobre la cual se asienta la diferencia entorno/mundo, conlleva de una u otra manera la existencia de relaciones selectivas entre los sistemas sociales. Selectividad no es otra cosa, como vimos, la imposibilidad instalada en el sistema de poder estar relacionado con su entorno bajo el aspecto de una correspondencia *punto por punto*. La “teoría abstracta de la relacionalidad” de Luhmann no parte por esto del supuesto de la propiedad estática de los elementos de un sistema puesto en relación con su entorno. De hecho, para Luhmann, “no es posible deducir qué relaciones se pueden realizar entre los elementos”. Más bien, las relaciones entre el sistema y el entorno están caracterizadas por unos “gradientes de complejidad” que el sistema puede decantar por medio del establecimiento de “estrategias de selección” definidas según sus propios imperativos (Luhmann, 1991: 47). No se trata por ende de que

el sistema se adapte al entorno sino de que éste antes debe inexcusablemente poder adaptarse a su propia complejidad (1991: 53). Así pues, la capacidad relacional del concepto de complejidad tiene menos que ver con la adaptación de los elementos a las relaciones o su contrario que con la fuerza de la relacionalidad del sistema que convierte en posible algo imposible, al conectar la “complejidad inasible del entorno” y la “complejidad estructurada del sistema”. Reducción de complejidad, fórmula ya conocida, significa entonces “selectividad organizada” o “relacionalidad selectiva”. Como dice Luhmann, “el concepto de relacionalidad solo designa la relacionalidad de las relaciones” (1991: 49).

En primer lugar, la distinción entre ambos ordenes complejidad sólo es útil en la medida que los niveles de complejidad de ambos elementos, la del sistema y la del entorno, pueden ser comprendidos independientemente. Pero para el sistema que observa la complejidad toma en un segundo momento, en el plano de la selección de los elementos, la forma de una “carencia de información”, esto es, de una “medida de indeterminación”. La complejidad es “aquella información que le hace falta al sistema para poder describir con justeza su entorno (...) y a sí mismo” .En términos bourdianos se podría decir la complejidad es el *otro de la clasificación*. Idea por su puesto muy cercana a lo señalado por Luhmann, dado que en el caso de éste último el análisis de formación de sistemas indica menos una preferencia por el sistema en desmedro del entorno que la intensión de poder mostrar la propia estructura basal de esa diferencia, la diferencia entre sistema/entorno.

Este punto elevado de abstracción es fundamental a travesar ya que toda operación o práctica social se realiza desde un *interior*, sea que trate de un sistema o de un campo, de un observador o de un habitus, etcétera. Esto quiere decir, como advierte Luhmann, que el tratamiento de los gradientes de complejidad si es prioritario en la formación de sistemas/entorno, lo es en tanto el entorno o los elementos particulares, visualizados o reducidos así por el sistema, aparecen como un *horizonte de selección* según la propuesta de Husserl.

El establecimiento de la diferencia sistema/entorno conlleva genéticamente en un sentido evolutivo al establecimiento de *límites*, a la “interpretación exacta de los límites de los sistemas”. Como el lector puede suponer es quizás en este aspecto en donde sobresalen con más vigor la interpenetración de perspectivas entre Luhmann y Bourdieu. Si se observa la sugerencia de Luhmann de que los límites no pueden ser concebidos sin un “detrás” y

“presuponen la realidad de un más allá y la posibilidad de rebasarla”, es manifiesto que los límites tienen en realidad la función de unir y separar; la “doble función de separación y unificación entre sistema y entorno” (1991: 50). De un modo totalmente semejante a la consideración propuesta por Bourdieu acerca de la forma de funcionamiento de las prácticas de distinción basadas en la lógica de unión y la separación (Bourdieu, 2010: 222). De este modo los límites promueven el “desarrollo de los sistemas con referencialidad interna cerrada” pero también tienen “como ayuda de interpretación” una función estabilizadora con respecto a la estrategia de cierre o de diferenciación del sistema (1991: 51). En Bourdieu, según he expuesto, la diferenciación de un campo tiene como antesala un espacio específico de luchas por unos capitales determinados, según el valor conferido dentro de cada campo, pero para que esto sea posible dicho espacio debe poder existir antes no solo materialmente sino también simbólicamente. Es decir, un campo se distingue dentro del campo de poder en la medida en que es capaz de proponer sus propios límites frente a los otros campos y de imponer, claro está, sus límites sobre los límites de los otros campos en el entorno. El límite de un campo es el límite de la especie de capital que rige en él (Bourdieu, 2008: 136).

En todo caso, toda esta reflexión debe llevarnos a la primera conclusión de que en el caso de Luhmann, la coemergencia de límites en el desarrollo social conlleva a la autorreferencia (a la formación de sistemas) y, por ende, a una perspectiva mucho más amplia de la dinámica de dicho desarrollo, la cual puede ser redefinida fuera de cualquier visión teleológica a través del concepto relacional de *diferenciación funcional de sistemas* (Nassehi, 2001). En Bourdieu, de un modo análogo, la diferencia hace el espacio social. Este se constituye en tanto generaliza las diferencias y se instituye en la medida en que las estabiliza. Mejor dicho, la diferenciación de capitales, la diferenciación de los campos y la diferenciación de los habitus, el estado del proceso de relacionamiento entre los distintos capitales, la interacción entre los campos y la emergencia de los habitus profesionales, sólo pueden comprenderse en el contexto de una conceptualización general de la sociedad que debe incluir necesariamente la comprensión de su desarrollo histórico lo que no debe confundirse con la aceptación de alguna ley transhistórica (Bourdieu & Wacquant, 2008: 148).

A pesar de esto no hay que exagerar en la sintonías posibles entre estos dos autores ya que el *quid pro quo* de la comparación no consiste en develar únicamente la semejanzas sino las diferencias y las articulaciones a pesar de esto posibles. Efectivamente, una diferencia fundamental en cuanto a la perspectiva relacional del mundo que exhiben estos autores pasa por el grado de mayor o menor apertura y cierre de los sistemas o de los campos. Luhmann, en la medida en que ve en el concepto de límite la posibilidad de escapar a la oposición teórica entre “sistemas abiertos” y “sistemas cerrados” y concibe los límites como “dispositivos especiales para la función de acoplar y separar” (1991: 51), prefiere más bien abordar el problema de los gradientes de complejidad considerando el carácter puramente funcional del proceso de diferenciación social. Su interés consiste más bien, por así decir, en encontrar dentro de los sistemas funcionales esos límites emergentes que han dado lugar a su coevolución. De esta manera se puede argumentar que Luhmann tienen una visión mucho más compleja en este punto del universo de relaciones que subyacen al sistema sociedad, pues, observa con más radicalidad relacional la relación entre las distintas esferas de lo social, privilegiando menos las estructuras que la funciones en cuanto tal. No quiero decir con esto que Bourdieu sea un estructuralista soterrado ajeno a estos señalamientos. Él mismo ha sugerido diferenciar metodológicamente entre conceptos sustanciales y conceptos funcionales o relacionales (Bourdieu, 2008: 134). El problema está más bien en que al ajustar las cartas del juego de lo social a dos vectores, al menos en lo que se refiere al diagnóstico de las sociedades modernas, al capital económico y al capital cultural, el surgimiento de estos capitales, el devenir de los mismo en campos y las relaciones de estos campos con otros campos, estos tres momentos, sólo pueden ser comprendidos al costo de recudir toda la evolución sociocultural a dichos parámetros. Pienso que esta decisión teórica —posible de ser remediada— debe ser revisada ya que impide incluso articular debidamente el conjunto de campos estudiados por el propio Bourdieu.

Una forma de sortear esta dificultad podría ser enlazar el proceso de reproducción autopoiética de los sistemas sociales descrito por Luhmann junto con el proceso de reproducción social objeto de las preocupaciones de Bourdieu, bajo el horizonte de la pregunta por el orden social. De hecho ambos casos constituyen dos tipos de respuestas, polarizadas en muchos sentidos, a dicha interrogante. Así, por ejemplo, mientras en el caso

de la reproducción autopoiética la autorreferencialidad de los elementos obliga al establecimiento de límites o de ciertos límites de variación, la reproducción social de la dominación, si bien admite la posibilidad de alteraciones o de no-secuencias, parece encontrar en el concepto de límite una impenetrabilidad subyacente a la reproducción de las clasificaciones y de las diferencias entre los grupos o clases sociales, y que hacen que el orden social permanezca invariante: el mundo puede cambiar pero no hay nada en estos cambios que lo puedan alterar sustancialmente. Si en la formación de sistemas la “transición de la autoorganización a la autopoiesis” deja de conceder importancia absoluta a las condiciones invariantes que supone la producción de las repeticiones de las acciones o las “expectativas de repetición de una vivencia parecida”, en la teoría de la dominación son las regularidades de la reproducción, la homologación creciente de las diferencias, proceso empíricamente comprobable, el foco de atención primordial del análisis. La correspondencia con una aguda visión procesual acerca de la formaciones sociales y el cambio en las estructuras sociales y en las estructuras espacio-temporales, es algo común a estos dos pensadores. Sin embargo, la diferencia estriba en el lugar que le corresponde al cambio social dentro de sus teorías. Si bien una posible conexión entre ambos marcos de referencia puede perfectamente partir de la reflexión sobre la reproducción de la autopoiesis garantizada por el cierre operativo que ofrecen los límites establecidos a nivel de los sistemas funcionales entre sí, y desembocar sin dificultades en el esfuerzo de concebir la reproducción de la dominación en un sentido más general referido a la autopoiesis de todo el *sistema sociedad* en su conjunto. Cuestión que a su vez implica la necesidad de llevar el proceso de reproducción social más allá del sistema de enseñanza —cuestión cara a Bourdieu—, como parece haber intuido de alguna manera Luhmann al exponer su crítica a la teoría del aprendizaje. Como se sabe, para Luhmann se trata menos de controlar a la sociedad como de poner el énfasis de la interrogación en la autoobservación de la sociedad (Luhmann, 1991: 57).

Quizás otra forma de plantear las semejanzas y diferencias entre Luhmann y Bourdieu sea, en continuidad con el bosquejo inicial, realizar un trazado comparativo de los conceptos, es decir, de los sistemas teóricos internamente. Entraré directamente en la comparación confrontando los conceptos de comunicación-sistema-observación y poder/capital-campo-habitus. Indudablemente existe un parecido inusitado entre el

concepto de comunicación y el concepto de capital —salvando la reconstrucción de los conceptos de poder y capital ofrecida en el segundo capítulo de este estudio, en esta parte cuando no se señale otra cosa, los términos poder y capital serán considerados equivalentes—.

La reconstrucción relacional del concepto de capital practicada por Bourdieu puede ser presentada por medio de la consideración de sus tres propiedades más generalizadas: primero, la capacidad de relacionalidad o intercambiabilidad de los distintos *tipos de capital* en tanto “principios de conservación de la energía social”; segundo, la constatación empírica e histórica de que un capital “no existe ni funciona salvo en relación con un campo”; tercero la doble forma de su aspecto como capital económico y capital simbólico, esto es, como instancias que confieren posición social y estilos de representación de esa posición (2008a: 139; 2000a: 138; 2001a: 150-151). De otra parte, con respecto a la constitución relacional del *concepto de campo* vale mencionar en primer lugar su carácter emergente: un campo existe, digamos, como una intersección entre lo particular y lo general: los campos no existen por lo tanto como realidad inmanente sino como una expresión histórica o “un caso de lo posible”, su durabilidad es contingente; en segundo lugar, hay que remarcar el hecho de la constitución generativa de los campos, hablamos en este caso no de una estructura sino de una “red de relaciones objetivas entre posiciones”; por último, cabe destacar la dimensión relacional de las interacciones entre los campos de donde se desprende que las relaciones entre los campos dependen de forma general de su relación con el campo de poder. En el caso del *concepto de habitus*, es conveniente develar por su parte la lógica relacional de su estructura; poniendo sobre el tapete el modo relacional de orientación del sentido práctico, esto es, el hecho de que la utilidad de cada práctica social consiste en estar siempre referida a algo—; y destacar así mismo dentro de esta discusión el “valor relacional” de todas las prácticas sociales considerando su carácter *performativo*, en esto consiste su magia social (Buttler, 2000). Sólo a partir de estos tres elementos es posible evidenciar las relaciones de contingencia existentes entre la fabricación de un *ethos* cultural dominante y el orden social.

En el caso de Luhmann podríamos empezar con un concepto paralelo al de capital, bastante flexible desde el punto de vista de su funcionalidad empírica y conceptualización teórica, hablo del *concepto de comunicación*. Las propiedades relacionales del concepto de

comunicación previstas por Luhmann están asociadas fundamentalmente al menos a tres aspectos de su realidad constitutiva: la inversión del formato clásico de la comunicación, vigente incluso en Jakobson, basado en la idea popular de la comunicación como un proceso lineal entre un receptor que emite o transmite una información y otro que las recibe transparentemente, por una concepción que escinde el proceso comunicacional bajo tres momentos diferenciados —*información/acto de comunicar/acto de comprensión*—, pero acoplados estructuralmente en el sentido que mencionamos en el primer capítulo; también cabe mencionar la distinción entre acción y comunicación, diferencia que busca delimitar las propiedades de esta última con respecto a los efectos recibidos sobre la comunicación por parte de los sistemas psíquicos a los que está acoplada estructuralmente por medio del lenguaje. Frente a lo cual, para un mejor entendimiento, vale mejor, en vez de comunicación, hablar relacionamente de una “red de comunicación”; ha menester destacar asimismo el carácter no absoluto de la comunicación, la que tras desplegarse en cualquier contexto social solo puede dividir la realidad entre un *sí* y un *no* (Luhmann, 1991: 441). La comunicación es sistema y el sistema funciona en base a comunicación, de la misma manera como cada especie de capital está referido a cada campo particular. Por ello, si ahora cambiamos el puntos de vista, esto es, si comparamos los conceptos de sistema y campo, es fácilmente posible encontrar en el *concepto de sistema* los aspectos relaciones que este pariente suyo, el concepto de campo, suele contener. La aparente formalidad de la distinción sistema/entorno, concepto igualmente relacional, del que ya nos ocupamos antes, no debe hacernos olvidar, en primer lugar, que en realidad la formación de sistemas consiste en un *proceso de diferenciación de sistemas*, por lo que un sistema debe ser observado emergentemente, es decir, no influenciado por alguna causalidad previa; un sistema no es un modelo social prefigurado; en segundo lugar, de esto se desprende otra característica relacional imprescindible en la formación de sistemas: un sistema no es otra cosa que una red de relaciones entre elementos, relaciones que, en el caso de cada sistema, son en cierto modo limitadas o selectivas, muy distintas a las que se pueden encontrar en el entorno; asimismo, en tercer lugar, la existencia de un sistema indica en términos más abstractos la presencia de una diferencia entre autorreferencia y héterorreferencia, la constatación de lo múltiple, esto es, del principio o la *ley social de la doble contingencia* que determina o genera las condiciones de posibilidad de las reproducción autopoiética de

las operaciones internas o de los procesos del sistema. Por último, quiero destacar el *concepto de observación* –que no debe ser visto como la versión sistémica del habitus– a partir, asimismo, de considerar tres de sus momentos relacionales que considero conveniente no soslayar: la diferencia entre operación y observación como mecanismo operativo de producción de conocimiento; la observación de observadores como la observación *entre* observadores o de una sociedad de observadores; y la diferencia entre realidad/objetividad o movimiento/latencia en el contexto de las regulaciones sistémicas (Luhmann, 1991: 478; 1996: 71).

Ahora voy a subir un grado más de complejidad para intentar conceptualizar ambos sistemas de referencias desde el punto de vista de la teoría de la sociedad. Empecemos por la relación o la *distinción comunicación/capital*, la cual distingo de la relación campo/sistema y habitus/observación. Si desde un punto de vista objetivo, se toma el análisis de Marx sobre la sociedad capitalista acerca de la metamorfosis del capital o del valor considerando sus tres momentos generales, saber la producción, la reproducción y el desarrollo de dicha sociedad, y lo aproximamos al concepto de reproducción social (orden simbólico), que también contiene una fase previa de *producción* (orden económico) y ulterior de *desarrollo* (la continuidad/discontinuidad entre ambos niveles en la evolución del orden social), en el sentido de Bourdieu, lo que se obtiene es un constructo complejo suficiente para afrontar el desafío de una comparación con el concepto sistémico de comunicación. En cierto modo, existe una semejanza *sui generis* entre la perspectiva bourdiana del capital y los tres momentos en que Luhmann diferenció por su parte la comunicación, ya que es muy posible identificar el momento de la *producción* con el de la *información*, en tanto ésta como aquella se generan como resultado de una “acción selectiva”. Al igual que en Bourdieu el capital revela la posición y la distinción, el fondo de posibilidades materiales y culturales de un agente, en Luhmann la información es una “selección de un repertorio (conocido o desconocido) de posibilidades”. La información surge justamente de la diferencia entre acto de comunicar/acto de aceptación, para la afirmación de la autorreferencia del sistema esto implica que sólo si la notificación es validada puede ser entendida (Luhmann, 1991:154). De su parte, el “acto de comunicar” y el “acto de entender” pueden respectivamente, con un poco de esfuerzo, ser asimilados desde la paralaje de la *reproducción* y el *desarrollo*: lo mismo que en la comunicación solo

puede surgir de la diferencia entre información y acto de comunicar, esto es, de la posibilidad del consenso y del disenso, en la reproducción social todo acto de dominación sólo ocurre con la aceptación, consciente o inconscientemente, que equilibra el orden social, pero esto no excluye la posibilidad del conflicto y del desequilibrio de dicho orden. Así entonces, se puede decir preliminarmente que la intercambiabilidad de los capitales así como el acoplamiento entre las operaciones de los sistemas que procesan comunicación sólo es posible en la medida en que los capitales y los procesos comunicativos sean equivalentes a su mismidad en nivel de sus características fundamentales. Pero aun así esto no funciona de la misma manera en la lógica del don y en la lógica de la comunicación. La diferencia fundamental, consiste en que para Bourdieu estos capitales son mutuamente convertibles, aunque esta idea permanece aún borrosa en él. Mientras que en Luhmann, los sistemas se relacionan mediante acoplamientos surgidos en base a sus especificidades propias, no únicamente mediante los mecanismos del intercambio económico o simbólico. Sobre este punto Bourdieu advertiría a Luhmann de todas maneras que los intercambios en la medida en que se producen, determinan los acoplamientos, esto es, los niveles de subordinación de un campo a otro, pero este último no vería en esto sino una recomendación sobrecargada de una ideología de control.

En cualquier caso, encuentros y desencuentros de este tipo sólo pueden surgir a razón de la doble perspectiva que hemos conseguido a partir del capital y la comunicación. Así, la separación fundamental entre acción y comunicación, evento que libera a todo acto comunicativo de las ataduras físicas o espacio-temporales que hasta antes de la escritura sujetaron la comunicación a la presencia de las personas, anticipa de algún modo el proceso de desterritorialización y simultaneización del mundo producido por el capital en tiempos de la modernidad capitalista. El capital parece desarrollar de este modo un movimiento análogo al de la comunicación, de hecho, la comprensión de las relaciones capitalistas implica en estricto sentido concebir dichas relaciones de una forma no voluntarista, por fuera de la sola posición y disposición de clases subyacentes al espacio social, es decir, se basa en una comprensión no de las clases entendidas como elementos sino de las relaciones suscitadas o producidas entre éstas. Y con esto se hace más clara todavía la idea de Marx retomada por Bourdieu acerca de la comprensión del capital no como una relación económica sino como una relación social (Marx, 1981: 1037-8).

Ahora bien, centrada la atención en el *orden social* en cuanto tal, cómo es posible que éste aparezca siempre unificado, que cada comunicación empate con otra bajo el aflujo de un amplio rango de posibilidades a pesar de que debido a su carácter selectivo tienda ella de por sí a crear diferencias, a bifurcar el mundo en un sí y en no; o que un capital logre intercambiarse o convertirse en otro tipo de capital, que el capital económico se valore en capital simbólico. Sería ingenuo pensar en una respuesta unánime de ambos autores a estas cuestiones a pesar de que sus respuestas puedan llegar a tener un tronco relacional común. Veamos. Si Bourdieu observa la separación analítica entre los agentes capitalistas y sus acciones de dominación, de las que son muchas veces inconscientes, como una forma de restablecer objetivamente las claves del ejercicio de dominación de clase latente, Luhmann ve en esta separación la oportunidad para postular determinantemente la subsidiaridad de todo sujeto social en el desarrollo del orden social, sea que se trate de los dominadores o los dominados. Por esta razón, para Luhmann la reproducción autopoietica de la sociedad, es decir, la circularidad de la comunicación, su selectividad y recursividad, consiste en que la sociedad pone operativamente en marcha condiciones para la supervivencia de la comunicación a partir de la comunicación, cuestión que se logra por medio de la diferenciación de sistemas. En Bourdieu, la autopoiesis de la reproducción social en cambio conduce, de una forma más cerrada que abierta, a la generación continua y sistemática de aquellas condiciones que requiere cada modo de dominación para sobrevivir históricamente.¹⁰⁴

Centraré mi atención ahora en la *distinción campo/sistema*. Es en este punto donde curiosamente más se aproximan Bourdieu y Luhmann, sin que falten siempre las diferencias del caso. La comparación puede enfocarse directamente en: uno, el carácter emergentista de los sistemas y los campos; dos, el carácter estructuralmente ambiguo de los campos y los sistemas, los mismos que no pueden ser pensados como estructuras sino como redes de relaciones de “posiciones objetivas entre posiciones” o como una “red de relaciones de comunicación”; lo que quiere decir que los campos y los sistemas no son

¹⁰⁴ Sobre este punto se puede traer a la discusión y no de manera anecdótica las referencias mutuas y explícitamente provocadoras realizadas por ambos al concepto de poder de Russell. Si para Bourdieu, como vimos, la reconstrucción analógica del poder como modo de conservación de la “energía social” le conduce a pensar el capital como un mecanismo de conservación fundamental de tal energía; en Luhmann la energía del mundo social, la información, no se conserva –no es ni una estructura ni un acontecimiento– sino que se produce en la comunicación (Luhmann, 1991:87; 132; 157; Bourdieu & Wacquant, 2008: 158; 2010: 221). También Pfeilstetter ha visto este paralelismo (2012: 502).

estáticos, pues están siempre en movimiento (plano real) aunque este movimiento sólo sea accesible reflexivamente (plano de la teoría) para éstos y aquellos cuando se reintroducen sobre los mismos justamente los componentes contradictorios que tienden a alterarlos; esto es, el entorno cuya complejidad es más alta que la del sistema, o la dinámica de la lucha de clases que altera el orden de las posiciones o las relaciones de fuerza entre las clases, estratos, grupos e individuos situados en los distintos campos del espacio social moderno; tres, la comparación no debe olvidar que todas estas semejanzas casi espontáneas parecen caer en saco roto cuando se intenta poner bajo la observación comparativa la lógica abierta o cerrada de la relación entre los sistemas por un lado y de los campos, por otro. En el caso de Luhmann la relación entre sistemas está regulada, por así decir, por el mismo proceso originario de la comunicación que subyace a todo acto comunicativo, a saber, la doble contingencia, la misma que obliga o conlleva menos a una conducta jerárquica que a una visión heterárquica del mundo y que coincide con el advenimiento de la *circularidad*, previsto por Luhmann, dentro de las relaciones entre los sistemas funcionales de la sociedad moderna. Bourdieu entretanto a pesar de que podría llegar a admitir la reversión de la idea típicamente jerárquica de la relación entre los campos según la cual el campo económico determina en “última instancia” al conjunto de la estructura de la sociedad, no puede dejar de sujetar cada campo, con el objetivo de resaltar el carácter estructural de su subordinación, al campo de poder, esto es, a la lucha de clases. Estrategia teórica que a su vez no es otra cosa que una forma paralela de poner de manifiesto la doble contingencia de la sociedad.¹⁰⁵ Se puede argumentar que en realidad se trata de dos modos de tratamiento de

¹⁰⁵ Sin embargo, Bourdieu mismo ha puesto sus diferencias respecto de Luhmann. Así, al ser interrogado directamente por Wacquant acerca de la diferencia entre un campo y un aparato o un sistema en el sentido de Luhmann, Bourdieu responde anteponiendo: “como diferencia esencial, las luchas ¡y por ende la historicidad! Estoy muy en contra de la noción de aparato, que para mí es el caballo de Troya del «funcionalismo pesimista»: un aparato es una máquina infernal, programada para cumplir ciertos propósitos, sin importar cuáles, cuándo ni dónde. (Esta fantasía de la conspiración, la idea de que una voluntad maligna es responsable por todo lo que sucede en el mundo social, acecha al pensamiento crítico social.) El sistema escolar, el Estado, la iglesia, los partidos políticos o los sindicatos no son aparatos sino campos. En un campo, los agentes y las instituciones luchan constantemente, de acuerdo con las regularidades y reglas constitutivas de ese espacio de juego (y, en determinadas coyunturas, por esas mismas reglas), con distintos grados de fuerza y por ende diversas posibilidades de éxito, por apropiarse de los productos específicos en disputa dentro del juego. Los que dominan un campo dado están en posición de hacerlo funcionar para su conveniencia pero siempre deben enfrentarse a la resistencia, las pretensiones, la discrepancia, “política” o de otro tipo, de los dominados” (Bourdieu & Wacquant, 2008: 139-140). Wacquant encuentra en este autoposicionamiento de Bourdieu la justificación para extremar las diferencias del autor frente a Luhmann. Para Wacquant, la historicidad de todo orden social resulta un presupuesto innegociable, por lo que toda estructura social y su funcionamiento subyacente no está supeditada a una razón inmanente ni al mero azar. Con esto solo

la contingencia: la apuesta interpretativa por el lugar de la dinámica de la lucha de clases en la historia social versus el vaciamiento de esta problemática por una versión funcional de la misma que traslada directamente este problema hacia las garantías necesarias del orden social, como si el tema del cambio social debería tener ahora como sujetos ya no a las clases sociales sino a los sistemas funcionales.¹⁰⁶ De hecho el problema *inclusión/exclusión* no representa para Luhmann una cuestión relativa a un estado definido de dichas luchas sino únicamente un asunto adscrito a las exigencias de selección de los subsistemas funcionales (Luhmann 1998a). Sin embargo, como se verá, el acuerdo con este argumento de Luhmann no tiene por qué llevarnos a la renuncia del concepto de luchas de clases y más bien puede ser de mucha utilidad anclar ambos razonamientos en un marco interpretativo más global o de carácter crítico-sistémico.

Me detendré por último en la *distinción habitus/observación*. La sugerencia comparativa para esta aproximación no constituye una arbitrariedad de la que me tenga que responsabilizar, pues, varias referencias en este sentido se pueden encontrar en el propio Luhmann (1996). El universo relacional en el que se desenvuelven ambos conceptos sin embargo demuestra su dimensión comparativa más amplia cuando se busca confrontar dichos esfuerzos conceptuales. Por un lado, vale observar el sentido práctico, esta expresión material y concreta del habitus, desde su punto de vista eminentemente práctico: lo que quiere decir poner de relieve, según cada situación concreta, las estructuras de orientación temporales, espaciales y sociales por medio de la cual la lógica de su sentido no actúa en un sentido teórico sino puramente práctico, logrando así desplegarse continuamente hasta convertirse, digamos, menos en una *praxis* (una especie de *práctica teórica* propia de la visión ontológica moderna) que en una *práctica práctica* (en una

recapitulamos lo mencionado en el segundo capítulo, la autonomía de los campos no es una propiedad dada de antemano sino más bien una premisa que debe ser cada vez comprobada empíricamente tanto a nivel interno como externo, a partir de los límites de cada campo (Bourdieu & Wacquant, 2008: 142).

¹⁰⁶ Desde un punto de vista práctico, las consecuencias políticas de la estrategia conceptual de Luhmann consistente en retirar a los sujetos sociales de la teoría de la sociedad resultan por su puesto incomprensibles y condenables, más allá del silencio de los luhmannianos nacientes; muchos de los cuales suelen omitir esta cuestión ocultando su propia concepción política ya que se consideran, como sujetos sociales, excluidos, justificadamente en términos epistemológicos, del análisis sistémico que están practicando. Luhmann asume como una contradicción interna, de los subsistemas, una contradicción que para Bourdieu no es sólo científica, artística, económica, política, etc., sino que cobija al todo social, esto es, al poder simbólico en cuanto tal. Fuera de esto sería absurdo no buscar cruzar puentes entre el concepto de campo y sistema, ya que en el caso del arte, la ciencia, los medios de masas, el proceso de diferenciación social parece haber ocurrido de una manera doble: tanto como sistema al igual que como campo.

pragmática no escolástica del mundo), acoplada al mundo social de esta manera; pero cuando se trata de explicar las prácticas, de reintroducir la incertidumbre surgida a causa del develamiento que su historicidad produce necesariamente sobre cada una de ellas, modeladas genéticamente por el habitus, la única posibilidad de que dichas prácticas pueden volverse autorreflexivas es a condición de que puedan objetivarse a sí mismas, de que puedan objetivarse siempre una vez más evitando conformarse con las objetivaciones previas. Se trata, como dice Bourdieu, de objetivar la objetivación. Cuestión que de ningún modo puede y deber ser abordada sólo científicamente, pues, toda práctica constituye en realidad un modo determinado de objetivación de la energía social (130-131; 158-159).

Ahora bien, en términos luhmannianos, la lógica del sentido práctico así como la posibilidad de su objetivación, puede ser perfectamente reconducida a partir de la intermediación de la distinción entre operación y observación, es decir entre el observador de primer orden (OPO) y el observador de segundo orden (OSO), y de las autodescripciones del sistema sociedad producidas en plano empírico y que únicamente pueden ser observadas bajo el efecto desnudante de una segunda observación. De la observación de la autorreferencia del sistema que observa o del lugar de referencia ocupado en el espacio social por el observador ahora observado. Este emparejamiento conceptual es de mucha utilidad ya que permite urbanizar extensamente, por así decir, las relaciones campo/sistema. Para ello es necesario considerar preliminarmente por separado las relaciones entre sentido práctico y OPO, de un lado, y las relaciones entre objetividad y OSO, de otro. Cuando hablamos de sentido práctico y OPO el análisis llega inevitablemente al problema de las condiciones de posibilidad del conocimiento práctico o empírico del mundo social. Aquel conocimiento que sólo puede acontecer en el mundo para gracia de este mismo mundo. Pero esto no quiere decir que esta teoría del distinguir y el indicar, es decir, de la observación social, deba ser comprendida como una teoría del conocimiento ya que lo que hay detrás de estos planteamientos es una verdadera *ruptura epistemológica* en el sentido de Bachelard (1974).

Para Luhmann, el conocimiento sólo es posible sobre la base de un *continuum* de diferenciación o producción de observaciones en sentido sistémico. Recordemos que la “operación realizada por la observación es comunicación”, pero tengamos en cuenta la diferencia subyacente a la operación de distinguir e indicar. Según Luhmann, en el primer

caso, cuando se trata de establecer distinciones, hablamos de la observación *como operación* en donde “basta una observación simple de lo que sucede”, tal y como este proceso intermedio es de interés y se investiga sobre todo en la inteligencia artificial;¹⁰⁷ en el segundo caso, el de la observación de la operación *como observación*, en la medida en que se trata de la posibilidad de la observación de la observación, se trata de observar el proceso de surgimiento de la autorreferencia de toda observación y por ende, en un sentido más abstracto, en tanto se trata de sistemas que observan y se autodescriben, del tratamiento de la coevolución de los sistemas funcionales emergentes (Luhmann, 1996: 61; 62- 65).

Es realmente sorprendente el parecido que en este punto tiene este concepto respecto del habitus de Bourdieu, más allá de los desacuerdos que el propio Luhmann pudo manifestar.¹⁰⁸ El sentido práctico, de modo análogo a la OPO, solo puede acontecer

¹⁰⁷ El proceso de estandarización actual que caracteriza a la tecnologización telemática de la racionalidad humana, transformada ahora en su sentido generativo o productivo en una especie de virtud de las computadoras y los robots —de forma que las obras humanas parecen haber tomado el lugar o la condición de sujetos, confirmando de una forma inmejorable el proceso de fetichización de las mercancías previsto por Marx, esta vez en una fase extrema— tuvo como antecedente un hecho decisivo que transformó el lugar de las cosas u objetos dentro del sistema de la cultura o la relación de las personas con las cosas, a saber, la posibilidad dada con la telecomunicación de que en vez de “cosas” se transporten “signos” (Luhmann, 2007a: 198). Convertidas las personas y las cosas en signos intercambiables el trabajo que pone en movimiento a la sociedad da la impresión de no ser ya producto del esfuerzo humano colectivo sino de la tecnología. Las visiones posmodernas siempre tienden, por ejemplo, a justificar sus ideas erradas en estos impactos sociales objetivamente verificables. Sin embargo, un mundo donde las computadoras y los robots llegaran a gobernar el mundo o a ocupar un lugar dominante del orden social, considerando que ello requeriría la cybertización de cada tramo y poro de lo social y lo humano, a pesar de que su organización presenten formas de socialidad nacidas de las civilizaciones anteriores, no sería ya un mundo propiamente humano, ni tampoco sería posible con seguridad definirlo como un aparato diabólico, como Bourdieu piensa que Luhmann concibe la sociedad (Bourdieu & Wacquant, 2008: 139-140). Si se toma en cuenta la simplificación de la racionalidad humana realizada por ciertas investigaciones promovidas desde la teoría de sistemas, es manifiesto cómo al escindir definitivamente ambos tipos de operación, la OPO/doxa y la OSO/ciencia, éstas pretensiones abren el camino para la transformación del *habitus* en un tipo conducta humana ya no culturalmente producida sino tecnológicamente programada.

¹⁰⁸ En ninguna otra parte es más clara la aversión de Luhmann al concepto de habitus como ocurre en la diferenciación conceptual establecida por él mismo con respecto al concepto de observación, al parecer tomando como base *¿Qué significa hablar?*; para Luhmann, por así decir, la preferencia por las diferencias no debe conducir a la preferencia por una de ellas, como él cree procede Bourdieu al dar prioridad a las jerarquías sociales y al colocar siempre esta observación en el lado positivo de las distinciones que utiliza: “Como se sabe Pierre Bourdieu se ha ocupado intensamente de este caso, si bien únicamente con una selección limitada de una diferencia jerárquica que puede ser proyectada en jerarquías sociales. Incluso el análisis lingüístico sigue este prejuicio, es decir, la diferencia de esta diferencia de otras, igualmente posibles. Buenas posibilidades de la autocolocación de quien hace la diferenciación, las ofrece también el esquema moral bien/mal o el esquema seguro/inseguro; o incluso como ha descubierto la investigación científica, el esquema verdadero/falso, al ofrecer la posibilidad de juzgar los resultados de las propias investigaciones más como verdaderos, al contrario de los resultados de otros investigadores que se toman más bien como falsos” (Luhmann: 60). Más claras las cosas esto quiere decir que mientras el problema de la “posibilidad de la no condición subjetiva o de la designación arbitraria de los signos y lo designado” es confrontado por Luhmann mediante la máxima: ¡observa al observador!; este mismo problema lleva a Bourdieu a una indicación muy

empíricamente, con lo que su modo de ser en el mundo no puede devenir en otra cosa o tener otros efectos estructurales en la vida social, si se quiere en un nivel crítico/sistémico, que no sean estrictamente prácticos. Asimismo, debo destacar la identidad y diferencia entre una práctica orientada siempre hacia la interacción con los otros atravesada por la reproducción de los modos de dominación social y la labor cotidiana de los sistemas sociales destinada a hacer del conocimiento siempre un “conocimiento del entorno”. Lo que quiere decir: el conocimiento de uno mismo en el sentido de lo que requieren los actos distintivos y la emergencia de la autorreferencia/heterorreferencia, que únicamente puede tener lugar a partir de la adquisición de niveles cada vez más complejos de cognición, es decir, de la puesta en marcha de operaciones empíricas constantes no necesariamente de memorización, con respecto del entorno-mundo. Y es aquí donde emerge precisamente una diferencia estructural en la conceptualización de estos dos niveles de conocimiento entre ambos pensadores, diferencia centrada en el asunto de la función de este conocimiento. Ya que mientras para Bourdieu este conocimiento empírico adquirido tiene más posibilidades de reforzar el habitus que producir alguna réplica perdurable, para Luhmann se trata más bien de realizar una reducción sistémica en el sentido de poner de relieve *irónicamente* el mero acto de observar. Lo mismo ocurre si ponemos a relucir la diferencia entre el sentido práctico y OPO, y entre la objetivación de la objetivación y OSO.

En Bourdieu como en Luhmann la posibilidad de dar cuenta del sentido práctico y de las observaciones de los observadores, respectivamente, convergen, en el caso del primero, en la exigencia de romper con la experiencia dóxica del mundo, experiencia que fundamenta al habitus subyacente a cada uno de los campos (económico, culturales y sociales), como un paso previo no a su desmontamiento práctico con el fin de adecuarlo a los fines teóricos sino al conocimiento práctico de las prácticas sociales, que no es otra cosa que el conocimiento práctico de las posibilidades de su transformación.¹⁰⁹ Para Bourdieu,

distinta acerca del “observador observado” (Bourdieu, 2012b: 175-182), este autor dice más bien: ¡Observa el hábito! Como se ve el concepto de observación utilizados por ambos tiene una fuente relativista común, sin embargo, la diferencia estriba en el conjunto de problemas que guardan las distinciones utilizadas por ellos (Luhmann, 1996: 60-61).

¹⁰⁹ Sobre la dialéctica de la separación y unificación que enlaza a ambos momentos el conocimiento práctico y el conocimiento del conocimiento práctico, dice Bourdieu en sus momentos de mayor abstracción teórica: “Nos exponemos a dar lugar de esa forma a lecturas que opondrán al rigor objetivista las virtudes mágicas de la «observación participante», según el viejo par platónico del recorte (*chorismos*), y de la participación (*methexis*), o a que entiendan que la práctica es la única forma de comprender la práctica, indiferentemente

este paso resulta ineludible todavía más si se pretende emprender la tarea de una ciencia general de las prácticas, desafío para cualquier intento de objetivación de la objetivación. Este procedimiento va precisamente en contra del sentido común dominante, o sea, del conocimiento sobre sí mismo y de los otros que tienen los agentes, o de las prácticas sociales que los constituyen inconscientemente. De un modo semejante a la exigencia sistémica de observar al observador o las distinciones con que este observa.

Como ya se anticipó en otra parte el observador de primer orden está impedido de poder ver el lugar desde donde observa, no puede, digamos, objetivarse conscientemente a sí mismo sino a partir de establecer una diferencia de tiempo que es para él, a su vez, totalmente inconsciente. Diferenciar las diferenciaciones utilizadas por un observador implica que sus efectos solo pueden tener consistencia luego o después de que puede pasar al otro lado de la forma distinción (producción de excedentes)/ indicación (selección). Otra vez se hace preciso recordar la paradoja: el observador no puede ver que no puede ver (Luhmann, 1996). La diferencia de enfoque entre objetivar la objetivación y observar al observador, radica, en cambio, en la función de este curso autorreflexivo: si para Luhmann la OSO es, sobre todo, una *operación de descripción*, en la medida en que estas observaciones se transforman en textos escritos, y en ningún caso, por ello, puede haber un criterio único, que no sea el del sistema en cuestión observado, para diferenciar cada observación desde su verdad o su falsedad; en Bourdieu, la objetivación de las prácticas es ante todo *krínein*, es un ejercicio de crítica en la medida en que pone en crisis la doxa dominante; y es *ilustración* y *politización* en tanto la crítica debe tener efectos prácticos, es decir, efectos de contingencia y transformación. Por otra parte, Luhmann ve en esto únicamente la demostración de la preferencia por distinciones jerárquicas. Bourdieu piensa en cambio que no considerar este aspecto conlleva a cualquier análisis de lo social a ninguna parte, pues no contradice la *doxa* dominante ni busca combatirla decididamente. Reflexividad no es para él un mero arte por el arte (b 275).¹¹⁰

aristocrática o populista. Según el objetivo para el cual se lo tome, la oposición entre dos teorías de la práctica” (2012: 175).

¹¹⁰ Este modo de caracterización de la obra de Bourdieu y Luhmann, según las posiciones intelectuales basadas en la *crítica* y la *ironía*, tiene la intención de colocar las obras en el contexto de las tradiciones a las que pertenecen, incluso a pesar de la propia opinión de ambos. La tradición crítica tienen como se sabe su origen en Marx, en la crisis del idealismo y el materialismo especulativo producida por su filosofía práctica la acción; proyecto teórico que, como dijo Habermas respecto de la relación de Gadamer con Heidegger, sólo Bourdieu, con mucho más rigor que la heroica Escuela de Frankfurt, pudo urbanizar con la profundidad de su

Este último aspecto nos conlleva a la revisión de una segunda posibilidad de enlace entre habitus y observación. Me refiero al paralelismo entre violencia simbólica y latencia. Por un lado, en el caso de Luhmann, la distinción entre la operación y la observación al tomar el aspecto más general de la distinción entre realidad y objetividad de la observación, conduce la interrogación no hacia el sujeto sino a ese lugar que no puede ser observado por el observador, al problema de la latencia.¹¹¹ Al distinguir/indicar algo respecto del mundo todo observador, esto es, toda autorreferencia/héterorreferencia, tiende corrientemente a ser absorbido por la paradoja de no poder realizar ninguna observación sin dejar de ocultar su propio lugar de enunciación o de observación. En tanto el observador no puede observar este punto ciego simultáneamente al decurso de la observación propuesta, no puede observarse así mismo en el mismo momento que observa porque la posibilidad de

primer arquitecto, concibiendo la posibilidad de una sociología reflexiva y mirando en ella una ruta de orientación general a seguir, es decir, visualizándola como una autocrítica inmanente de la razón. La tradición irónica tiene, en cambio, un origen más antiguo, se remonta por lo menos al tiempo de los místicos alemanes, Eckhart, Böhme y Silesius. Contando con la fundamental aparición de la obra de Nietzsche, el pensamiento irónico solo pudo llegar a consumarse en la sociología de Luhmann bajo el aspecto de un propósito sin propósitos: “así no, pero lo contrario tampoco”, como una forma de romper con el *desiderátum* del binarismo (Luhmann, 2007: 20). En el caso de Luhmann, la autocrítica de la razón no se ejerce en relación al develamiento de los aspectos de la dominación o al señalamiento de sus causas con el fin de ofrecer a los movimientos sociales “utopías sociológicamente fundadas”, como sugiere Bourdieu. Para él “razón autocrítica”, es un su “mejor momento” fundamentalmente “razón irónica”. Lo que importa a este sociólogo es menos la denuncia social y más que la sociedad cambie “su propia creencia en la realidad, de modo que empieza a no creer en sí misma” (Luhmann, 2007: 45). Sobre el desarrollo de esta última discusión véase Sloterdijk (2006: 557-558). Esta forma de autorreflexividad no es asimismo, como lo es para Bourdieu, privilegio de un observador, se trate de la sociología o se trate del punto de vista del dominado, más bien, la posibilidad de una “razón irónica” es constitutiva de la sociedad moderna. En tanto en ella rige como mecanismo fundamental de interacción la observación de segundo orden por medio de la cual esta obtiene la capacidad de observarse a sí misma a partir de los esquemas de observación provistos por los diferentes sistemas funcionales (Luhmann, 1992). Así, lo que llamamos *individualismo* no parece ser otra cosa que una manifestación morbosa de este declive de la propia racionalidad moderna y de la sociedad en la que éste se sostiene, y de la que los medios de masas son sus protagonistas principales en tanto sirenas encantadoras promotoras de este nuevo mensaje de socialidad.

¹¹¹ Dice Luhmann, “la diferenciación terminológica y la comprensión complementaria de operación y observación tienen una ventaja importante que resalta la distancia con la epistemología clásica. Permite distinguir entre la realidad y la objetividad de la observación. La realidad está dada con la realización de la operación, y por lo tanto, todos los sistemas que observan son sistemas reales con sus correspondientes dependencias reales. Sin embargo, no es posible sacar conclusiones de la realidad a partir de la realización operativa de las observaciones, con respecto a su objetividad. Dicho de otra manera, la realidad de la observación no surge de una extensión hacia un mundo que exista independientemente del observador y que sea comprendido por todos los observadores, si éstos no se equivocan, en un mismo sentido, porque existe independientemente de ellos. Por eso mismo, tampoco la convergencia de observaciones permite deducir la realidad de su objeto, sino deducir en todo caso que la comunicación se ha realizado. Toda referencia, sea al propio sistema, sea a su entorno, es una construcción de la observación”; lo que quiere decir que “el observador tiene que ser, si se pretende asegurar una continuidad de la observación, un sistema estructurado que se diferencia a sí mismo de su entorno” (Luhmann, 1996:62). Cuestión que en Bourdieu (y en Marx) recuerda la diferencia entre producción/reproducción si bien esta distinción abriga en estos autores consecuencia muy distintas.

autoobservación requiere igualmente tiempo.¹¹² La realidad construida por el observador no es por lo tanto una realidad “objetiva”, pensada la realidad como *movimiento* objetivo, en sentido tradicional, se trata más bien de una realidad temporal que en su reverso abriga otra realidad potencial que permanece latente. La latencia, hija legítima no reconocida de la ciencia y el arte, consiste en “observar y describir lo que otros *no* pueden observar” (Luhmann, 1996: 69). Toda observación es por lo tanto latente para sí misma, es: inobservabilidad observable (1996: 70-71).¹¹³

¹¹² O sea: “*el observador puede identificar su observación con el suceso observado, es decir puede producir la pertenencia a varios sistemas*” (Luhmann, 1996: 69).

¹¹³ Con respecto a la relación entre los conceptos de *reflexión* y *observación* así como de los conceptos de *crítica* e *ironía*, vale traer al presente aquel oscuro, escurridizo y casi desconocido texto de Walter Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* (2017 [1919]), presentado a la Universidad de Berna, en el cual su autor realizó una revisión de tales conceptos asumiendo esta tarea como parte de su propuesta general de interpretación y exposición del concepto de crítica de arte. En este ensayo su propuesta de dilucidación de la influencia del Fichte sobre los románticos tempranos, especialmente sobre Schlegel y Novalis, le hace retomar primeramente la discusión sobre la diferencia entre el mero pensar, como acto intelectual o de “sentido” en Schlegel, y el *pensar del primer pensar*, *pensar del pensar* o la “razón” en términos de los primero románticos. “En efecto, en el segundo pensar (...) el primer pensar retorna, metamorfaseado, en un nivel superior: se ha convertido en la «forma de la forma en cuanto a su contenido», la segunda ha surgido del primer nivel, por tanto inmediatamente a través de una auténtica reflexión” (Benjamin 2017, 31). Así pues, toda intuición intelectual soló puede devenir método en la reflexión, vista está última como recurrencia o una actividad redundante del pensamiento sobre sí mismo. Pensar absoluto que no encuentra límites en su devenir sino posibilidades siempre abiertas. Sin embargo, más allá de este segundo nivel, de esta forma “canónica” y “originaria”, Benjamin reconoce un tercer nivel y, desprendido de este, muchos otros niveles superiores de reflexión. A diferencia de Fichte, según Benjamin, los románticos tempranos, Schlegel sobre todo, concibieron que la reflexión podría ser objeto de una tercera diferenciación: “Si se parte de la expresión 'pensar del pensar', en el tercer nivel ésta puede ser o bien el objeto pensado, pensar (del pensar del pensar), o bien sujeto pensante (pensar del pensar) del pensar. La rigurosa forma originaria de la reflexión de segundo grado es sacudida y atacada por la ambigüedad del tercero” (Benjamin, 2017: 35). Para Benjamin esto no significa otra cosa que el allanamiento sobre la reflexión de una “equivocidad crecientemente plural en cada nivel sucesivo”; de esta manera, la inquietud por la “infinitud de la reflexión” por parte de los románticos, al incluir la necesidad de la disolución de la reflexión frente a este proceso absoluto, termina siendo propiamente una interrogación no sólo sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento sino sobre la propia degradación o autoeliminación del yo en el contexto de estos movimientos reflexivos en donde solo puede tener lugar el absoluto (36-37). Así pues, no siendo la reflexión ni sujeto ni objeto sino un *milieu* que los contiene a ambos cuyo decurso conlleva al autoconocimiento, Benjamin introduce el concepto de *observación* como si con su uso quisiera aterrizar en el plano del conocimiento de la naturaleza para dar cuenta de los elementos específicamente epistemológicos del pensamiento protorromántico, como llama a los románticos tempranos. Benjamin, se pregunta si no siendo únicamente el sujeto pensante un medio de la reflexión, sino que como objeto pensante lo real es como tal medio de este medio, ¿qué lugar a de ocupar el observador cuando ha de buscar tratar de desentrañar los misterios de la naturaleza?: “Él sabrá que ningún conocimiento es posible sin el autoconocimiento de lo por conocer, y que éste sólo puede ser estimulado por un centro de reflexión (el observador) en otro (la cosa), en cuanto que el primero se intensifica mediante repetidas reflexiones hasta la comprensión del segundo (72)”. Según Benjamin, el concepto de *experimento* asociado de este modo al concepto de *observación* fue obra del romanticismo alemán temprano, idea muy lejana por su puesto a la historia vulgar positivista de dicho concepto. Frente a esto, los románticos tempranos fundaron una ontología, la primera auténticamente moderna, de vastas consecuencias. Para ellos el concepto de *reflexión* como *medio de reflexión* fue la pieza angular de su “teoría de la observación de la naturaleza” y su “teoría de la observación de productos

Esta zona oscura de todo discurso es retomada por parte de Bourdieu en los términos de una teoría de la violencia simbólica o de la violencia inerte del orden social (Bourdieu, 1999: 229). La comprensión de los mecanismos del orden simbólico que posibilitan dicha violencia implica tener una visión más amplia del aprendizaje y la adquisición de las disposiciones sociales a la que rige en la teoría pedagógica (Bourdieu, 1996: 95; 1999: 221). Para Bourdieu, la violencia simbólica, explicada desde las formas más originarias de socialización, ligadas a la afectividad y a la corporalidad, a la doble verdad del don y el capital/trabajo, parece surgir como resultado de la “inversión del

espirituales” (Benjamin, 2017: 75). En este sentido, dice Benjamin, “el arte es una determinación del medio de la reflexión (...) y la crítica de arte es el conocimiento de los objetos en este medio de reflexión” (2017: 77). Pero estos planteamientos le llevan a este autor inmediatamente a premisas que rondan sobre partes claves de nuestra investigación sobre los medios de comunicación de masas, pues, también los medios de masas, bajo esta perspectiva, son un medio de la reflexión, y esta constatación puede llegar a tener un alcance impredecible dentro de la teoría de los medios de masas. Pero en lo que respecta al concepto de crítica, Benjamin es todavía más meticuloso al decir que “el conocimiento en el medio de la reflexión del arte es la tarea de la crítica de arte”, aunque hablando del arte y la naturaleza, la crítica se tenga que afrontar con las mismas leyes que rigen la reflexión en sentido ontológico. Así entonces, la afinidad entre la crítica y la observación, dice Benjamin, implica “algo así como un experimento con la obra de arte”, mediante el cual se estimula la reflexión de ésta por la que es llevada a la consciencia y al conocimiento de sí misma”; y se reafirma todavía más Benjamin al decir que “en la medida en que la crítica es conocimiento de la obra de arte, es autoconocimiento de esta misma; y, en la medida en la juzga, esto se da en su autoenjuiciamiento”. La crítica de arte no constituye, pues, la “reflexión *sobre* un producto” sino que deber ser vista como su “despliegue *en* un producto de la reflexión” del espíritu. Pero, la obra contiene a la crítica y viceversa, siempre que la obra se encuentre en el medio de la reflexión del arte, siempre que se trate de una obra de arte. Por ello la tarea crítica como autoenjuiciamiento de la obra transformada, implica, cada vez, *romantizarla*, como dice Benjamin. Romantizar o criticar no es otro cosa que “transformar la obra singular en obra de arte absoluta”, y esto constituye precisamente tomar posición a favor del carácter “destructor que hay en la crítica”; cuya esencia no es solo aclarativa sino destructiva en la medida en que se trata tanto de una “destrucción de la forma” como de una “destrucción del material”. Benjamin, citando a Schlegel, menciona la idea de la expresión irónica en la actividad poética como una “disposición «que lo pasa todo por alto y se eleva infinitamente sobre todo lo condicionado, incluidos el arte, la virtud o la genialidad en cuanto tales»” (Benjamin, 2017: 105-107). Lejos de ser producto de una voluntad propia, la ironía romántica surge como resultado de una relación immanente con lo incondicionado, que en este caso no sería otra cosa que el espíritu del arte o el arte en el medio de la reflexión. Así, entonces, para Benjamin la crítica y la ironía son dos momentos dialécticos de la reflexión del espíritu de arte en la obra de arte. La idea de arte se estimula por la vía de la crítica y, a la vez, se destruye y corroe mediante la ironización de sus formas y su material (Benjamin, 2017: 108). Esta cita un poco larga de este texto de Benjamin, a pesar de que su análisis está anclado en el estudio de las bases románticas de la crítica de arte y la autonomía operativa del campo artístico, tiene por virtud el permitirme estrechar aún más los vínculos entre, por un lado, los conceptos de reflexión u objetivación, trabajado por Bourdieu, con respecto al concepto observación luhmanniano; y, por otro, poner en un mismo hilo de problemas la idea de un pensamiento crítico coperteneciente a la de un pensamiento irónico. Más allá del autoconocimiento logrado en base a este descubrimiento del carácter romántico de nuestra interrogación sobre los medios de comunicación de masas, lo importante de esta discusión es la herencia romántica subyacente a la teoría de la dominación simbólica de Bourdieu y la teoría de sistemas complejos de Luhmann —influencia que hasta donde he podido revisar resulta desconocida entre las referencias bibliográficas de estos autores—, y cómo esta permanencia transhistórica de los conceptos reflexión/observación y crítica/ironía pueden, puede abrir un nuevo momento romántico para su puesta en escena, como medios reflexivos, dentro de la teoría de los medios de masas y de la crítica general de la economía política de la cultura.

espacio doméstico, sede de un complejo proceso de socialización de lo sexual y sexualización de lo social” en un “campo de relaciones sociales” específico. Para los agentes sociales la etapa de la niñez marcada por la incorporación de lo social en forma de afectos y la instauración del orden simbólico en el cuerpo, implica necesariamente la adopción involuntaria de la *illusio* por la cual los seres humanos quedan sujetos a la adaptación de unos instrumentos de conocimiento y a la *búsqueda del reconocimiento* —ambos momentos juzgados por los sujetos como legítimos y necesarios—: “a adoptar sobre sí mismo el punto de vista de los demás”, a transformar y reconducir la autopercepción a través de la aceptación de su ser percibido por parte de los otros; situación que debe permanecer necesariamente en la latencia respecto de los propios agentes y que se confunde en la coincidencia o simultaneidad entre la “búsqueda egoísta de las satisfacciones del amor propio” y la “búsqueda fascinada de la aprobación de los demás” (1999: 223; Bourdieu, 1999; Mauss, 2012).

En la medida en que esto ocurre, se puede decir, la coerción estructural que instituye la “adhesión que el dominado no puede otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación)” (1999: 224), tiende a demostrar su eficacia cada vez que los esquemas de percepción y evaluación de los dominantes (los esquemas típicos de alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, por ejemplo) pasan como clasificaciones dadas libre y espontáneamente, como opciones autogeneradas por los agentes, y no como resultado de un largo trabajo de incorporación social y objetiva de la dominación que sólo puede ser rastreado a partir de la “obscuridad de las disposiciones del habitus” (1999: 225), por medio de las cuales los agentes perciben, evalúan y actúan.¹¹⁴

¹¹⁴ Muy tempranamente Bourdieu y Passeron (1996) buscaron teorizar sobre los fundamentos de la violencia simbólica en los siguientes términos: (a) toda forma de violencia simbólica, es decir, todo poder que logra producir significaciones e imponerlas legítimamente, no es otra cosa que la imposición arbitraria de una arbitrariedad cultural; arbitrariedad que obtiene su fuerza disimulando las relaciones de fuerza entre las clases, las mismas que le dieron origen, o sea, ratificando el carácter propiamente simbólico de dichas relaciones de unificación y separación; (b) por ende, dentro del proceso de significación o comunicación, en lo que se refiere a la relación de comunicación en tanto acto (darla a conocer) y contenido (información), la arbitrariedad de la violencia simbólica o el poder arbitrario que la funda “no aparece nunca en su completa verdad”, todo lo contrario, ésta se difumina en la objetividad entre la persona que asume la autoridad del mensaje autorizado (“delegación de autoridad”) y “la autonomía relativa de la instancia encargada de ejercerla”; (c) la imposición arbitraria de esta arbitrariedad cultural solamente puede ocurrir en el contexto de la reproducción del campo o la instancia encargada de reproducir los principios de dominación de dicho orden, la que a su vez requiere de la producción de una formación de disposiciones duraderas, esto es, de un habitus; el mismo que solo puede surgir como “producto de la interiorización de esa arbitrariedad cultural”, mecanismo que en el futuro “debe perpetuar en las prácticas los principios de la arbitrariedad interiorizada”

Sobre estas cuestiones las diferencias entre ambos autores vuelven aflorar por su puesto y nuevamente sobre temas decisivos. Si en Luhmann se quisiera encontrar un paralelo con respecto a la reflexión de Bourdieu sobre la violencia simbólica hay que buscarlo en su idea sobre la evolución de los sistemas psíquicos y los sistemas sociales como procesos independientes, acoplados estructuralmente por medio del lenguaje, y en la permanencia de la diferenciación social estratificada dentro de la diferenciación funcional que determina a la sociedad a convivir bajo el dogal de la jerarquización. Pero en los dos planteamientos se trata de un problema adscrito a la formación de sistemas. Luhmann no ve en la exclusión de las personas o de su acceso restringido a las gratificaciones de los sistemas un problema de dominación social como sí Bourdieu. Así, mientras en Luhmann la exclusión de los sistemas psíquicos resulta de la lógica sistémica de la propia comunicación, en Bourdieu esta exclusión no representa otra cosa que el fundamento de toda organización social.

Evidentemente las semejanzas y las diferencias entre los sistemas teóricos de estos autores pueden ser todavía rastreados a través de niveles mucho más abstractos de teorización. Sin embargo, para esta investigación, como se propondrá a continuación, la utilidad de este enfoque comparativo sólo tiene sentido en la medida en que el cruce de ambos sistemas es capaz de arrojar luz sobre las problemáticas teóricas decisivas acerca de la comprensión de los medios de comunicación de masas.

3.1.2 Comunicación/poder: los medios de masas en clave crítico-sistémica

Los problemas pertenecientes al ámbito de la infotelecomunicación y particularmente al estudio de los medios de comunicación tecnológicamente generalizados marcan ya desde hace varias décadas la pauta general de nuestro mundo y de la teoría general de la sociedad. Frente a esto la singularidad de las propuestas teóricas aquí tratadas consiste en que ambas buscan integrar la reflexión sobre los medios de comunicación de masas modernos en el

(Bourdieu, 1996: 72); (d) esto quiere decir —de manera muy cercana la discusión sistémica sobre la autorreferencialidad de los sistemas sociales— que tanto la estructura como el funcionamiento de lo social, esto es, la producción y la reproducción de los campos, sólo se puede lograr por los “medios propios” del campo particular. Por ello, la existencia de condiciones para la “autorreproducción” de los campos, esto es, el encubrimiento del principio de dominación que requiere la generación de estas condiciones a cargo de la violencia simbólica, resulta imprescindible para la realización de su función, esto es, la reproducción de la arbitrariedad cultural que la funda; de la que ningún campo es por sí solo su productor aunque la “reproducción cultural” se suele identificar directamente con el sistema de enseñanza o inmediatamente con la “reproducción de las relaciones entre los grupos o las clases (reproducción social)” (1996: 44-95).

plano de los *conceptos fundamentales* que constituyen la base de sus teorías generales de la sociedad (Luhmann, 1991: 2; Bourdieu & Wacquant 2008: 19). En vez de dejarse arrastrar o verse sorprendidos por los nuevos acontecimientos mediáticos, como ocurre con la mayoría de interpretaciones sobre los medios de masas convencionales y luego de los nuevos medios, tanto Luhmann como Bourdieu en su momento pusieron a probar sesudamente los logros de sus teorías generales, elaboradas sobre contextos y premisas distintas, con el fin de abrir la interrogación científica sobre los medios de masas. Aunque esta tarea haya resultado para los dos medianamente exitosa, pues, ninguno de ellos pudo ofrecer, hay que decirlo, una respuesta satisfactoria con relación a la evolución y funcionamiento de los medios de comunicación de masas. Asimismo, los estudios dedicados a la comparación entre estos autores apenas rozan el tratamiento de las semejanzas y diferencias en Luhmann y Bourdieu en torno a los medios de masas (Pfeilstetter, 2012). Y son escasamente conscientes casi todos los casos de la centralidad de los medios de masas dentro de los desafíos concernientes al proyecto de reconstrucción de la teoría general de sociedad. Ignoran o quieren desconocer a propósito el impacto universal de su actividad cotidiana homogenizadora, sobre todo sus implicaciones en el marco de las esferas sociales generales autónomas de la producción (de la economía en el sentido que en ella se realiza la autopoiesis del mundo vital humano) y de la reproducción (de la cultura, bajo el sobreentendido de que eso que se reproduce en ella es fundamentalmente el orden social, este tejido de símbolos generalizados que dotan de significado el mundo vital humano) de la sociedad, y la alteración de las relaciones entre ambas esferas (Bohn, 1991; Nassehi y Nollman, 2004; Fischer, 2006). La reversión de esta situación, de una comprensión pertinente acerca de la centralidad de los *mass media*, demanda por lo pronto una comparación atenta de ambos sistemas teóricos basada en las problemáticas específicamente mediáticas antes señaladas.

Bourdieu y Luhmann otorgan sin embargo una importancia gradualmente distinta a dicha centralidad. Si para el primero, tomando en cuenta sobre todo *La televisión*, los medios de masas tienen más posibilidades de ser definidos como un *modo de dominación* económico y simbólico que como un subcampo subordinado al campo político o a cualquier otro campo cultural, para el segundo los problemas más decisivos de la teoría de los medios de masas giran en torno a la debate sobre la institucionalización de la

observación de segundo orden como un *modo de observación*, esto es, a la normalización mediática de los conflictos aparecidos en el plano de la autodescripción de la sociedad; a las dificultades que atraviesan los acoplamientos estructurales entre los medios de masas y el resto de sistemas; al asunto del aumento de la inseguridad dentro de los sistemas funcionales; y al aumento de la complejidad de la sociedad moderna en cuanto tal, provocado a partir de la puesta en escena de los medios de masas. Para Luhmann, tal y como en otro tiempo sucedió con la disolución de las relaciones entre *acto de comunicar e información*, y entre *acto de comunicar* y *acto de aceptación* provocada por otros *milieu* como la escritura, el rito, el Estado, el sistema educativo, la novedad consiste en que en la actual sociedad los medios de masas toman la centralidad de la conducción del proceso de la autodescripción de la sociedad mundial en un momento altamente complejo de la evolución sociocultural, como resultado particularmente de la revolución de la telecomunicación. Tomando ambos criterios se puede decir que todos estos nudos problemáticos son el síntoma de una cuestión ya advertida, el hecho de que los problemas de autoobservación de la sociedad se han convertido de forma inusitada en problemas de autoobservación de los medios de masas y, estos últimos, cada vez más, en problemas de reproducción del orden social. Evidentemente, esta aseveración sobre la contribución de los medios de masas a la reproducción de la semántica del orden social no es transparente o no es accesible ni operativa ni cognitivamente para éstos mismos. Los medios de masas conducen la autoobservación de la sociedad pero son incapaces de observarse a sí mismos. Del mismo modo en como la violencia simbólica de los medios de masas, en el caso de Bourdieu, resulta de una acción meditada, organizada y orquestada inconscientemente por los periodistas. De esta forma, podemos ver en ambos autores la coincidencia sobre un punto relevante. La constancia de que la reflexividad surge del entorno del sistema o fuera del campo de los medios, pero dentro de la sociedad, como efecto de una observación ulterior o de una práctica de denuncia o desenmascaramiento.

Anclada la teoría de los medios de masas a la teoría de la sociedad, Luhmann y Bourdieu parecen tener sobre otros puntos una idea más o menos concordante sobre el carácter emergente de los medios. Al igual que la autorreferencia/heterorreferencia de los medios es el correlato de la existencia de un sistema clausurado y autopoiético, o sea, que sólo existe sobre sí mismo y como entidad autónoma, las prácticas de los periodistas son

también resultado de la existencia de un microcosmos propio o una realidad autónoma. De esta manera la emergencia de los medios de masas trae consigo un conjunto de dificultades mayores dentro del proceso de diferenciación general de la sociedad. La misma que puede ser descrita en los términos de una afectación de las relaciones o acoplamiento entre los otros sistemas y de una autoirritación escandalizante de la sociedad generada por los propios medios de masas, en tanto éstos constituyen sistema que observa o un observador. O bajo el criterio de los conflictos y alteraciones subyacentes a la participación del campo mediático dentro de la lógica de la reproducción social más general, lo que suele terminar en un aumento de complejidad de la sociedad. A esto contribuye también la permanente generación de complejidad estructural producida a partir de las relaciones de los medios con los sistemas de la economía, la política y la ciencia, tres subsistemas que por sí mismos tienden más a la inestabilidad o que permanentemente “confrontan a la sociedad con nuevos problemas”, como bien lo ha visto Luhmann (2007b:35).

Así, el carácter emergente y autorreferente de los sistemas y los campos nos permite llegar a un resultado importante dentro del análisis de la formación de los medios, concebidos en términos sistémicos y en términos críticos: la comprensión de que el *principio de autonomía* (operativa y funcional) rige de modo definitorio la posibilidad de una teoría de los medios de masas en tanto sólo de esta forma es posible la construcción de dichos medios como objeto científico. Creo que este planteamiento puede sintetizar preliminarmente el grado de importancia de la reflexión sobre los medios de masas dentro de las obras de ambos autores.

Por otro lado, visto desde la dinámica interna de los campos son manifiestas las analogías entre la codificación entendida en su doble aspecto de especificación y generalización de un código particular para el conjunto del sistema de los medios (información/no información) y el proceso de valorización del tipo de capital, capital o cultura, que un momento dado puede llegar a regir dentro del campo de los medios. Se puede decir que, en el caso de Bourdieu, la codificación del campo de los medios está atada al tipo de capital especificado y generalizado en toda la extensión espacial y temporal de dicho campo. No obstante, si en Luhmann la codificación del sistema representa un momento culmen o altamente evolucionado de la clausura operativa capaz de permitir al sistema diferenciar entre sus límites internos y sus límites externos; Bourdieu hace ver que

lejos de estar anclado el campo de los medios a una modalidad específica del capital cultural dentro de tales medios tiene lugar una lucha de contracodificación, hasta cierto punto para él anti-evolutiva, entre el capital económico y el capital cultural, entre el interés y el desinterés, que dificulta *in extremis* la propia permanencia de su diferenciación como microcosmos autónomo y la diferenciación del resto de campos culturales.

El capital mediático que gobierna el campo de los medios es un capital que se alimenta, por así decir, del conflicto entre el capital económico y el capital cultural, razón por la que la delimitación de los límites internos y externos de los medios, no es una cuestión fácil de saldar sino que subyace a la imposibilidad de una identidad específica de los medios de masas. Pero en cuanto a la *función* el problema se conecta con mucha facilidad independientemente de lo anterior en el sentido de que los *mass media* son el *medium reflexivo de la sociedad* por el cual se canaliza de forma general la observación de segundo orden de la sociedad como *modo de observación*. Cuestión que, en cambio, vista desde la teoría de las prácticas trae consigo paralelamente la observación de la función de construcción de hegemonía dentro del sistema de los medios de masas, concibiéndolos esta vez como un *modo de dominación* superdesarrollado, esto es, como un modo de producción y reproducción de la violencia simbólica de la sociedad. En otros términos, en Luhmann la constitución del código de los medios de masas está determinada por su función de *metaobservación*, mientras que para Bourdieu, en cambio, la función está determinada desde la *metadominación* debido a la influencia determinante del *rating*, base de dicha violencia, dentro del conjunto de las prácticas mediáticas y de las prácticas de los consumidores. Sin embargo, para no perder de vista ambos efectos, prefiero referirme a los medios de masas como un sistema/campo. Este concepto que más bien es una distinción que busca sobre todo resguardar la autonomía de los medios de masas en tanto sistema y campo, tomando como base la irreversibilidad evolutiva de su proceso de *codificación* propia. Proceso cuya continuidad no es teleológica ni está asegurado cada vez de antemano, y que únicamente debe ser visto como la puesta en marcha de una estrategia de selección que puede admitir otra codificación, pero que sólo bajo ciertas condiciones evolutivas puede llegar a constituir un sistema o un campo.

Siguiendo esta ruta interpretativa quiero hacer notar ahora la coincidencia especial, casi punto por punto, que en cuanto a la formación de esquemas o la construcción del

habitus existe entre estos autores. Como se sabe Luhmann construyó para el análisis de los medios un esquema de clasificación tridimensional basado en noticias/publicidad/entretenimiento. Esto es, un plano de verosimilitud (caracterizado por la estandarización y cuantificación de la noticias, el privilegio del escándalo y el conflicto, la moralización de las opiniones, la vigencia de las opiniones personales), un plano de no-verdad (la manipulación publicitaria o la aceptación engañosa del mensaje) y un plano de virtualidad (la subversión de la realidad mundana o la duplicación de la realidad ligada a la concesión de una realidad consigo mismo del sujeto por la vía de un uso egoísta del tiempo libre), puestos al uso o popularizados gracias a los programas y los temas. Para él, los sistemas psíquicos sólo pueden tomar contacto con los medios de masas a partir de dichos programas y temas. Bourdieu, de su parte, sin intentar clasificarlos como objetivo principal en un esquema de programación o tematización, analiza los mismos ámbitos relacionados con la publicidad, el entrenamiento y las noticias, pero esta vez resaltando en primer lugar la instauración dentro de cada subcampo, de una lucha entre el capital económico y el capital cultural con distintas consecuencias al interior de cada. El predominio de uno u otro capital depende, a su vez, de su grado de subordinación al campo económico y de su relación con el campo de poder. De esta forma, mientras la publicidad y el entretenimiento parecen más ligados al campo económico, la producción de noticias parece guardar más bien una relación especial con el capital cultural. No obstante, los periodistas de noticias políticas y económicas, sector dominante dentro del campo de los medios, deben, en cierto modo, su condición favorable a su alto capital cultural, si bien es por este mismo capital que muchos periodistas consagrados son los más propicios a ser atraídos por el capital económico. En segundo lugar, con relación al campo de poder, lo dicho anteriormente sobre los subcampos de la producción mediática, sólo confirma la relación cada vez más íntima entre los medios y el capital. O, con más énfasis, entre el capital mediático y el capital económico, y su relación de interdependencia como capitales generalizados cuya realización como capital determina en mucho el proceso de la reproducción social en su conjunto. Reproducción que en todo caso no es únicamente objetiva sino plenamente simbólica y subjetiva, y que implica la reproducción tanto del campo mediático como del habitus del periodismo actualmente dominante, de cuya compleja formación da cuenta precisamente la historia del campo periodístico. En otras palabras, la *formación de*

esquemas y la *fabricación del habitus*, la codificación de la percepción y la codificación de la socialidad, son procesos mutuamente relacionados. El primer aspecto hace referencia a los aspectos objetivos y operativos de la reproducción social, el segundo momento se refiere a la dimensión subjetiva y simbólica de la misma.

El problema de la construcción social de la subjetividad del mundo mediático o el problema de lo individual en dicho mundo, así como el develamiento de la emergencia de lo público, es una cuestión insoslayable dentro del análisis de los medios propuestos de modo divergente pero análogo por Luhmann y Bourdieu. Es curioso en realidad que dos teorías aparentemente opuestas como la que representan estos autores contengan más o menos un mismo criterio en torno al lugar opaco que ocupan los individuos dentro de los subsistemas funcionales de la sociedad moderna o al interior de los distintos campos sociales (el campo económico, los campos sociales y los campos culturales). En los dos planteamientos el lugar de los individuos como sujetos de su propia reproducción aparece descartado, permanece como un objeto extraño a la reflexión. Esta capacidad de los individuos es subsumida en favor de la reproducción sistémica o de la reproducción de la violencia simbólica de la dominación. Justamente la sociedad se impone a fuerza de difuminar cualquier sustrato de lo individual engarzándolo en la lógica de la reproducción sistémica de la sociedad y en su lógica de la reproducción simbólica.

Se podría decir, como efecto fundamental de la construcción de la subjetividad por parte de los medios de masas, que mientras más se individualizan las posibilidades de la comunicación y más se democratizan las audiencias debido al *rating* mediático, más los sistemas psíquicos o los agentes tienden a ser presa del efecto homogenizador de estos mismos medios. Efecto que, por supuesto, es totalmente latente para los llamados *usuarios* o *consumidores* de medios, y que sin la participación previamente construida con mucho éxito por parte de los productores mediáticos, inevitablemente se desvanecería. Los individuos más bien aparecen integrados en lo público, como miembros de una totalidad más vasta. La misma que para Luhmann es resultado de la co-evolución de los sistemas funcionales en tanto que para Bourdieu la construcción de lo público no es otra cosa que producción de *doxa*, por lo que para éste sociólogo los medios de masas únicamente crean la ilusión de lo público. Por ello para Luhmann, cuyo enfoque analítico conlleva un desplazamiento de los sistemas psíquicos dentro del funcionamiento del orden social, la

sociedad no se compone de individuos sino de sistemas sociales objetivamente existentes en los cuales se encuentran insertos los individuos. Pero este punto de partida requiere inevitablemente volver a reintroducirlos en el enfoque sistémico, haciendo del público un momento de la construcción de la realidad de los sistemas en donde cada individuo resulta algo así como un reflejo de las necesidades del sistema mediático. Para lograr su auto(re)presentación este sistema requiere, más que ningún otro, poder convertir en propiedad suya la transparencia y la intransparencia de lo público. Lo público no está caracterizado, pues, por la libre accesibilidad de los individuos, no es por lo menos así en el caso de Luhmann y Bourdieu. Ya que o bien se puede acceder a lo público sin que esto implique intervenir en el funcionamiento del sistema de los medios. O bien se puede acceder a éste porque lo público es el resultado previo de una sustracción de las fuerzas de la sociedad por las que, bajo la acumulación aparentemente legítimas de un número suficiente de condiciones materiales y simbólicas, ciertos individuos hayan la posibilidad de monopolizar el discurso emplazando a los otros a ocupar espacios marginales dentro de lo público incluso a no-lugares. Por ello estar condenado a lo público, como el *flâneur* desposeído de todo tipo de capital, implica de alguna manera ser un paria carente de reconocimiento, sea que se esté en una posición afortunada o desafortunada. Obviamente este proceso de representación o construcción de lo público no debe observarse homogéneamente. La historia de los medios de comunicación de los medios de masas desde la prensa de opinión hasta los medios de masas imbuidos por el marketing, demuestra cómo dicho proceso si bien ha tendido cada vez con más fuerza a restringir las condiciones de acceso colectivo a lo público e incluso producirlo unilateralmente individualizando el acceso a los medios, el mismo ha tenido lugar de forma diferenciada. Esta paradoja de los medios de masas vuelve así a instalarse en el debate nuevamente: más diversificación significa más homogenización.

Quiero cerrar esta parte de las semejanzas demostrando, por último, la sintonía entre el proceso de la construcción de la realidad y de la realidad de la construcción y los procesos de producción y reproducción de la violencia simbólica de la sociedad. El carácter fundamental de los medios de comunicación de masas, es que los productos culturales que puede generar son abrumadoramente exóticos. A diferencia de las producciones existentes en ciertos campos culturales como la ciencia, el arte e incluso el cine cuya

producción es esencialmente esotérica y basada en una producción social direccionada a producir distinción, los productos culturales que producen son incomparablemente vulgares y su fin no es producir distinción sino anularla. De alguna manera aunque estos últimos son un tipo de producto que es objeto del uso humano o demuestran su carácter útil solo para éstos últimos, pero están desustancializados en tanto obra humana. Los productos mediáticos son por tal razón mercancía, cosas de una producción fetichizada. Determinada por el *rating*, toda obra humana en realidad solo se muestra o se puede exhibir en su carácter desechable.

En tanto productores culturales, por ejemplo, los periodistas están constreñidos a reproducir las categorías socio-culturales o modos de pensamiento establecidas de antemano y socializados entre los individuos por medio del lenguaje y el trabajo. Los principios de selección incrustados en las mentes de los periodistas por medio de la lengua natural y sus hábitos de clase constituyen los mismos principios de selección que estos utilizan para construir consciente o inconscientemente la realidad social y para influir en el conjunto de las producciones simbólicas a partir de la lógica enteramente comercial de los medios de masas. Digamos que estas producciones, base del proceso de reproducción de la violencia simbólica de la sociedad, tienden a tornarse desechables justamente a propósito de la posibilidad de su mediatización, esto es, el hecho de ser representadas en los medios de masas. Ligada como está la existencia social de esas obras y de los individuos a los medios de masas, como podría decir Bourdieu, los objetos y los sujetos sólo pueden alcanzar la plenitud de su ser social bajo la condición de poder aparecer en la televisión.

Como se ve, el *plano de la producción* de las obras puede ser perfectamente asimilada con la observación de primer orden de los medios de masas, esto es, con aquella dimensión relacionada con la *construcción de la realidad*, mientras que el *plano de la reproducción* puede sintonizarse con la dinámica compleja de duplicación de la esfera de lo real propuesta por el modo de observación de segundo orden de dichos medios, a saber, la *realidad de la construcción*. Los medios construyen la realidad únicamente bajo el principio de que a través de ellos se produce y reproduce todo conocimiento sobre el mundo. De un lado, en tanto sistema autopoietico *producen* las condiciones de su propia existencia o construyen su realidad implementando las estrategias necesarias para su sobrevivencia en el *rating*, cuyo efecto decisivo consiste en una permanente estimulación o

autorritación de la sociedad mediante la autoobservación producida mediáticamente; de otro, en el plano de la realidad de la construcción, una vez que a partir de los medios de masas aparentemente todos los agentes sociales se pueden presuponer como sujetos constructores de realidad, promueven la ficción de la participación en la comunicación como si esta acción fuese una cuestión voluntaria. En otras palabras, producen esquemas de percepción, conocimiento y acción, y producen a los productores y a sus productos. Es decir, crean realidad, la forma como esta es percibida y a su vez los mecanismos necesarios para que la producción de la creencia pueda seguir incesantemente.

Si se quisiera sintetizar estos planteamientos, seguramente contando con el desacuerdo de Luhmann y Bourdieu, se podría decir: la construcción de la realidad de los medios de masas consiste en el modo de operación que lo caracteriza en tanto se trata de un medio de producción de representaciones de la realidad, mientras que la realidad de la construcción consiste en la constatación de la aceptación de esta realidad, la realidad mediática, como única realidad posible, en su capacidad de integrar a los individuos no sólo el orden de lo real, sino en la internalización de aquella necesidad de la exposición mediática, la misma que actualmente subsume al mundo real al poder simbólico de los medios de los medios. La observación de primer orden de la realidad marcada por el *rating*, convertida ahora en un tipo de observación universal, en un modo de producción de representación generalizado en todo el planeta, sólo pudo generalizarse por medio del ejercicio de la violencia simbólica sobre todo el género humano. La realidad de la construcción, es pues, la violencia simbólica realizada. En contra de aquellas teorías de la comunicación difundidas popularmente, que dan preferencia a la esfera de la producción o de manera contraria favorecen la esfera de la recepción, generando en ambos casos dicotomías inexplicables y sin sentido entre los ámbitos de la producción y recepción, y que vuelven a ser presa del falso dualismo entre agencia y estructura, la propuesta de Bourdieu y Luhmann consiste en mirar la emergencia de los medios en el contexto de la dialéctica relacional entre esas dos dimensiones de la *observación de primer orden* o la *producción* y de la *observación de segundo orden* o la *representación*. Cada dimensión es impensable sin la otra. En un sentido muy abstracto podría incluso decir en tanto sistema los medios de masas no son otra cosa que un plus evolutivo nacido de dicha diferencia: comunicar a la sociedad anulando o destruyendo la comunicación.

Este último punto nos pone de lleno frente a una serie de problemas respecto de los cuales difícilmente podremos encontrar atisbos de consenso entre Luhmann y Bourdieu. La diferencia fundamental existente en este último planteamiento acerca del paralelismo entre OPO/producción y OSO/reproducción, consiste en cuál es el sentido o la fuerza social que conduce la emergencia, el funcionamiento y el desarrollo socio-tecnológico de los medios de comunicación. Para Luhmann la cuestión fundamental de los medios es que resuelven los problemas de autodescripción de la sociedad moderna cuyas operaciones no consisten en otra cosa que en la producción constante de observaciones de segundo orden. Todos pueden aportar con sus descripciones, como agentes de los acontecimientos o como objetos de información acontecidos. Para Luhmann no constituye un problema la cuestión de si esta participación se da en términos de consenso o disenso, o en el sentido de una opción voluntaria que resulta siempre falseada o bajo la presión evidente de lo que implican las nuevas condiciones mediáticas impuestas obligatoriamente o aceptadas inconscientemente por las personas. Los medios de masas constituyen el *medium* fundamental por el cual los subsistemas funcionales modernos pueden autoobservarse, comunicar sobre sí mismos y autorepresentarse, diferenciándose de las descripciones de los otros sistemas. Lo que comparativamente hablando, en términos bourdianos, se asociaría con la mediación estructural realizada por el campo mediático con respecto a los otros campos, pues, a través de los medios se llega al conjunto entero de la sociedad. Asimismo, estos medios, según Luhmann, pueden llegar a dar lugar a estrategias sociales como la búsqueda de prestigio; para él, incluso la tesis de que los medios tienden a exacerbar los conflictos es aceptable, pero no estaría de acuerdo en tratar de otra forma estos asuntos sino reduciéndolos a un problema evolutivo. La lucha social por el discurso público y la reproducción de la dominación del orden social no son para él problemas para los que la sociología tenga respuestas, sino más bien constituyen motivaciones que conducen a cuestiones de política.

Pero si Luhmann nos plantea como un asunto teóricamente resuelto el problema de la relación entre la dimensión primaria y secundaria propias de la formación de los sistemas sociales, Bourdieu, a pesar de haber realizado un examen riguroso de la emergencia del campo periodístico o mediático y de los mecanismos fundamentales de la violencia simbólica de la televisión, no logra problematizar el nudo básico de la relación entre ambas esferas, la de la OPO/producción y la de OSO/reproducción, para el caso

específico de los medios de comunicación. Es decir, no alcanza a visualizar completamente la relación entre el campo mediático y los otros campos —o el sistema social en su conjunto— desde el punto de vista de estos dos anda niveles pensados dialécticamente, pero sí es cierto su análisis deja sentadas algunas premisas suficiente para avanzar dentro de la teoría de los medios de masas.

En las investigaciones realizadas sobre la génesis del Estado francés, Bourdieu demuestra haber comprendido la problemática del funcionamiento del Estado en tanto campo social genérico y en su forma suprema de poder simbólico, y además da elementos de comprensión para el estudio del Estado como un campo expansivo y absorbente (por ejemplo la simultaneidad conseguida entre cuerpo burocrático/actividad política/el derecho y recientemente la opinión pública; lo que en Luhmann tiende a ser objeto de lo que él llama el *sistema político*, aunque éste no plantea de ningún modo que el Estado sea por esto el único centro general o un medio por el cual se logra la reproducción general de la dominación de la sociedad. Por lo que es presumible que, en el caso, más temprano que tarde hubiera llegado a ese tipo de problematizaciones si hubiera tenido oportunidad de escharbar un poco más detenidamente en la historia de los medios de comunicación, quizás afinando mucho más la trayectoria social de cada uno de los subcampos mediáticos, tal y como lo intentó hacer inicialmente en su pequeño estudio crítico sobre la televisión.

Pero lo mismo que en el debate sobre el Estado, el cuestionamiento del carácter expansivo de la lógica de audiencias promovida por la televisión dentro y fuera del campo mediático, no le lleva a Bourdieu a plantearse directamente la interrogante por el carácter universal del poder mediático de la televisión. Sin embargo, es muy posible que estas ideas sobre la universalidad de la violencia simbólica estatal o la desatada ampliamente por los medios de masas, hubieran podido madurar un poco más en su pensamiento y podido convertirse así en el norte de sus conclusiones posteriores sobre la reproducción del orden social. En todo caso, es claro que el estudio sobre la televisión resulta un esfuerzo aún incompleto con respecto a estas cuestiones. Por lo pronto el problema de si los medios y no el Estado deban poder ser considerados como el campo por el cual se reproduce la sociedad globalmente, en tanto es capaz de afirmar el poder simbólico que la sustenta y la funda, no está planteado en ningún nivel ni insinuado siquiera como una posibilidad.

La continuidad de este debate podría tener un futuro más promisorio si entre los teóricos y analistas de los medios de comunicación de masas se llegara a admitir que los cuestionamientos al *estadocentrismo* podrían también tener algo que ver con los peligros de la violencia simbólica profesada inconscientemente por el *mediacentrismo*. En realidad, el problema detrás de toda intensión teórica que busca otorgar la centralidad de la reproducción social a una esfera específica de la sociedad se corresponde con la idea de poder descifrar mediante los elementos básicos del sistema social de preferencia escogido por el observador que realiza esta observación (arte, Estado, ciencia, medios y economía), los mecanismos fundamentales de la reproducción general de la sociedad moderna. Pero una cosa es plantear unilateralmente la centralidad en cada caso de un sistema específico de la sociedad como ocurre, por ejemplo, con la visión del marxismo vulgar con respecto a la determinación en “última instancia” de la economía, o con Skopel (1989) con respecto al Estado; y en relación al arte, incluso en sus versiones más expansivas, como puede ocurrir con Nietzsche, Baudelaire, Lukacs, Benjamin, Adorno, Bense, Bataille y Flusser, la centralidad del arte no será otra cosa siempre que una preferencia por el punto de vista del arte. En todo caso habría que tener cuidado de achacar al campo/sistema de los medios de masas la misma crítica, pues, se trata de una esfera que al igual que el campo intelectual deben guardar más que otros celosamente su autonomía con respecto a los otros sistemas; y otra cosa es el planteamiento del debate acerca del proceso de generalización del campo mediático, mucho más patente que aquella capacidad culturalmente generalizante desplegada en las sociedades poco diferenciadas por parte del sistema religioso y en las sociedades modernas por el sistema educativo. Proceso que sin embargo no puede ser visto como si el efecto generalizante fuese inmediatamente la mediatización de todas las esferas de la vida social, ya que a través del mismo opera una fuerza todavía más poderosa, a saber, el carácter universalmente expansivo de las relaciones capitalistas de producción en búsqueda de su generalización, la cual sólo es posible subsumiendo el conjunto del mundo social a dichas relaciones.

Desde la perspectiva del desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad (desde la tecnología de la sociedad, el uso de las fuerzas naturales y de las influencias sobre las relaciones de producción generadas a partir de cada descubrimiento científico descollante), la expansión de las relaciones capitalistas parece encontrar en el proceso de mediatización e

informatización de la reproducción cultural de la sociedad una capacidad infinitamente más decisiva que la que una vez representó el proceso de industrialización en el ámbito de la producción de la vida material de las sociedades modernas. Por ello el efecto de la generalización tiene que ver realmente menos con la mediatización —éste es sólo el síntoma— que con la universalización de dichas relaciones, o sea, con la penetración de una economía distorsionada dentro de la actividad productiva y reproductiva de los otros sistemas o campos sociales. Mediatización por ello, preliminarmente hablando, que no es otra cosa que el proceso por el cual toda actividad cultural humana es subsumida a la economía capitalista por medio de un emplazamiento estructural en el que los medios de comunicación de masas y los nuevos medios toman a todo el género humano sobre sus espaldas llevándolo de una economía de la producción material a una economía de la (re)producción cultural mercantilizada. El capital se vuelve así arquitecto de un mundo en donde la reproducción natural y la reproducción simbólica de la sociedad toman no un carácter mercantil sino que son de origen producidos como mercancías. En donde toda actividad humana, material e inmaterial, solo puede resultar refundida según esta lógica fetichizada de la mercantilización capitalista de las relaciones sociales.¹¹⁵

La otrora acusación de economicismo contra Marx cae, pues, en saco roto. Sin embargo, el problema persiste. Después de que el capitalismo neoliberal desregulara toda regulación a nivel de casi todos los subsistemas funcionales de la sociedad, el problema de la expansión creciente del capital, y del campo y del habitus económico que constituyen su medioambiente y su credo capitalista, respectivamente, ha dejado de ser un asunto de una

¹¹⁵ La “crítica de la economía política de la comunicación”, en sus distintas versiones, ha llegado o bien a problematizar aisladamente el caso de la importancia creciente de los medios de comunicación de masas y las TIC en general dentro del proceso de la financiarización de la economía capitalista, o sea, el lugar casi determinante ganado por la industria mediática dentro del cálculo de la tasa de ganancia de la mayoría de continentes, lo que implica incurrir otra vez en el viejo *economicismo* (Bolaño, 2012; Mosco, 2006), aunque se trata de un importante intento de crítica, de busca hablar críticamente de un objeto nuevo, que es totalmente meritorio; o bien ha buscado merodear sobre el interminable problema de la crítica de la ideología sin poder salir del paradigma de la teoría del reflejo y, por ende, de la ontología del sujeto, el intento de Eagleton (1997) y de otros autores parecidos no constituyen una alternativa a este cuestión (Žižek, 2013), digamos que estas perspectivas en términos del materialismo de los románticos tempranos están todavía a medio camino (Benjamin 2017). Para pensar en cambio el cruce entre ambos niveles no solo hace falta, como hemos visto, juntarlos y dejarlos a la suerte de una comparación sin sentido de las perspectivas, sino pensar los problemas desde ambos lados de modo que vaya siendo posible transformar estos mismos problemas en oportunidad para la construcción de un entroncamiento teórico unitario que permita observar estos mismos problemas esta vez en su integralidad. Lo cual, curiosamente, no representa otra cosa que el intento de pensar ambos niveles en el contexto de la sociedad capitalista, en el sentido de lo que Marx enseñó, comprender el capital como una relación social y el valor como signo o símbolo del carácter mercantil cosificado en el que han devenido dichas relaciones (Rubin, 1974).

mera perspectiva individual. En el más pleno de los sentidos se ha convertido en realidad, no en el forma espeluznante de la fábrica generalizada como todavía hubiera podido pensar Adorno, sino mediante la *realidad realizante* de los medios de masas, esto es, por medio de un tipo de violencia simbólica que oculta la generalización del cálculo económico o de la racionalidad capitalista sobre la totalidad de la vida social. Precisamente, este es quizás el elemento más significativo dentro la crítica al poder simbólico de la televisión, la universalización o generalización no del habitus periodístico sino del ethos económico y el peligro de extinción de los campos culturales históricos a manos de la racionalidad capitalista por medio de los periodistas. Al parecer, lo que más interesa a Bourdieu en este debate no es argumentar en función del poder simbólico de la televisión, que hasta cierto punto parece dar por sentado —en tanto entiende que el poder simbólico de la televisión está basado en la colonización del campo mediático mediante el *rating*—, sino en revelar la forma en que este poder penetra restando autonomía a las operaciones y el funcionamiento de los campos culturales y el resto de campos sociales.

Al dar cuenta de estos efectos, según me parece, Bourdieu abre nuevamente el problema acerca de la diferenciación funcional propuesto por Luhmann. Pone específicamente sobre el tapete un asunto extremadamente sensible, a saber, la pérdida de la autonomía operativa y funcional de los sistemas, lo que pone entre paréntesis la posibilidad misma de su diferenciación, o lo que es lo mismo, la inusitada posibilidad de su desdiferenciación. Como se puede notar esto trae consecuencias sociales y de interpretación teóricas extremadamente profundas, por un lado, debido a que el despliegue de dicho proceso de desdiferenciación social a manos del capitalismo, pone en riesgo toda la herencia de la evolución socio-cultural, a más de la propia sobrevivencia ecológica del planeta de la Tierra como sistema ecológico, y de otro, porque la búsqueda de la identificación de los nudos críticos de tales problemas puede llegar a poner en entre dicho gran parte del bagaje científico de los últimos doscientos años.

Con todo, tenemos dos referencias conceptuales de mucha utilidad frente a las actuales circunstancias. Hablo del proceso de autonomía absoluta y generalización universal del capital económico y del proceso de diferenciación/desdiferenciación social como dos momentos simultáneos o co-existentes por donde circunda la crisis actual de la humanidad. Procesos fluidificados y acelerados a partir de la dominación de la lógica

capitalista que domina el sistema/campo de los medios y, que retraducida éste último, se expande al conjunto de la sociedad y de la que a su vez sólo podemos dar cuenta por medio de la explicación de sus efectos doblemente sentidos dentro de las relaciones entre el mundo de la reproducción material y en el mundo de la producción simbólica. No obstante, esta contradicción fundamental del estado actual de nuestra sociedad no ha tenido eco entre los intérpretes de Bourdieu y Luhmann, no porque los sistemas teóricos de estos autores sean insuficientes o porque ambos dejen de ver el nudo de los problemas que interesan, de hecho estas teorías sociales junto con el marxismo son las únicas instrumentos de valor que poseemos de cara a la tarea de la reactualización de la crítica civilizatoria al capitalismo. Sino debido a que en ausencia de un enfoque comparativo de sus obras, posiblemente, sólo ven una parte del asunto, aquella que se puede divisar limitadamente desde el mirador de cada sistema teórico tomado aisladamente. Luego volveré sobre estos problemas, por ahora me interesa exponer las dificultades principales que suelen encontrar ciertos científicos sociales cercanos a la teoría de los medios de masas cuando intentan confrontar las problemáticas señaladas en torno a la dominación mediática.

3.2 La crisis del modelo bourdiano sobre la interpretación de los media y el rescate del objeto mediático desde la teoría de sistemas/La redefinición del modelo luhmmaniano sobre la realidad de la comunicación de masas como realidad de la dominación del capital

3.2.1 La crítica del campo mediático desde el interior del modelo teórico bourdiano

La relación entre la teoría de los medios de masas y la teoría general de la sociedad, especialmente en el horizonte de las obras de Bourdieu y Luhmann, no se caracteriza por ser armónica, ni los debates internos con respecto a los distintos ejes temáticos que rozan estos pensadores pueden considerarse concluidos. En el caso de Bourdieu el debate abierto en torno la teoría de los medios de masas y sus efectos de generalización y homogenización ha generado en algunas partes cuestionamientos. Pero, a mi parecer, dichas interpretaciones fracasan abruptamente en su intento de corrección del diagnóstico de Bourdieu y en la proposición de una alternativa teórica frente a las supuestas limitaciones o al supuesto estado subdesarrollado de los conceptos fundamentales de este sociólogo. Aunque

ciertamente esto ocurre más con respecto al caso de los cuestionamientos propuestos por los discípulos e intérpretes de Bourdieu en torno a su tratamiento particular de los medios de masas. No se da de la misma manera en el caso de Luhmann, con respecto al cual no es muy frecuente encontrar estudios de actualización de la teoría significativos centrados en los media de masas. Quizás esto se deba al escaso impacto que aun asola la recepción de la obra de Luhmann en las academias occidentales. En todo caso en los dos sociólogos encontramos un rodeo común con relación a los temas centrales que subyacen a la comprensión de los medios de masas, lo cual reafirma la utilidad de los conceptos bourdianos y luhmannianos dentro de la teoría de los medios de masas y de la teoría de la sociedad.

En primer lugar, me referiré a los planteamientos de Benson (1999; 2006), quien tiene, por así decir, una visión bastante convencional sobre la contribución de Bourdieu a la teoría de los medios de masas. Si bien este autor no admite que exista un modelo coherente dentro de la teoría general de las prácticas de Bourdieu, su interés consiste en demostrar la pertinencia general del sistema teórico del sociólogo de Bearn proponiendo su actualización con respecto a los nuevos problemas suscitados por los efectos sociales de la dominación mediática y en relación al apareamiento de los nuevos medios, bajo el presupuesto de que el aparato teórico es perfectamente aplicable al caso de los estudios sobre los medios de comunicación en el plano nacional, regional y global; si bien este autor admite que este intento solo tiene sentido si existe constatación empírica para tales efectos. Luego abordaré la propuesta de Champagne (2002), quien, sin alejarse en grado extremo del universo teórico bourdiano, argumenta sobre la necesidad de pensar los campos políticos y mediáticos como campos fusionados, habla, por ejemplo, de la existencia de un campo político-mediático y de un capital mediático, aunque esta última noción introduce necesariamente incoherencia estructural dentro de la arquitectura teórica de Bourdieu. Por último, voy a detenerme en el debate de Cauldry el mismo que está centrado en la conveniencia de interpretar los medios no en el sentido de un campo sino como metacapital. De otra parte, debido al estado elemental de las investigaciones sistémicas sobre los medios o a la preferencia de los sociólogos sistémicos por los sistemas clásicos de la sociedad es muy difícil establecer un parangón sobre la recepción o los desarrollos investigativos basados en la contribución de Luhmann al estudio del sistema de los medios

de masas. Sin embargo, para contrarrestar algunos errores presentes dentro de las interpretaciones señaladas sobre la teoría de los medios de masas de Bourdieu, tendré que volver necesariamente a la obra de Luhmann y de Marx para contrarrestar estas críticas y sus motivaciones. Pues, existen buenas razones para estar convencidos que justamente allí donde flaquea la fuerza de la teoría de la dominación es preciso retraducir los problemas teóricos que subyacen a esta tradición en términos de la teoría de sistemas y esta última transformarla en una teoría de la dominación.

Benson al igual que Bourdieu centra su atención en la historia del campo periodístico, considerándolo como una esfera autónoma, tomando en cuenta la creciente presencia o mediación del campo periodístico en el conjunto del espacio social y asumiendo el carácter específicamente conflictivo de la relación entre el campo mediático y los campos culturales. Por esto, la argumentación de Benson con respecto a la teoría de los medios está en cierto modo más cercana a la teoría del campo, si bien su preocupación sobre los medios está centrada en la contradicción entre la autonomía y la heteronomía de los campos. Para él, mientras menos autónomo se ha mostrado el campo de los medios más ha podido lacerar la autonomía del resto de campos culturales y calado sobre la influencia de estos últimos. Según Benson, la aplicación del concepto de campo a las instituciones mediáticas tiene la ventaja de que permite pensar en una instancia autónoma, situada en una posición intermedia en relación a los niveles macro y micro de todo social, cuyas transformaciones internas pueden ser empíricamente verificadas al igual que sus efectos en el resto de campos. Siguiendo a Bourdieu enfatiza que, como campo autónomo, el periodismo es, sobre todo, un campo de producción cultural que contribuye, por tanto, a la producción simbólica de la sociedad y está ubicado en el polo dominado del campo de poder, cuyo polo dominante estaría ocupado por las clases empresariales. Adicionalmente, según Benson, el campo de la producción cultural puede ser dividido en *campos de producción restringido* (más cercano al polo cultura) y en *campos de producción a gran escala* (más cercano al campo económico —donde Benson incluye economía y la política como esferas heterónomas) —. En su criterio, el periodismo constituye un campo de producción cultural en el segundo sentido.

Asimismo, para Benson, la permisibilidad generalizada que tienen los periodistas de ingresar a los distintos campos, condicionarlos y hablar en nombre de ellos, no está fundada

en el contenido periodístico de las noticias, sino, como diría el propio Bourdieu, en la amplitud de la difusión mediática, en aquella posibilidad de, como ningún otro productor cultural antes, poder llegar a una amplia masa de consumidores. Esta es la razón del verdadero valor de los periodistas y de su posición ahora determinante en la producción cultural; sólo por esto pueden los periodistas influir en la formación del *habitus* de las sociedades contemporáneas. Especialmente cuando hablamos de los medios televisivos, altamente valorados en la esfera política (formación de opinión pública) y la economía (publicidad), ambas gobernadas por el principio de los índices de audiencia. Bajo estas condiciones, por encima de los medios impresos más cercanos al campo cultural, la televisión adquiere el carácter de una instancia de consagración social de la competencia dentro de las coberturas periodísticas del campo mediático y a nivel de la relación con los campos culturales cada vez más alineados al polo económico. Un acontecimiento sólo es un evento social si aparece en la televisión, aquí radica su poder de consagración sobre los sujetos sociales. Así, para Benson, dentro de los medios no importa que los acontecimientos sean en sí mismos creíbles sino de que estos puedan circular ampliamente.¹¹⁶

Pero en líneas generales con estos argumentos no se agrega sustancialmente nada nuevo al diagnóstico de Bourdieu. La cuestión toma otro aspecto cuando al hablar de la relación entre el campo periodístico y los otros campos, y de éste con respecto al campo de poder, pues, este autor realiza un desplazamiento desde el campo particular de los medios a la problemática de la contradicción entre autonomía y heteronomía o, en términos más, precisos, a los problemas de la relación contradictoria entre la economía y la cultura, en donde Bourdieu centró el punto álgido del debate de los medios, aunque con otras premisas a las utilizadas en este caso por Benson. De esta forma, según este interprete los medios no constituyen un campo de poder, no obstante, en vez de partir del enfoque de la autonomía de los campos, los mismos que se ubican a medio camino entre la economía y la cultura, su enfoque tiende a dar prioridad a los elementos exclusivamente heterónomos de dichas relaciones y a desaparecer del horizonte teórico la comprensión de la especificidad de los

¹¹⁶ Benson expone tres el caso de tres campos el intelectual (la transformación de los intelectuales en periodistas o degradación del debate público), la salud (la escalofriante situación de pacientes convertidos en clientes o la emergencia una “nueva economía de la información médica”); el derecho (la prioridad de la sanción periodística sobre la sanción judicial).

medios como campo económico y cultural (esto es como campo de producción y reproducción cultural), y su relación con el campo de poder o campo de las luchas de clases. Benson prefiere hablar en vez de ellos de las tendencias a la heteronomía como si el problema principal fuese el hecho indiscutible de la relación mutuamente irritante de los campos y no la cuestión de cómo a través de los medios esta contradicción entre la economía y la cultura ha podido ser incoada en cada campo como resultado de la relación de dependencia existente entre los campos culturales respecto de los medios, y de éste último con el campo económico. Por ello, lo prioritario para Benson en la aplicación de los conceptos bourdianos es que el análisis de los medios resalte sobre todo este nivel intermedio de la relación campo/campo de poder, es decir, que dé cuenta de la relación conflictiva entre los campos. Observa estas relaciones en la forma de un tipo específico de servicios de promoción prestados por los *media* a los otros campos, el mismo que se produce de manera conflictiva en nivel de todos los campos ya que esta dependencia introduce elementos contradictorios en cada uno de ellos. Quedándose en la superficie no ve en esta realidad contradictoria de los medios el problema general del funcionamiento de los mismos en tanto campo generador de orden social, justamente, el relacionado con la producción y la reproducción de la sociedad de manera global.

Pero aunque la posición de Benson es correcta en tanto destaca, si bien no con claridad, estos dos momentos del análisis de los medios, desde su funcionamiento interno y a partir de la relación del campo de los medios con los otros campos, ni uno ni otro proceso son pensados en profundidad. Abandona el primer momento para sumergirse vanamente en el segundo proceso. Más bien parece tener una idea poco compleja de la construcción de las homologías entre las categorías utilizadas por los productores y las categorías de las que se valen los agentes sociales para receptor las producciones mediáticas, y de las correspondencias de las mismas con la formación del gusto según la estructura de clase de la sociedad. A pesar de que supone que esta contradicción de todas maneras altera el orden reproductivo de la sociedad, los cambios producidos por los medios son vistos como cambios influenciados e influenciables. Como si se tratase de una división de tareas preestablecida, para Benson, la contradicción entre la economía y la cultura, desde que existe la televisión, siempre habrá de contar con un “efecto de imposición simbólica” que permite o priva al orden social de la posibilidad de una vivencia extrema de esas

contradicciones, por medio de un ajuste permanente de oferta y demanda, esto es, del control permanente del *rating* y del control de la conflictividad social a través de la exposición del escándalo. Así, el dominio simbólico mediático, la posibilidad de los medios de producir el conocimiento legítimo del orden social, sería para Benson lo que finalmente queda de la diferencia entre persuasión y resistencia. Por lo cual la reproducción de dicho orden tanto como los cambios producidos en él, según Benson, tienen una relación directa con los cambios dados en el ámbito de la producción cultural y por ende en el cambio histórico. Esta coincidencia para él significa que los cambios sociales modernos no serían otra cosa en primer lugar que un cambio en la estructuras de los medios de masas. En cierto modo en la versión de Benson los medios son vistos más como una institución que mantiene relaciones conflictivas pero siempre regulables con las demás esferas del orden social que como un campo de luchas cuyos impactos como poder simbólico puedan permitir la emergencia de un orden contrahegemónico, si bien bajo el influjo predominante de la capacidad de simbolización de los medios. De esta manera, a pesar de su apuesta teórica tendiente a la aplicación de los conceptos bourdianos y del poder mediático desde una perspectiva global que visualiza a los medios como campo mundial sin descuidar la constitución de las distintas tradiciones que subyacen a los campos periodísticas nacionales, el esfuerzo de Benson no parece consistir en otra que en la búsqueda de un domesticamiento funcionalista de la teoría de la dominación simbólica de Bourdieu a las exigencias de neoinstitucionalismo norteamericano, que más que ser una vertiente teórica social es resueltamente es una ideología pensada para funcionarios públicos.

Por su parte, Champagne, uno de los discípulos de Bourdieu cuyas investigaciones después de la desaparición de su maestro se fueron orientando cada vez más hacia el análisis del campo de los medios, ofrece una visión muy distinta de la evolución del campo periodístico. En la argumentación de Champagne los medios constituyen un campo cuya autonomía está subordinada directamente al campo político, dependencia que es sobre todo para él evidente una vez que la televisión pasó a ser el medio dominante dentro del proceso de construcción de la opinión pública y de que los institutos de sondeo empezaron a tener predominancia dentro del campo político y del campo periodístico. En este sentido, la relación de los medios de comunicación con la política ha llegado a transformarla tan profundamente que el juego propiamente político se ha visto desplazado: el espacio de

lucha ha sido trasladado de la “actividad política clásica” al terreno de la publicidad política, cambiando la naturaleza interna de legitimidad política y de las instituciones de la democracia moderna.¹¹⁷ ¿Cómo ha sido esto posible?, Champagne responde tomando como punto de partida la alianza entre la política, los medios de comunicación y los sondeos de opinión, para él la actual fusión de estas esferas en lo que el autor llama el campo político-periodístico, sólo es posible en la medida en que los sondeos de opinión han hecho posible una total correspondencia entre las exigencias del mundo periodístico —obtener los recursos necesarios para sostener el índice de audiencia en estándares altos— los requerimientos del campo político consistentes en hacer más confiable la intervención política. Por ello los usos sociales del periodismo son altamente valorados y hasta cierto punto actualmente imprescindible en casi todos los niveles de la vida política. Aunque a decir verdad, aclara Champagne, se trata de productos pseudocientíficos que sólo pueden llegar e tener existencia social en tanto se trata de temas que son objeto exclusivamente de

¹¹⁷ La alta incidencia de los medios en el campo político está directamente relacionada con el interés de los políticos y periodistas en los sondeos de opinión. En efecto, según Champagne, los sondeos permiten a estos agentes sociales aumentar la eficacia de sus intervenciones en ambas esferas, sin embargo, este alto grado de precisión alcanzado en los mecanismos de la dominación gracias a los media, tiene como defecto el hecho de que la publicación de los sondeos de opinión y su incesante fomento convierte el trabajo periodístico en una actividad extremadamente circular. Obligando a los políticos a recurrir igualmente a los sondeos y los medios de comunicación con el fin de incidir en el proceso de construcción de la opinión y a los medios a través de la interacción mediada con los televidentes cuya atención ha sido antes prefijada por parte de los periodistas y los comunicadores políticos mediante la proposición selectiva de los temas políticos a ser abordados cotidianamente entre los políticos y los periodistas. Como consecuencia de esto, este interés de los políticos de llegar a un público mayor, deja sin piso las relaciones políticas surgidas del contacto físico y permanente que guardaron otrora entre sí los profesionales de la política, como una característica específica de sus actividades discursivas y organizativas, lo que ha dado paso al contacto virtual entre los políticos y al nacimiento de grandes audiencias facilitadas por los medios de comunicación y los sondeos. Cuestión que para Champagne tiende hacerse sentir bajo los nuevos fenómenos políticos relativos al creciente proceso de personalización del poder, la conversión de los políticos consagrados en figuras del espectáculo y la transformación de las condiciones sociales necesarias para tener éxito en el ámbito de la política. Antes de tener que llegar a los ciudadanos o para poder llegar a ellos deben los políticos tener el reconocimiento de los medios para lograr un mayor desempeño sus carreras políticas (Champagne 2002: 118; 145; 152; 287). Es curioso, sin embargo, que en el análisis del campo político-periodístico como un campo fusionado, al resaltar la tendencia hacia el aislamiento de los problemas externos por parte del campo político, Champagne no caiga en cuenta de cómo la influencia de los medios en vez de conllevar ineludiblemente a la heteronomía del campo político termina finalmente creando las condiciones de posibilidad de su autonomía. De este modo, como futuro desenlace lo que tenemos a la vista no parece ser el advenimiento de sistemas absolutamente heterónomos, sino una afirmación mucho más extrema y consistente del proceso de diferenciación/desdiferenciación de la sociedad, como lo es el hecho realmente patente en el *capitalismo real* de encontrarnos con un campo político sin ciudadanos o campo económico sin consumidores —Champagne parece verlo también (2002: 128)—. Cuestión que trae consigo la realización de aquella contradicción entrevista por Marx acerca de un sueño capitalista aparentemente imposible acerca de la posibilidad de una burguesía sin proletariado. Utopía macabra cuya realización no solo implica la desaparición de una gran parte de la humanidad sino del lugar mismo de lo humano dentro del todo social.

los debates internos del campo político. Si bien, los fenómenos políticos-mediáticos descritos por Champagne son perfectamente constatables, especialmente, el efectivo aislamiento de los políticos respecto de los conflictos externos como resultado de la lógica circular del funcionamiento de los *media*, a la que contribuyen los políticos y los periodistas sobre los que cae la responsabilidad de la construcción distorsionada de la opinión pública en las sociedades contemporáneas desde hace varias décadas- Aislamiento a su vez basado en la posibilidades de conocimiento, anticipación y adecuación que sus intervenciones políticas pueden llegar a requerir, y que pueden llegar a ser perfectamente realizables por medio del uso de las encuestas de opinión. Así, en términos teóricos, el camino tomado por este autor consiste en reconocer la heteronomía como una realidad inexorable que atraviesa la relación entre los campos, colocando como fundamento de su análisis el dominio simbólico generalizado que de manera convergente realizan ambos campos. Pero con este procedimiento en realidad se deja en la oscuridad el problema de la generalización de la influencia mediática. Como se deja sin problematizar la cuestión de la autonomía del campo mediático y desaparece de su horizonte de comprensión la relación de los medios con los otros campos culturales y con el campo de poder. Así como, debido a las consecuencias teóricas de su propuesta sobre la fusión de los campos, resulta prácticamente imposible para él observar todas las implicaciones del proceso de desdiferenciación de la sociedad que antes he señalado (Champagne 2002: 146-47; 231; 213; 250; 255-56).

A pesar de todo esto la contribución de Champagne en torno a la teorización del *capital mediático*, resulta sugerente. Con este concepto el autor busca dar cuenta de la capacidad de influencia sobre los eventos periodísticos adquirida por ciertos agentes, que dotados en muchas ocasiones de un lugar prominente en otros campos y que debido a su alta participación en los medios, logran aumentar su capital mediático pudiendo hacer uso de él dentro y fuera del campo político-periodístico, si bien su importancia suele ser auténticamente efectiva en el marco de éste último. En efecto, en el razonamiento de Champagne, la necesidad de un político de salir a escena en busca de la espectacularización de su imagen no puede sino modificar la base de la legitimidad política de todo capital político. Desde que los políticos *creyeron* que para triunfar en política el capital político era insuficiente y decidieron invertir su capital en la nueva la lucha por las audiencias, el capital mediático parece gobernar las ambiciones de los políticos y los propios periodistas.

No obstante, Champagne no explica con claridad la cuestión de si este nuevo tipo de capital requiere previamente de la formación de un mercado de medios o si más bien ocurre que es dicho capital el que contribuye a su conformación. O sea, no explica la relación de simultaneidad o no correspondencia entre el capital mediático y el campo político-periodístico. Champagne incluso presupone que un día el capital mediático deberá ser considerado como una nueva especie de capital en sentido pleno, tal y como sucede con el capital económico, el capital social y el capital cultural, pero esto introduce más interrogantes que respuestas en su esquema (Champagne, 2002: 202-05). Pues, aunque tomado de manera aislada el problema de la autonomía/heteronomía puede ser absorbido o disuelto dentro del concepto de campo político-periodístico, las condiciones de posibilidad del capital mediático —discusión ausente en Champagne— sólo pueden ser generadas en la medida en que dicho capital tiene valor en las fronteras del campo de los medios, es decir, en que se reconoce la autonomía del campo periodístico respecto del político y el resto de campo, y con esto la *autonomía* de todo campo social. Lo cual invalida de cajón la idea de la formación unitaria de un campo político-mediático. En fin, este autor, no dice cómo podría teóricamente funcionar el capital mediático, en tanto especie, dentro de un campo fusionado entre dos esferas altamente complejas de la sociedad, sin pensar que estos sean autónomos. Asimismo, nos da una visión demasiado acotada del problema de la dominación simbólica de la sociedad, reduciendo un problema general únicamente al proceso de reproducción de dos campos de la sociedad, el político y periodístico; y tomando a la vez sólo un aspecto de las relaciones entre ambos, a saber, el relacionado con la formación de la opinión pública o la creencia política (Champagne, 2002: 23), el mismo que antes habíamos caracterizado en el nivel de la OSO o de reproducción simbólica de la sociedad.

No obstante, el proceso de formación de la opinión no deja de ser una cuestión sustantiva por sí misma y en el contexto de las relaciones entre ambos campos. Y es aquí que el debate de Champagne logra arrojar algunas luces intensamente aclaratorias sobre los efectos de la producción de la creencia surgidos de la colaboración entre los campos político y mediático. Lo que Champagne busca en este sentido, sin lograrlo completamente, es explicar cómo las representaciones hechas por los actores en el campo periodístico inciden en las acciones y pensamientos que se producen en el campo político. Qué es lo que

hace que en todas partes, más allá de los propios medios, las personas luchen por él capital mediático necesario para mantenerse activos en los medios de comunicación de cualquier forma. Champagne piensa que junto a la creencia en el reconocimiento social de los medios la misma que los propios medios se encargan de reafirmar al certificar el capital simbólico de los ungidos de las pantallas televisivas y de la primera plana de la prensa, lo que el análisis debe mostrar es el lugar insustituible que ocupan los sondeos dentro del campo político-periodístico en tanto mecanismo productor de dicha creencia. Para Champagne los políticos y los periodistas tienen el interés de *crear* en ellos no en razón de su carácter técnico, sino en tanto tienen la creencia política en su propio porvenir y en no escatimar para ello ni tiempo ni dinero: la creencia en poder responder a varios problemas políticos, obscuramente situados entre la legalidad y la ilegalidad, por medio de las encuestas. La utilidad de los sondeos, según Champagne, es por ello doble, sirven como “datos insólitos”, que copan el contenido fundamental de las primeras planas y los noticieros, sin que los periodistas tengan que salir de sus oficinas, aclara el autor, y, a la vez, los sondeos son utilizados para intervenir directamente en el juego político.¹¹⁸ Así, ya instrumentalizados en términos políticos, los medios crean efectos políticos sobre una realidad totalmente construida pero que se supone es espontáneamente coincidente con lo que la gente piensa. Como suele suceder con la forma en que la realidad social suele ser percibida por los agentes sociales después de una campaña política en donde la representación de la realidad de los medios tiende a ser coincidente con la realidad en apariencia vívidamente descrita de

¹¹⁸ Dice Champagne que la fuerza de los periodistas consiste de hecho en que han vuelto contra los políticos la misma lógica que éstos aplican desde el campo político. Lógica basada en la aceptación social o la popularidad de los políticos, pero que es llevada hasta el extremo por parte de los medios de comunicación, pues, los sondeos actúan como referendos permanente cuyos resultados son aparentemente muestra fiel muestra de la voluntad popular, frente a los que los políticos deben poder responder afirmativamente y declararse, por la vía de la adopción de la publicidad y el marketing político, siempre ganadores del reconocimiento mediático. Por su puesto, las campañas de prensa que los políticos ponen en movimiento frente a los datos difundidos por la prensa o los noticieros, pasarían desapercibidas o sólo tienen sentido únicamente en tanto los impactos de esta acción puede ser re-presentados nuevamente por los sondeos de opinión (Champagne, 2002: 138-139). De este modo, al ser la única instancia de difusión autorizada y legítima de los sondeos de opinión, proceso acompañado de la dotación de una ingente cantidad de recursos económicos, los periodistas y los publicistas, a pesar de lo que ellos piensan sobre su rol profesional independiente, participan directamente de la lucha política mediática pudiéndose develar así la parcialidad de sus posiciones imparciales. Los sondeos facilitan a los periodistas precisamente datos “científicos” que permiten modular los debates políticos. Por ello, para Champagne, el desarrollo de sondeos está atado inescindiblemente al de los medios de comunicación de masas, ambas esferas se refuerzan a sí mismas: la mediatización de la política requiere de sondeos y la publicación de los sondeos necesita de recursos para su difusión y, a su vez, los sondeos se vuelven imprescindibles porque mediante ellos se multiplican las posibilidad de lograr un buen desempeño en la política (Champagne 2002: 127; 140).

las personas (Champagne, 2002:130). El estudio de los efectos de la creencia política mediatizada lleva de todas maneras a Champagne al centro de la problemática que interesa a mi estudio, pero en el caso de este discípulo de Bourdieu se trata de observar cómo la realidad tiende a ser lo que en cuanto tal —“realidad”— puede llegar a constituir o representar para el campo político-periodístico, en el sentido de que lo que es importante lo es primero para los medios y luego lo es para los ciudadanos. Así, los grandes problemas de la sociedad, serían para Champagne algo así como el resultado del influjo de una visión mediática refractada de los problemas y su mayoría políticos que atraviesan el proceso de formación de la opinión pública (Champagne, 209-210).

3.2.1 La crítica del campo mediático desde el exterior del modelo teórico bourdiano

Cauldry, otro atento lector de Bourdieu, ha buscado últimamente ampliar los conceptos bourdianos tomando como referencia la teoría de los medios de masas pero sustituyendo el concepto de “campo” y “metacampo” por el de *metacapital*. Cauldry concibe a los medios como instituciones cuya complejidad interna se debe al carácter ambiguo del proceso de producción de medios, el cual permanece tensionado por dos vectores opuestos que a su vez lo ponen en marcha: la dinámica de la economía (fuerzas heterónomas) y el espacio de la cultura (fuerza que pugnan por la autonomía). En vistas de aquello Cauldry, mucho más consciente que Champagne en este punto, argumenta que la definición de los medios como un campo se vuelve extremadamente dificultosa, ya que sus efectos verdaderamente transformadores en tanto instituciones generadoras de las representaciones que rigen el orden social —o sea, estructuras sociales capaces producir esquemas de categorización del mundo social o de comprensión de la realidad cuya influencia puede ser verificable en gama amplia de los campos sociales existentes—, escapan a la dinámica interna de los medios vistos éstos últimos solamente como un campo. Para Cauldry los medios existen, pero lo importante no es que creen su mundo sino que recrean la realidad de los otros campos, no solo el político, según su realidad. Aún más, Cauldry se percata de la cuestión de que mientras el primer proceso tiende a ser aceptado como problema teórico, lo segundo, la centralidad de los medios en la reproducción simbólica de la sociedad es todavía para muchos cuestionable, a pesar de su labor específica en la distribución del acceso a un público siempre más amplio (Cauldry, 2003a).

Al respecto Cauldry propone como alternativa retomar la discusión inconclusa generada por Bourdieu al final de sus años sobre la influencia creciente de la televisión al interior del propio campo de los medios y sobre las esferas de la producción cultural de las sociedades contemporáneas. De modo que, según él, sea posible recuperar para la teoría de los medios de masas el carácter radicalmente durkheniano de los primeros brotes de la obra bourdiana basada en el estudio de los sistemas simbólicos (Bourdieu, [1977] 1991), los mismos que fueron opacados posteriormente, según Cauldry, en sus investigaciones posteriores en favor del concepto de campo. Para Cauldry la superación de este *impasse* implica en realidad una teoría del poder simbólico que explique precisamente la centralidad de los medios de masas en tanto instituciones constituyentes del sentido social del mundo o una realidad con peso propio. Tal y como el mismo Bourdieu se esforzara en demostrar en el caso de la constitución del poder simbólico de la religión, de la educación y dentro de las prácticas rituales, destacando la autoridad de cada uno de estos sistemas simbólico al momento de clasificar el espacio social en su totalidad. Frente a esto, el proceso de refracción de las presiones económicas según la lógica interna de los medios, así como la forma en que esta lógica es retraducida en los distintos campos, tienen una importancia subsidiaria para Cauldry. Prefiere dar importancia más bien a la doble dinámica de centralización y concentración de la energía social llevada a cabo por los medios; especialmente, a la fuerza simbólica de la televisión, basada en su capacidad de describir y prescribir el conocimiento sobre el mundo social y las estrategias sociales posibles que subyacen a ese orden, respectivamente (Cauldry, 2003b).

Buscando llevar los planteamientos de Bourdieu hacia su terreno, Cauldry es enfático al señalar que el concepto de campo no es capaz de definir las reglas de juego por las que el capital simbólico obtenido dentro de los medios puede llegar a influir en el conjunto de los campos sociales. Por lo que prefiere entrar en el tratamiento de tales reglas tomando como referencia exclusiva el concepto de metacapital. No al revés como sucede en Benson, en donde el funcionamiento interno del campo mediático y las relaciones conflictivas entre autonomía/heteronomía son vistas todavía desde las necesidades internas de los campos. En efecto, para Cauldry con respecto a la generalización del capital mediático como poder simbólico, la teoría de los campos es tácitamente insuficiente.

En vez de esto, Cauldry convencido de la utilidad del concepto de metacampo, intenta remar a otras aguas por fuera de la gran laguna teórica en donde se hunde la explicación de los medios como campo de producción y se ahogan las posibilidades de su interpretación como instancia de poder simbólico, distinguiendo en este caso para ello entre un concepto débil y un concepto fuerte de poder simbólico.

Una noción débil sería aquella desarrollada por Thompson, comprendido el poder simbólico como un proceso dirigido de producción y difusión de *formas simbólicas* en donde los medios tienen la capacidad de influir en los acontecimientos sociales; pero visto desde una noción fuerte los impactos sociales de los medios, en cambio, éstos en cambio son vistos desde la concentración del poder simbólico obtenido por ciertas instituciones como los medios de masas, la religión y la educación, cuya influencia es reconocible a través de las transformaciones semánticas llevadas a cabo por estos metacampos o en la forma con que éstos han impregnado la vida social, esto es: desde su poder de construcción de la realidad, como diría Bourdieu sobre este punto específico, desde el orden gnoseológico construido que este poder hace posible (Bourdieu, 1991: 166). De esta manera, mientras la noción débil o local podría tener como referencia el concepto de campo y el concepto de capital simbólico, en tanto capital legítimo cuyo monopolio aumenta las posibilidades de reconocimiento y prestigio en un campo particular, la noción fuerte o general impide pensar los medios desde un campo específico, pues, para Cauldry, el capital simbólico adquirido en los medios es un capital capaz de ser intercambiado no solo dentro de los campos culturales sino en casi todos los campos, es decir, sólo se puede realizar como capital simbólico fuera del mundo de los medios y no al interior de los mismos. Sobre todo desde el advenimiento del periodismo televisivo y desde que la circulación y el consumo de las representaciones mediáticas se ha generalizado en todos los campos. Por ende, la fuerza de su simbolización no radica en que el capital de los medios se convierta en capital en los ámbitos particulares sino en la simultaneidad del dominio mediático que convertido en un supersistema simbólico o metacapital puede llegar a irradiar el espacio social como un todo.

De este modo Cauldry argumenta haberle conseguido un mejor destino a esta noción fuerte de poder simbólico, aunque es claro que el autor no logra en su propuesta diferenciar bien este último concepto con respecto a la de metacapital. Quizás esto sea así

en su caso debido a que, en razón de la evidencia generalizada de los efectos mediáticos, da por sentado el hecho por el cual las representaciones mediáticas influyen en las representaciones de los otros campos o el capital simbólico adquirido dentro del campo mediático puede llegar a determinar las acciones de los agentes sociales en otros campos. Esto es, intenta ejercer juicios conclusivos justamente sobre puntos que aún deben ser dilucidados.

Tomando como referencia una aclaración del propio Bourdieu sobre la conceptualización del Estado no como metacampo (Bourdieu, 2013), sino como metacapital (Bourdieu & Wacquant: 2008),¹¹⁹ Cauldry decide alejarse del concepto de campo y más bien encontrar elementos que justifiquen la extensión de este concepto a los medios. De esta manera, al igual que el capital estatal, el capital de los medios funcionaría más allá de cada campo específico, actuando a nivel de la estructura interna de todos ellos. Aclara Cauldry, no en el sentido económico en tanto aparecer en la televisión contiene una alta posibilidad de vender más libros, sino desde el punto de vista de la distorsión de las condiciones de adquisición del capital simbólico al interior de los campos o de la tasa de cambio vigente en ellos. Precisamente, según Cauldry, el Estado y los medios comparten la característica de que ambos metacapitales rigen sobre un conjunto amplio de juegos

¹¹⁹ Cauldry justifica esta decisión sobre un hecho cierto, me refiero a la famosa entrevista de Wacquant a Bourdieu sobre la lógica de los campos, en donde mientras la interrogación de aquél a su maestro gira en torno a la posibilidad de la definición del Estado como un metacampo, éste último corrige a su discípulo invitándolo a pensar el Estado como metacapital: “podría proseguir este argumento esbozando la investigación que he venido desarrollando durante los últimos años acerca de la génesis histórica del Estado. Podría sostener, para simplificar, que desde la construcción del Estado dinástico y, más tarde, el Estado burocrático, se ha producido un largo proceso de concentración de diferentes especies de poder, de capital, que condujo en una primera etapa a la monopolización privada —por parte del rey— de una autoridad pública al mismo tiempo externa y superior a todas las autoridades privadas (nobleza, burguesía, etc.). La concentración de estas diferentes especies de capital —económico (gracias a los tributos), militar, cultural, jurídico y, en un sentido más general, simbólico— va de la mano del surgimiento y la consolidación de los diversos campos correspondientes. El resultado de este proceso es la emergencia de un capital específico, capital propiamente estatal, nacido de su acumulación, que le permite al Estado esgrimir un poder sobre los diferentes campos y sobre las diversas formas de capital que circulan en ellos. Esta clase de metacapital capaz de ejercer un poder sobre otras especies de poder, y particularmente sobre su tasa de cambio (y por su intermedio sobre el balance de poder entre sus respectivos poseedores), define el poder específico del Estado. Se sigue de esto que la construcción del Estado va de la mano de la constitución del campo del poder entendido como el espacio de juego donde los poseedores de diversas formas de capital luchan en particular por el poder sobre el Estado, esto es, por el poder sobre el capital estatal que otorga poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción (en particular por medio del sistema escolar), (2008: 153-154). Se ve con alguna claridad que Bourdieu habla en estas investigaciones preliminares sobre el Estado, de un proceso de acumulación que permite la transformación de un campo en un metacapital. Sin embargo, Cauldry saca otras conclusiones, llegando a cuestionar directamente la conceptualización del Estado como campo y desvirtuando cualquier articulación entre este nivel meso y los niveles micro y macro, dejando en la obscuridad la dialéctica de la generalización de un campo en metacapital.

sociales o campos, o con más exactitud rigen sobre las reglas de reproducción de los mismos juegos, sobre el principio dominante de la dominación, como decía Bourdieu.

Sin preguntarse por alguna especie de capital que funcione de equivalente general dentro de los distintos mercados pero presuponiendo que este punto está cubierto nada más con la observación pertinente de los media como sistema simbólico, Cauldry únicamente llega a observar en su planteamiento el problema de la creciente convertibilidad de los diferentes tipos de capital a nivel de todos los campos, hecho para él producido menos en razón de la propia mediación estructural del campo periodístico sobre todos los campos que como efecto de su poder simbólico, quedando de esta forma en gran medida incompleta la relación entre el campo de producción de medios y los campos culturales, así como inobservada la cuestión de la tendencia económico-mediática detrás de la transformación actual de los campos evolucionados en la sociedad moderna.¹²⁰ Debido a esto el intento de ajustamiento del marco teórico bourdiano puesto en práctica por Cauldry parece enfrentar severas limitaciones.

No obstante, la propuesta de Cauldry tiene la virtud de poner en tela de debate un problema decisivo, a saber, el asunto de si la exposición o la participación en los medios es

¹²⁰ Cauldry llega en su argumentación a reconocer, hay que decirlo, que el poder mediático podría estar diferenciándose de una forma concreta y absorbiendo completamente las esferas más cotidianas del mundo vital humano. Y observa con pertinencia la progresiva mediatización de varias esferas como la cocina, la jardinería y otras actividades parecidas, pero incurre en un grave error cuando presupone que la alteración del funcionamiento interno de los campos particulares protagonizada por los medios sea un argumento suficiente para explicar su capacidad de concentración legítima del poder simbólico. Esto se evidencia en su débil comprensión de la “red compleja y especializada” que hace posible el dominio mediático, y que él mismo menciona. Esto se produce en gran medida gracias al misterioso olvido, que asola a su argumentación, de las estructuras sociales y económicas que rigen la producción mediática. Sobre este punto, Cauldry, en su mejor esfuerzo, sólo llega a describir la superficie de los problemas, tales como la cuestión de si la exposición en los medios puede representar para los empresarios un valor para el éxito económico o si dicha exposición constituye un activo que puede convertirse directamente en capital. Como ocurre con las marcas publicitarias de los agentes reconocidos del subcampo del entretenimiento —y que vimos también son el centro de las preocupaciones de Champagne con respecto a la conversión de los líderes políticos en figuras del espectáculo—. Todos estos elementos no son para él manifestaciones de un cambio en el régimen de acumulación capitalista caracterizado por la transformación estructural del universo semiótico de la vida social —en el sentido de lo que todavía el concepto de *semiosfera* de Lotman (1996) puede hacernos visualizar y de lo que la *polifonía* de la narrativa del mundo social descrita por Bajtín (2012), permitirnos retener— y de la abismal subsunción del mundo de la cultura al lógica del capital. Estos temas solamente representan para él la constancia de una integración veladamente forzada, en casi todos los niveles, entre el capital de medios y el capital de las empresas. Como si en realidad no se tratase de un mismo poder, predominantemente económico pero simbólicamente realizado. Quizás exagero un poco, pero esta normalización generalizada de la mediatización de la vida pública y privada, visualizada ligeramente por Cauldry, podría resultar incluso poco problemática para él mismo o no vería en esto un problema, ya que considera, sin ofrecer argumentos contundentes —siguiendo en este punto a Lahire (2002)—, que una gran parte del espacio social no pertenece a en realidad a ningún campo (Cauldry, 2003b).

condición —de entrada— suficiente para la adquisición del capital simbólico que estos otorgan. O sea, si el capital ganado en los medios puede ser traducido en capital simbólico en los campos restantes y en qué condiciones esto sería posible. Pero sus observaciones a largo plazo de las soluciones alrededor de estas controversias, no son muy convincentes. En realidad, se puede admitir que esta influencia determinante de los medios sobre la convertibilidad de los distintos tipos de capital, puede dar lugar a la aparición de una nueva especie fundamental de capital, el capital mediático, capaz de funcionar como carta de triunfo en todos los campos, como puede presuponer Champagne, pero esta tendencia histórica debe ser interpretada teóricamente y verificada empíricamente. Por otro lado, no es suficiente con presuponer el desplazamiento de la problemática advertida desde la “determinación en última instancia de la economía” hasta la “determinación en última de los *media*”, como parece sostener Cauldry, incurriendo en el mediacentrismo, cuando dice que los medios, en tanto metacampo y capital mediático: podrían alcanzar la misma capacidad ilimitada de intercambiabilidad o liquidez característica del capital económico, cuestión impensable entre el resto de campos culturales y sociales. Pero lo importante de esto es su conclusión bastante injustificada de que dicho capital podría ser acumulado o intercambiado un día por mecanismos totalmente distintos a los del capital económico (Cauldry, 2003b).

En fin, los problemas planteados por estos tres intérpretes más allá de la agudeza de sus descripciones sobre puntos fundamentales en donde Bourdieu parece flaquear, no logran igualmente, según mi criterio, superar muchos obstáculos presentes dentro de los propios argumentos esbozados por el gran maestro. En mi criterio estas interpretaciones resultan incorrectas principalmente debido a que toman aisladamente problemáticas realmente existentes sobre el funcionamiento de los medios cuya explicación solo puede devenir bajo el modo de las lecturas revisadas inútilmente relevantes. Las lecturas ofrecidas por Benson (la relación conflictiva entre autonomía y heteronomía, prioritaria analíticamente para él), Champagne (el debate sobre la fusión del campo político-mediático y el surgimiento del capital mediático) Cauldry (la cuestión de la compresión de los medios como metacapital), comparten como limitación básica común el hecho de que muy pocas veces se toman en serio la autonomía operativa de los medios y las problemáticas subyacentes a los tres niveles en que cada uno segmenta, por así decir, el rol de los medios:

el nivel 1: el interno, relativo al campo o sistema; el nivel 2: el de las relaciones entre los medios y los campos —los campos culturales inmediatamente, el campo económico y político y el resto de campos sociales—; el nivel 3: el de su transformación en poder simbólico. Por lo que, asimismo, no prestan atención suficiente a los problemas teóricos relacionados con la generalización del funcionamiento de los medios de masas, con la codificación interna sobrellevada por el sistema/campo mediático y su relación con la valorización del mercado de los medios y a aquellas cuestiones relativas a la relación entre el proceso de formación de esquemas —generado a partir de los programas o temas de noticia/entretenimiento/publicidad— y fabricación del habitus propiamente mediático —la mutación del poder simbólico—. Menos permiten ver la dinámica contradictoria de los medios como *modo de observación* de segundo orden y, a la vez, según su carácter de sistema o *modo de dominación*. Con respecto a este último punto sobre todo, en ninguno de los tres casos examinados, los autores han buscado encontrar en Luhmann, y menos en Marx, conceptos alternativos que permitan salir a flote al análisis social y no sucumbir ante el estado caótico de la teoría.

3.3 Elementos para un modelo comparativo sobre la teoría de los medios de comunicación de masas: la fórmula B/L más allá de Luhmann y Bourdieu

3.3.1 La preferencia por una comprensión relacional de la emergencia de los medios de comunicación/dominación para las masas

Después del largo comentario realizado hasta aquí acerca de los sistemas teóricos de Luhmann y Bourdieu, y sobre sus visiones particulares sobre la emergencia y funcionamiento de los medios de masas. Me parece justificado decir que, aunque las semejanzas existentes entre ambos enfoques no borren las agudas distancias que definen a cada sistema teórico, es lícito partir de la certeza de que existe entre los mismos un marco teórico común, compuesto de semejanzas y diferencias, que avala al análisis la posibilidad de realizar desplazamientos entre uno y otro pensador. Sin que sea mi intención resultar esquemático, un modo coherente de presentar la utilidad de las semejanzas y las diferencias en Bourdieu y Luhmann de camino hacia reflexión crítico-sistémica de los medios de masas, constituyendo dicha reflexión comparativa tan solo un momento dentro del análisis

de la teoría general de la sociedad, podría ser mostrar los ámbitos ontológico, teórico y aplicativo en que ambas teorías parecen contradictorias y opuestas.

Cuando me refiero al hecho de que hay un plano ontológico que hace de trasfondo a la teoría general de la sociedad y a sus casos aplicativos como el estudio de los *media*, quiero dar entender al lector de que ningún discurso puede existir sin una base o fundamento acerca de la génesis y funcionamiento del orden social, el cual tiene lugar en la forma de un espacio relacional que permanece latente para los agentes sociales. Sin embargo, cómo nos han enseñado a observar Bourdieu y Luhmann, este fundamento si es una premisa inicial para la teoría social no lo es sólo porque contenga dentro su lógica el orden del mundo mismo, sino también a razón de que únicamente a través de este fundamento, sin que la teoría deje de reconocer que se trata de un esfuerzo particular de construcción de la realidad, pueden dar cuenta los sociólogos de una forma objetiva acerca del mundo social objeto de dichas construcciones. De esta forma, la ontología de la que hablamos consiste en la relacionalidad del mundo social. El ser social no lo constituyen los sujetos ni las estructuras, sino las relaciones. Y se podría decir el ser social es la circularidad de tales relaciones

Con Luhmann y Bourdieu, podemos asumir entonces que el defecto que puedan tener los conceptos relacionales tiene más posibilidades de ser la expresión teórica de este defecto, referido más bien a la relacionalidad inmanente pero defectuosa, no exacta, del propio mundo social, que una novedad puesta al conocimiento de todos y justificada en las representaciones subjetivas de los científicos sociales. La relacionalidad del mundo social impide de cajón precisamente pensar los conceptos como si tratase de constructos acabados e inamovibles. Este carácter siempre emergente de la realidad exige más bien a la teoría general de la sociedad y al subcampo de la teoría de los medios una visión emergentista de la relación entre los conceptos y la realidad.¹²¹

¹²¹ No obstante, hay que mencionar más allá de que el tema escape al interés de este estudio, que un antecedente dentro de la modernidad con respecto a la concepción relacional del mundo, lo constituyen las obras de Spinoza, Pascal, Hegel y Marx. Para las ciencias humanas el caso de este último es sin duda relevante, pues, Marx constituye un pensador de transición entre estas filosofías analógico-relacionalistas y los problemas exclusivamente relacionales que las ciencias sociales empezaron a tener en frente, luego, como objeto consciente. El capital mantiene una dinámica relacional al igual que la comunicación y el poder, pero *¿Cuál podría ser la relación entre estos tres elementos?* Preguntas como estas, por ejemplo, sólo son posibles desde una perspectiva relacional del mundo, una noción dogmática o rígida las desecharía.

Desde el punto de vista de la construcción del objeto teórico, la emergencia del campo mediático y la relacionalidad de cada uno de sus elementos pueden ser mejor descritos y explicados si se parte de un criterio relacional al articular o poner en comparación ambos sistemas teóricos. Relacional quiere decir funcional, es decir, que el análisis debe prestar más atención a las relaciones que a los elementos y las estructuras. Visto así, no importa que en este estudio que el trabajo analítico sobre las relaciones termine ocasionando una alteración de la versión original de ambos sistemas teóricos. Claro está mientras que el planteamiento general de nuestra comparación guarde su coherencia respectiva integralmente y no solo manera circunstancial. Aclarado esto estoy ahora en la capacidad de proponer, un poco esquemáticamente, un emparejamiento posible entre los conceptos fundamentales de la teoría de sistemas y la teoría de la dominación simbólica. Cuya utilidad se demuestra principalmente para la teoría de los medios de masas, aunque no hay que suprimir la posibilidad de que pueda servir como herramienta en el tratamiento de otras problemáticas teóricas recurrentes en la teoría general de la sociedad o al estudio de otros campos o sistemas sociales.

En primer lugar, siendo consecuente con el análisis relacional del mundo mediático, vale mencionar que el estudio acerca de la emergencia, estructura y funcionamiento de los medios, si pretende ser sistemático, no puede dejar de abordar todas estas problemáticas sino es a través de la consideración de los mismos en tanto que campo y, a la vez, como sistema. Ya hemos visto lo inconveniente e incompleto que resulta el tratamiento de los medios desde una perspectiva u otra solamente. En tal caso, en la presente investigación encontramos elementos de juicio que nos permiten hablar de los medios como un sistema/campo o un campo/sistema. Como se ve, no se trata de una propuesta que se centre en la fusión de los sistemas reales —como ocurre con la idea de Champagne acerca del campo político-periodístico—. Se trata más bien de la proposición de una diferencia. Al presentar a los medios como un sistema/campo básicamente lo que se está poniendo en juego es una distinción que no debe ser vista de forma absoluta. Esta distinción es útil sólo en la medida en que el estudio de los medios de masas, considerados cada uno de aquellos aspectos trascendentes que pueda marcar un estado particular dentro la esfera del sistema/campo mediático, tiene la capacidad de permitirnos cruzar de uno hacia otro concepto, de practicar una *re-entry* —en el sentido de Spencer Brown— y busca observar

lo que a través de estos conceptos es posible ver. Pudiendo ser distinguida esta operación sólo por una observación comparada de tercer nivel de la observación de segundo orden, esto es, de aquello nos es permitido ver por el prisma de estos conceptos separadamente.

Con fines explicativos reformularé inmediatamente esta última cuestión. La diferencia campo/sistema, se refiere al dimensión ámbitos problemáticos de las relaciones entre campo y sistema, los mismos que fijan los nudos conflictivos de la relación entre la teoría general de la sociedad y la teoría de los medios de masas. En este sentido, concibo la diferencia entre la autonomía de los medios (como sistema) y la historicidad de los medios de comunicación de masas (como campo), como una diferencia entre el sistema mediático y el tiempo social introducido por la lucha de clases, que lejos de ser una condición *a priori*, es más bien aquello que toda actividad práctica produce en el acto mismo por el cual se produce a sí misma. Ésta última se produce u objetiva, digamos así, simultáneamente como sistema y como campo. Parto de esta distinción para poder distinguir la verdadera importancia —casi ilimitada— del concepto de autonomía y del inevitable ocaso que su propia labor autonomista lamentablemente recrea para sí misma. De esta manera, toda producción cultural adscrita a los sistemas/campo culturales, es también una producción histórica, una obra humana precible, trabajo muerto revivificador. En todo caso todo proceso de construcción de una estructura que conduzca a la autonomía —porque no toda estructura o proceso llega a lo mismo, ya que hay procesos parasitarios, no autónomos, totalmente dependientes, que contribuyen a la vida, como ocurre con el lugar de las burocracias dentro del Estado moderno y en el contexto de las épocas revolucionarias, o con las repúblicas dependientes actuales frente a las potencias imperiales que se disputan la conducción de la sociedad mundial, para dar un ejemplo sobre el parasitismo de las élites nacionales dominantes dentro de la era del capitalismo global— es también, inconscientemente, la caída en la asfixiante historización, en la posible desdiferenciación y transformación del sistema.

De este modo, los medios de masas constituyen un sistema, en tanto esta autonomía operativa, constituye una adquisición evolutiva por la que cada sistema, no solo los medios de masas, ha logrado hacerse un lugar en el largo y oscuro proceso de diferenciación social; y, son un campo, en la medida en que al hablar de los medios no es conveniente presuponer que se trata de la evolución de organismos sociales que pueden tomar las mismas vías que

la autopoiesis de la naturaleza, sino de un sistema que hacen parte del desarrollo cultural de la humanidad y que debido a esto constituye también una entidad histórica, generadora de una entidad y un ser histórico determinado. La autonomía de los medios está atravesada, pues, por la historia de las luchas que han acontecido dentro del campo y que han contribuido tanto a su formación como su transformación. Con otras palabras, la diferencia campo/sistema hace hincapié en la relación conflictiva entre la autorregulación en sentido sistémico (imperativos evolutivos: *proceso de codificación*) y los desequilibrios, interferencias y cambios que las luchas sucedidas con el paso tiempo han introducido en el campo mediático (imperativos sociales: *las variaciones en el proceso de refracción provocadas por las luchas al interior del campo*).¹²²

Por esta razón, me parece que en realidad los debates introducidos por Bourdieu sobre la *autonomía/heteronomía* de los campos y el de Luhmann entre *autorreferencia/héterorreferencia* de los sistemas, pueden ser reconstruidos a partir de su condensación en la distinción sistema/campo. Veamos. Se podría hablar de *campo/sistema* o *sistema/campo*, es decir, otorgar preferencia a uno de estos conceptos como primera alternativa, discerniendo en cada caso y en cada momento qué tipo de prioridad se impone analíticamente: si la del sistema o la del campo. Estos planteamientos afectan o influyen con seguridad en las relaciones existentes entre los campos/sistemas entre sí, y la relación de los campos/sistemas con el *metasistema* llamado sociedad. Pero ambos niveles de relación no son del todo claros si antes no filtramos en esta exploración las relaciones capital/comunicación y habitus/observación, y señalamos qué es lo que se debe retener fundamentalmente de la comparación de estos conceptos.

¹²² Y en cierto modo uno puede llegar a observar que en realidad la idea de pensar una esfera social, cualquiera que esta sea, desde la perspectiva de la dominación y desde la perspectiva de la función, no es otra cosa que un modo de representación teórica de un hecho mucho más complejo. A saber, la cuestión de que en realidad la comprensión de que estos conceptos representan estados de un proceso social más general como lo es la transición hacia otro tipo de diferenciación social, esto es, el paso de una sociedad jerarquizada a una sociedad policéntrica. No obstante, esta sociedad, a pesar de que la obra de Luhmann pueda verse convertida en este proceso en una *utopía funcionalista realizada* en las sociedades tecnológizadas y robotizadas, de ser posible esto, no precisaría sólo de la autonomización de las funciones de la sociedad sino de un estado de conciencia social superior al *habitus* producido y reproducidos en las sociedad jerarquizadas. En todo caso de la superación de la lucha de clases. Pero esto temas ocuparán seguramente a la sociología del porvenir, que ya no podrá ser una filosofía del acontecimiento, sino de la totalidad de estos problemas. Mientras tanto el diferencia sistema/campo tiene la mérito de que nos permite mirar *crítica* y *sistémicamente* integralmente el desarrollo de esta aguda transición de más 500 años de duración y que la emergencia de los medios de masas y las TIC parecen únicamente acelerar.

Continuemos con la diferencia capital/comunicación. Si lo primordial del capital tanto en la definición que le imprimió para siempre Marx, como en la reelaboración propuesta por Bourdieu, es que el capital representa, por así decir, la unidad del sistema, siendo esta misma energía —el capital— capaz de metamorfosearse en varios tipos de capital —sobre la base de que cada capital, es tal porque puede tener validez dentro de un campo y de que puedan existir tantos capitales como cuanto campos hayan— y de constituirse, por esto mismo, en una relación social que consagra esta unidad dentro y fuera del campo, en el sentido de que se trata de una estructura determinada en su interior por una red de relaciones de fuerza objetivas, económicamente constituidas y mercantilmente viciadas, que disputan la conducción de la unidad del sistema. De igual manera, la comunicación, paralelamente a lo dicho, está conformada en su nivel autopoiético por una red íntima de elementos (como lo recuerda el esquema tridimensional de Luhmann información/acto de comunicar/compreñión no compreñión; aceptación/no aceptación); y en su nivel estructural, en tanto operación unificada o de síntesis relacional de lo social, por una red de comunicaciones tan extensa como pueda llegar a ser la amplitud del sistema que comunica o a demandar la especificidad de su función y su código.

Pero la distinción capital/comunicación es relevante, sobre todo, porque instaaura la *negatividad* dentro del funcionamiento de los sistemas/campos y a nivel de las relaciones que mantienen entre sí. La idea de capital reafirma la existencia de la lucha de clases, marcada, en su *nivel vertical* por el ejercicio de la *violencia directa* de los dominantes sobre los dominados, violencia aceptada por la fuerza y que es representable inmediatamente en la posición antagónica que ocupan objetivamente en la escala social los dominantes y los dominados o los trabajadores y los capitalistas; y en su *nivel horizontal* por la violencia simbólica ejercida por las clases dominantes en todos los espacios sociales en donde tienen lugar las luchas entre el capital económico y el capital cultural —como, por ejemplo, los medios de difusión— por el poder simbólico de la sociedad. Esto es, en todos aquellos ámbitos en donde el capital económico puede llegar a dominar al capital cultural. O si se quisiera poner bajo una articulación más aguda ambos tipos de violencia habría que decir con Marx, quizás algo forzadamente: en todos aquellos lugares donde el capital subsuma al

trabajo material y el trabajo intelectual, real y formalmente¹²³. Asimismo, la diferencia capital/comunicación introduce en el sistema la contingencia o el conflicto por parte de la comunicación, al mantener siempre abiertas las posibilidades de remisión a algo más y que impiden un cierre absoluto del sistema, por medio de una diferencia basal anclada al lenguaje: la diferencia entre los sí y los no, diferencia que hace el orden social.

Retenemos de esto para el análisis de los medios de difusión que la comunicación y el capital, en el caso del campo/sistema de los medios de masas, funcionan algo así como dos caras de una misma moneda, pues, también se trata de una distinción. Lo propondré del siguiente modo: los medios de difusión permiten confirmar de un modo explícito y contundente lo que en otros sistemas/campo permanece velado e incomprendido, a saber, el hecho de que *toda relación de capital es una relación de comunicación y que toda relación de comunicación es una relación de capital*. Quizás porque lo que no se puede ver con facilidad en el marco del funcionamiento de los medios de difusión, es precisamente el nivel operativo en el que se cristaliza su función de construcción de la realidad y de la realidad de ésta construcción. Cuando, en cambio, se pone en evidencia la naturaleza contingente de las relaciones entre uno y otro nivel, el capital hace ver su condición de soporte insustituible en relación a estos dos niveles: el capital, en tanto energía humana conservada no es otra cosa que trabajo humano acumulado, contribuye haciendo posible el montaje operativo o logístico del sistema a partir de todos los recursos económicos, sociales, políticos, culturales, extraídos de los otros sistemas que pueda poner al servicio del proceso de diferenciación de los medios de masas. Por otro lado, el capital, cuya actividad presupone ineludiblemente la construcción de una idea de subjetividad o la afirmación de una identidad unitaria contradictoria con la lógica plural de la sociedad, refuerza la orientación economicista e incasablemente homogenizadora de la construcción mediática de la realidad dentro del proceso de diferenciación social en su conjunto.

¹²³ Una discusión semejante en este caso situada en torno a una crítica marxista de la epistemología, fue dada a conocer por Sohn-Rethel. La novedad del enfoque de este autor radica en la relación establecida por él entre conocimiento y producción como un elemento sustancial de las economías capitalistas desarrolladas. A pesar de que la argumentación de Sohn-Rethel parece estar aún bajo el influjo del paradigma de la crítica de la ideología como “falsa conciencia”, su mérito consiste en haber abierto la discusión con respecto a las nuevas formas de socialización del trabajo —considerando esta transición como el paso a una economía dual asentada por igual en la lógica de la producción como en la del consumo o apropiación— desde su forma histórica como *trabajo manual* hacia su devenir como *trabajo intelectual* en el marco de los procesos de automatización industrial del trabajo suscitados a mediados del siglo pasado (Sohn-Rethel, 1979).

El capital se ha convertido en el mensaje detrás de todo acto comunicativo. Por ello, si el medio es la comunicación, el mensaje es el capital. El capital económico intoxicado de la racionalidad irracional capitalista, no tiene por ello únicamente la utilidad operativa de facilitar reproducción de su función como medio de difusión (en tanto sistema/campo: como *modo de operación* o *modo de producción*), también tiene importancia el asunto de que el cumplimiento de la autopoiesis de la comunicación y del sistema mediático fundada en la primera, es, sobre todo, un momento de la autopoiesis de la sociedad que se cumple con cada acto comunicativo y que es tarea mediático hacer cumplir (como *modo de observación* o *modo de reproducción*). A pesar de ser evolutivamente más originaria, la comunicación revela con esto el carácter dependiente de su posición frente al capital —en su sentido capitalista—, considerando la efectividad de este último en tanto relación social. O sea, esta capacidad del capital de a través de los medios de difusión transformar las relaciones de comunicación naturales en relaciones de comunicación mercantilizadas.

Hasta ahora no se ha valorado lo suficiente cuánto del universo de la doxa actualmente dominante se debe a la expansión de esta visión comprimida de la vida social que los medios de difusión pusieron en marcha, transformando la comunicación humana primordial. Esto es, las instancia de producción y reproducción de los signos, estos elementos básicos y elementales pero, a la vez, supremamente complejos del mundo social, en mercancías gobernadas y producidas según la lógica del *marketing*. O sea, según esta forma fenoménica que asume el capital dentro de los medios y que prima en el mercado mediático. Por supuesto, este concepto de capital implica, digamos así, una retraducción de la problemática bourdiana en la reflexión sobre el capital de Marx. Si uno reemplaza el carácter hasta cierto punto metafórico del capital como energía social y lo piensa como *trabajo vivo* entramos de lleno en el debate del marxismo. Pero no hay que dejar de lado en ningún caso la ampliación de la teoría del capital más allá de su aspecto económico hasta su aspecto generativo a nivel de la formación de campos y su recategorización como capital simbólico, tal como lo llevo a cabo Bourdieu. No se debe dejar de lado ésta generalización del concepto de capital —de la economía sobre el resto de sistemas sociales— reprochado a Marx pero admitido y aceptado por muchos en el caso de Bourdieu.¹²⁴

¹²⁴ Por su parte, las semejanzas y diferencias entre Marx y Luhmann parecen tener su propio desenlace. Mientras el movimiento de pensamiento de Marx de partir por el análisis de la mercancía —tomando el producto ya terminado, circulando éste de una vez en el mercado, para llevarlo desde allí al descubrimiento de

En cuanto a la distinción *habitus/observación* su aportación al teoría de los medios de masas parece invaluable, especialmente, por la posibilidad de que muchos de los problemas teóricos que antes mencioné pueden ser situados en varios niveles de la formación y emergencia de sistemas/campos. Empiezo por el nivel interno o el de la *construcción de la realidad*: al referirnos a la actividad de informar realizada por parte de los medios la introducción del concepto de operación no hace recordar sino el hecho de que se trata operaciones que ocurren empíricamente y cuyo impacto puede medirse en un doble aspecto, en primer lugar, en razón de que cada operación está determinada por la función del sistema (informar masivamente o contribuir con una prestación específica al sistema sociedad) y, en segundo lugar, de que sus actividades cotidianas pueden ser registradas empíricamente. En cambio, hablar de que dichas actividades mediáticas son también prácticas, implica hablar de hilo umbilical que une a estos dos momentos, en otras palabras: retiene el carácter específicamente humano de tales operaciones, esto es, la lógica

la génesis de su propio desarrollo— constituye una decisión teórica que pone en crisis la representación de la riqueza capitalista como una enorme masa de mercancías, como riqueza echa bajo esta falsa capacidad de *sujeto (re)productor* atribuida al capital; y de este modo termina invirtiendo las premisas del análisis de la sociedad capitalista ya que no se trata de que el capital ni el mercado sean la fuente o condición del valor, sino de que es el *trabajo humano* el que crea valor, pues, convertido en mercancía el trabajo humano, lo que de él se puede comprar, es solo la fuerza de trabajo, más no el trabajo mismo; digo, que lo que resalta de esta posición es aquí entonces la determinación de Marx por empezar no por el capital sino por su otredad, por el trabajo social. Algo parecido pasa en la inversión del esquema de la comunicación propuesto por Luhmann de *alter/ego*: no se empieza por ego sino por alter, la comunicación no es fruto de la puesta en movimiento de una intencionalidad y no se puede presuponer que lo que se emite en una comunicación llegue siempre a ser comprendido y menos aceptado; la comunicación puede o no ocurrir, y eso depende de lo que suceda en la progresión autónoma de la interacción misma no en los agentes individuales que hacen parte de ella. Se ve entonces la semejanza de ambos movimientos, el del capital y de la comunicación, para el capitalista la prioridad en una transacción económica es la conversión del capital en ganancia y esto se logra bajo el control general de ciertas condiciones económicas y políticas, por lo menos, en el contexto del sistema mundial capitalista; la prioridad de la comunicación en el marco de una visión funcional del poder, en cambio, es que independientemente de que sea comprendida o incomprendida ésta siempre sea aceptada, lo cual sólo es posible si el contexto de la interacción está totalmente regulado. Pero, al igual que el trabajo aparece vaciado de su carácter viviente dentro de dichas transacciones cuya aura ha pasado al capital ahora realizado en cada mercancía que se vende y compra en el mercado, como si lo uno y lo otro no tuvieran nada que ver y en el mejor de los casos como si fuera el capital, el trabajo muerto, el que diera la vida a la actividad del trabajo, olvidando así que en tanto práctica el trabajo no es otra cosa que trabajo vivo, siendo el capital más bien, energía conservada u objetivada como trabajo muerto, como trabajo historizado. Asimismo en la comunicación, resulta que su naturaleza polifónica, analógica y contradictoria, es irreductible a cualquier mecanismo de control que se intente implementar sobre ella: sólo se puede acallar a la comunicación con más comunicación, diría Luhmann. El trabajo no le pertenece al capitalista así como el lenguaje no le pertenece a cada hablante individual por más poderoso que éste sea. Se puede decir entonces que el capital como la comunicación, constituyen dos adquisiciones propiamente humanas y que la energía social parece conservarse, de una parte, en toda obra humana creada por el trabajo y cosificada en el capital; y por otra, en la urdimbre de signos que esas mismas adquisiciones hacen posible. Me parece que sobre estas semejanzas se podrían generar muchos otros enlaces entre las propuestas de Marx y Luhmann.

específicamente práctica o el sentido *eminente* práctico que acompaña a cada operación realizada al interior de los medios *por mor* del cumplimiento de la *autopoiesis* del sistema/campo de los medios.

En el nivel mezo o intermedio de la *realidad de la construcción*, lo que importa es saber cómo esta construcción particular de la realidad llega a convertirse en una realidad en cuanto tal. Precisamente para entender esto ha menester comprender la capacidad reflexiva instalada en el sistema a partir de la *autoobservación*, operación de observación por la cual el sistema/campo de los medios puede llegar a observar cada de unos de los elementos de los que él mismo está constituido llegando a influir, por ende, en el curso o desarrollo posterior de las operaciones internas de los propios medios, es decir que estos construyen su realidad precisamente a diferencia de la realidad construida por otros sistemas/campo pero tomando la realidad de éstos como suya propia, en razón de poder conducir la autodescripción general de la sociedad. Así pues, autoobservación u OSO destaca sobre todo esta capacidad performativa de los medios a partir justamente de esta posibilidad alcanzada de observación de sí mismos y de los otros; por otro lado, aunque el mandato de observar al observador o de observar las distinciones con que éste observa, guarda semejanza con el proceso de objetivación de la objetivación, en el sentido de Bourdieu, ambos procesos puestos en marcha por los medios al relativizar todo tipo de discurso sobre sí mismos y sobre los otros, la cuestión radica menos en mostrar o relevar el carácter subjetivo de toda objetivación objetivada como en el de realizar esta observación objetiva en contra, precisamente, de aquellas posiciones subjetivas y de las descripciones que estas producen y que toman en los medios el aura de la objetividad falsamente realizada.

Seguidamente el tercer nivel que quiero proponer es el relativo a la cuestión de los medios comprendidos esta vez como modo de observación y modo de dominación. Como modo de observación los medios constituyen un sistema/campo a los que les está encargado realizar una actualización permanente de las autodescripciones de la sociedad y de su horizonte de conocimiento. Por lo que la reproducción de su propia autopoiesis ha llegado a implicar cada vez más la reproducción de la sociedad general como tal. En verdad, esto es sorprendente porque nunca antes esta dependencia de la sociedad de un sistema o campo particular ha sido tan determinante como en el caso de los medios quienes realizan en su autopoiesis a la sociedad. Se podría decir en este caso que los medios son una forma de

conocimiento, expansiva y anónima, que a partir de un largo proceso de coordinación de operaciones —que como tal resultan siempre simples eventos ligados a una situación particular— que terminan convirtiéndose en descripciones, crea y difunde conocimiento y desconocimiento; un sistema, en términos luhmannianos, cuyo efecto fundamental parece residir en la “reproducción de intransparencia mediante transparencia”, esto es, en la “reproducción del futuro” (Luhmann, 2007b: 24-25): en la introducción permanente de la contingencia en el sistema social que se autoirrita a través de esta labor de los medios, comprendidos estos como un sistema de estrés o de represión y depresión social. Por otro lado, los medios constituyen un modo de dominación en tanto las operaciones constituyen prácticas sociales nacidas del ritual mediático afirmado progresivamente a partir del ejercicio permanente de producción de la creencia que hace que en cada práctica lo que se afirme no sea otra cosa que los “profundos esquemas del habitus”, justamente, estos esquemas de percepción, apreciación y acción de la creencia reproducida de los que hablamos antes. La producción de la creencia es por ende correlativa a la reproducción de las prácticas y a la reproducción del orden social, los medios son tales precisamente porque permiten que este acto de represión/depresión social se produzca masivamente y bajo el conocimiento y el desconocimiento de las víctimas del sistema mediático. Hacen que con respecto a los medios se mantenga viva entre los poderosos la creencia de su producción y la creencia masiva en la producción de la creencia.

2.3.2. La autonomía operativa y el poder simbólico de los *media* cara al proceso emergente de desdiferenciación de la sociedad moderna: bases para una crítica-sistémica anticapitalista de la comunicación/dominación mediática

Llegados aquí vale anotar que existen algunos problemas de la teoría de los medios de masas que aún quedan por tratar, de no fácil resolución pero que ameritan al menos ser planteados aquí. Quiero remitirme en primer lugar a la categoría de emergencia empleada a lo largo de estas páginas, la misma que tiene como fin facilitar la comprensión acerca de la relacionalidad de los conceptos de autonomía/heteronomía con referencia a los medios de masas —cuestión que bajo ciertas circunstancias se podría extender al examen de otros campos funcionales—. En efecto, dicho concepto tienen la virtud de que hace manifiesto

las relaciones contradictorias entre autonomía/heteronomía presentes en la formación del sistema/campo mediático. Esto quiere decir en primer lugar, a diferencia de lo que parecen suponer Benson, Champagne y Cauldry, que la autonomía no es un atributo provisional o una propiedad accidental —en el sentido de la lógica modal del pensamiento novohispano del siglo XVI (Beuchot, 2002)—: ni en el caso de los campos ni en los sistemas. Más bien debemos aceptar que la autonomía constituye un estado de autorreferencia primordial o una condición de posibilidad sin la cual todo proceso de formación de sistemas o campos sería impensable. De otro modo, la misma sociedad, siempre sujeta al movimiento pendular que va de la diferencia a la identidad, de la autorreferencia a la heterorreferencia, nunca hubiera sido posible. Por ello, cuando se habla de la autonomía de los medios se debe tener en cuenta, más allá de lo repugnante que esta expresión suele resultar en la boca de muchos periodistas, que lo que está en juego en la proposición es la posibilidad misma del proceso de diferenciación social y de la evolución socio-cultural. Pero hay que saber que la conquista de un modo de operación autónomo no suprime la necesidad del sistema/campo mediático de permanecer articulado en tanto entidad autónoma al resto de campos culturales, económico, político, etc. Su emergencia como unidad operativa independiente sólo tiene sentido como resultado de la dialéctica entre autonomía y heteronomía. Lo que es autónomo en los medios es su función, la difusión generalizada, simultánea e impersonalizada de los acontecimientos cotidianos, elementos que constituyen prestaciones que no pueden surgir de la nada y requieren ser producidas. Esto es, tienen la necesidad vital de establecer una codificación propia (es decir: funcionar como sistema, diferenciar el ruido de la información, distinguir lo que produce interferencias de aquello que pueden producir un cambio en el estado del sistema de medios, mediante el código información/no información) y un mercado de valores propios, el mismo que sería impensable sin la producción de la creencia sobre la inconveniencia de eludir el juego mediático. Así pues, “con la información puede el sistema empezar a trabajar” (Luhmann, 2007b: 26), pero en el contexto de unas relaciones de poder definidas por la competencia, esto es, sólo una vez que la primacía del capital económico sobre el capital cultural ha podido convertir al campo mediático en un auténtico mercado de bienes materiales y simbólicos capaz de permitir la *acumulación, la ejecución y la valorización* de los distintos capitales en disputa que buscan hacerse del reconocimiento mediático —aquí resulta ilustrativa la discusión llevada a cabo

por Bourdieu sobre el funcionamiento interdependiente de la institución familiar y el campo educativo (Bourdieu, 2012a)—. Fue la oportunidad abierta de rentabilizar el capital económico y el cultural aprovechando la profunda ruptura provocada por los medios entre los productores y los consumidores, cuestión que cada vez parece tener menos el carácter de una ruptura cultural que de un cambio drástico en la lógica del curso de la evolución cultural misma, lo que parece condujo a la formación del mercado (o de los mercados) de los medios, de un campo de los medios compuesto por varios mercados capaz de reproducir ampliamente la dinámica diversa y compleja de la estructura de clases de la sociedad; a la transformación mediatizada de los campos culturales en nuevos mercados; y, con esto, a la consagración del sistema mediático como el sistema del (re)producción cultural de la actual sociedad. Paso que podemos comprender bajo el aspecto de una *metamorfosis* de los medios que va desde la vigencia de su rol como sistema simbólico a su *generalización* como poder simbólico.

Esta genealogía de los medios como se ve, hila los tres momentos o niveles antes mencionados, sistema-campo/relación entre sistemas-campos/poder simbólico siguiendo, problematizando, nivel a nivel, la dinámica contradictoria de los medios de masas, situados en el intermedio de los polos entre autonomía/heteronomía. Por cierto, aquí la idea de polarización sólo quiere recordar que la autonomía, a pesar de que podemos dar cuenta de su existencia, es totalmente contingente. La heteronomía tiene justamente el mérito de que permite al sistema mantener presente la certeza de su imposibilidad, de su contingencia, de la pérdida de autonomía y de su disolución. Una pregunta pertinente aquí, no obstante, sería cómo es que el sistema de los medios es autónomo en su función mientras que la definición de sus límites como sistema o campo resulta difusamente posible debido, justamente, a la tensión entre la autonomía (las fuerzas culturales clásico-aristocráticas) y heteronomía (las fuerzas económicas-capitalistas).

La respuesta a esta última cuestión, que tanto confunde a los intérpretes de Bourdieu, puede ser resuelta retomando la distinción establecida por Luhmann de los *media* comprendidos como *medios de difusión* en vez de como un medio de comunicación simbólicamente generalizado —como parece sugerir equivocadamente el mediacentrismo de Cauldry, sin conocer la teoría de sistemas— y de los medios en su calidad de subsistema funcional de la sociedad en vez de resaltar su lugar como una institución instrumentalizable

e instrumentalizante. Pero esto no significa renunciar al tratamiento del problema de la *generalización simbólica* de los medios de comunicación.¹²⁵

Retomar ambos momentos implica reconocer que su diferenciación como subsistema funcional tiene como base sus operaciones específicas en tanto medio de difusión, pero, a su vez, la emergencia de una tercera posibilidad. El hecho de que sobre esta misma especificidad operativa o sea, la difusión universal que realizan, la acentralidad del proceso de diferenciación social que los hizo posibles, se vea revertida por un proceso de generalización de su código y de sus valores, el mismo que viene acompañado de una tendencia cada vez más creciente hacia la centralización de su función. *Generalización del código y supercentralización más allá de los límites de los propios medios*, estos dos problemas pocas veces tratados de esta forma en el estudio de los medios de masas, constituyen en realidad una preocupación únicamente para la teoría general de la sociedad porque sólo en este contexto pueden ser visualizados, desarrollados e intentar ser esclarecidos. Las teorías de los medios de masas obligadas por su propia sobrevivencia podrían aprender muchos de este tipo de enfoques.

Con relación al estudio de los medios de masas la relación entre autonomía y generalización y desdiferenciación, parece ser extremadamente fundamental como para que dejemos incompleto nuestro encuadramiento del problema. En el caso de los medios de masas, el problema de la generalización del capital mediático sólo puede tener lugar en tanto la autonomía del sistema mediático, no vea amenazada lo suficientemente su autopoiesis operativa. El nudo de temas que esto acarrea, creo, puede ser resuelto bajo la

¹²⁵ Ya Luhmann señalaba la importancia de este concepto: “el concepto símbolo/simbólico debe designar el medio de la formación de la unidad, y el concepto de generalización, la función de tratamiento operativo de una multiplicidad. Esbozado a grandes rasgos, se trata de que una pluralidad es atribuida a una unidad y simbolizada por ella. De este modo surge la diferencia entre un nivel operativo (o procesal) y el nivel simbólico, que es el permite un operar autorreferencial”. Luhmann incluso llega a decir, siguiendo en esto a Parsons, que “la generalización tan solo permite la comunicación” (Luhmann, 1991: 109), lo que quiere decir que lo que importa a Luhmann es más bien mostrar la utilidad de la sustitución del concepto de signo por el concepto de generalización simbólica de la autorreferencia del sentido (1991: 110), en tanto hace puede hacer de puente entre la “multiplicidad de las dimensiones de sentido” y, a la vez, puede “hacerlas accesibles en cualquier momento específico de sentido; y además porque el concepto de generalización, según Luhmann, permite resolver “prácticamente todos los problemas lógicos. También la contradicción y la paradoja tienen sentido” (1991: 112). Como se puede ver es justamente este tipo de cuestiones las que resultan relevantes cuando se trata de aplicar el concepto a la generalización del capital mediático sobre el resto de sistemas/campos. Pues, en un punto determinante a fin de cuentas se trata de la generalización del sentido, y del sentido común, de aquella amalgama de la multiplicidad a través de la cual el mundo aparece como alegoría de una unidad. Es decir, generalización no es fenomenológicamente y sociológicamente hablando más que homogenización del sentido y estabilización del futuro.

distinción de autonomía/heteronomía. Mientras que el proceso relativo a la generalización del código mediático tiene que ver con la universalización del campo de medios, materialmente hablando, a nivel de la expansión creciente del mercado mediático, ligado al desarrollo tecnológico de la comunicación, dentro del sector productivo y el sector de servicios de la economía mundial; y con su poder de simbolización, basado en la eficacia de la violencia simbólica aplicada sobre el conjunto de la población mundial, cuyo producto visible, logrado después de un largo camino conducente hacia la fabricación de nueva subjetividad, es la constitución de un nuevo habitus, nacido desde los requerimientos del *ethos capitalista*, y que tienen que ver con la aceptación generalizada de la tendencia de descomunalización social, cuyo desenlace no parece ser otro que la sustitución del ser social colectivo de los individuos por una imagen individualista y banal de sí mismos, por una especie de *autoemparejamiento* (Sloterdik, 2006). Lo que quiere decir que sólo de esta forma, convirtiéndose en *imagen* y siendo representados como *información*, pueden hacer las personas parte de la nueva economía simbólica de los medios de masas. Así el mundo social vital es puesto de cabeza por parte de los medios, a tal punto, que este proceso de simbolización poder conllevar inevitablemente la transformación de todos los principios de socialización conocidos. Como si el camino no fuese otro que el devenir monstruoso de la posibilidad de una máquina infernal concebida como una estructura sin sujeto. Pero lejos de esto en realidad se trata del advenimiento de un largo proceso de destrucción de estructuras e identidades sociales, cuyo inicio está atado inevitablemente al desarrollo del capitalismo.

Así pues, no existe un divorcio o una relación espontánea entre el proceso operativo-cognitivo de reproducción autopoietica del sistema mediático como modo de observación o formación de esquemas (por ejemplo, la producción de las noticias, el entretenimiento y la publicidad) —lo que en el caso de los medios de observarse desde identidad/diferencia ineludible entre la autopoiesis de los medios y de la sociedad general, la que conlleva al anillamiento al interior de los mismos entre el modo de operación/modo de producción y el modo de observación/modo de reproducción social de los medios— y el proceso de reproducción social más amplio. Comprendidos los medios desde el punto de vista de su generalización simbólica como un modo de dominación y de fabricación de

habitus y de prácticas. En fin, de seres humanos.¹²⁶ Ambos elementos, tanto en nivel de su clausura operativa (producción) como en el ámbito de la generalización de sus autodescripciones (reproducción) contribuyen al desarrollo oblicuo del capitalismo dentro de la sociedad, y preparan el camino para una reversión del curso de la evolución socio-cultural bajo el principio de la destrucción de la socialidad y la sujetividad de las relaciones entre los seres humanos conocido tal como las hemos conocido hasta ahora.

En tercer lugar, debido a la recurrencia permanente de las aproximaciones que hemos realizado en relación a la obra de Marx, me temo que al introducirlo es inevitable repensar la importancia de estas comparaciones realizadas a tres cabezas. Bajo la consideración de que al hacerlo nos ponemos en frente de algunos problemas decisivos en el ámbito de la teoría de la sociedad que podrían, con algún esfuerzo intelectual colectivo, llegar a cambiar las premisas de la teoría crítica en todas sus formas, llevando el análisis desde la *filosofía social* hasta la idea de una *crítica sistémica de la economía política general de la cultura*. Cuestión que no implica otra cosa que traer a Marx al presente con el fin de criticarlo y actualizarlo en función de los nuevos problemas del capitalismo en su momento hyperdesarrollo, y en razón del desarrollo actual de la teoría de la sociedad, con especial énfasis en las contribuciones de Luhmann y Bourdieu. En lo que sigue únicamente dejaré constancia de las temáticas generales posibles de ser reconstruidas.

Hemos visto la complementariedad de los conceptos de producción/reproducción/desarrollo de Marx y los conceptos de reproducción operativa/reproducción simbólica, de OPO/OSO, respectivamente. En los tres casos existe una exploración tridimensional de problemáticas insospechadas para aquellas concepciones vulgares sobre la “base” y la “superestructura”, ahora felizmente superadas dentro del marxismo, que alguna vez cundieron en el análisis social. Pero lo que quiero resaltar

¹²⁶ Luhmann mismo, a pesar de su teoricismo, ha sido muy consciente de la función de intermediación entre las expectativas de consumo y las preferencias establecidas cumplida por los subcampos programáticos de noticias, entrenamiento y publicidad. Para él, estos campos demuestran su utilidad tanto en el ámbito de la “producción de la cultura latente de la cotidianidad” y de la “reproducción de la recursividad de la comunicación de la sociedad”. De ello, se desprende el hecho que para Luhmann los medios no son tales porque transfieren o transmitan información de un lado a otro, sino porque comunican según su código y crean un trasfondo, y debido a que prescriben, mediante la formación de esquemas practicada a nivel de los subcampos, los marcos a partir de los cuales se puede comunicar. Y en esto radica la especificidad de su función en que la totalidad de la información puede ser esquematizada y, al fin, y al cabo archivada o memorizada, esto es, servir, facilitar la relación entre expectativas y propósitos logrados y servir para comunicaciones futuras (Luhmann, 2007b:97).

especialmente es la diferencia de efectos que esto tiene en el caso de los medios de difusión. En general, siguiendo a Bolívar Echeverría, hay que recordar que toda actividad productiva y consuntiva es inseparablemente en ambos casos una actividad propiamente simbólica: *producir* conlleva *significar*, sea que trate de una obra material o de una obra cultural (Echeverría, 1998; 2010). Pero una vez que han evolucionado los medios de masas es esta última esfera la que parece haber tomado la posta definitivamente, en vez campo de la producción, dentro del sistema económico mismo. Así, el poder económico hipostasiado por la virtualización mediática ancla hoy por hoy directamente los principios de la acumulación del capital en el poder simbólico de los medios. Pasando el problema del plano económico al plano simbólico, casi abruptamente, y teniendo que transformar para ello casi la totalidad del proceso semiótico. Proceso por excelencia psicosocial resquebrajado por el *ethos capitalista*. Esto es, convirtiendo a las mercancías en imágenes, lo que sólo se puede lograr bajos los efectos irreversibles del vaciamiento de su materialidad o de su forma natural, de la supremacía de la forma valor sobre el valor de uso, diríamos en palabras de Echeverría.

De esta manera, la economía de la mutilación del signo protagonizada por el sistema/campo de los medios de masas, por la generalización del capital mediático y del *ethos* capitalista que éste coadyuva a reproducir, parece convertirse irreparablemente en una economía de violencia simbólica, en la medida en que doblega el ser social de los agentes a espaldas suyas pero con su completo acuerdo. Consenso fundado en un proceso discontinuo que oscila entre la posibilidad cada vez más limitada de los sistemas de cumplir con la reproducción de su propia *autopoiesis* y la conservación de su autonomía como sistema socialmente diferenciado, la generalización mediático-simbólica del capital y la desdiferenciación o destrucción de los sistemas/campo culturales y de las formas sociales secundarias y subsidiarias asociadas a su emergencia y desarrollo.

Así, la expansión capitalista del sistema económico y la colonización mercantil de todas las formas sociales existentes, parecen borrar de la faz de la tierra cualquier modo de vida social que se pueda fundar en principios distintos como los que se podrían pensar desde las economías de la reciprocidad y los sistemas cooperativos. Elementos que deben ser considerados como auténticas adquisiciones evolutivas que perviven aún en toda

actividad asociada al trabajo social, y que aún subsisten entre nosotros, y de los cuales el sistema capitalista extrae la energía que sirve a su operación constante.¹²⁷

¹²⁷ Un concepto que puede servir como un punto de interconexión entre autonomía, generalización y desdiferenciación y que tiene la virtud de brotar directamente de un ejercicio de comparación entre Marx y Luhmann, es el de “dominancia ecológica” recuperado Jessop y retomando por él justamente a partir de la interpretación de algunos planteamientos no problematizados de Luhmann (Jessop, 2014). El interés de Jessop en esta comparación consiste sobre todo en relieves la dominancia ecológica de la economía con respecto al funcionamiento de las organizaciones, de los subsistemas particulares y del sistema sociedad. Para Jessop, dominancia ecológica no es sino la expresión de una relación contingente entre varios sistemas más que un atributo particular de uno de ellos, por lo que un sistema dominante puede variar en su dominio a nivel de los distintos sistemas y depende del desarrollo del ecosistema en su conjunto. No existe, pues, para Jessop la posibilidad de una determinación en “última instancia” por parte del sistema económico. Más bien ocurre que es debido a que la economía capitalista está acoplada estructuralmente al resto de sistemas funcionales y al mundo de la vida, que puede el *campo económico* subvertido por las relaciones sociales capitalistas convertirse en un sistema ecológicamente dominante. Jessop todavía distingue todavía siete propiedades por las que la economía capitalista se ha convertido en ecológicamente dominante: 1.) el grado de libertad alcanzado como resultado de la aceleración de competencia interna y como respuestas a las presiones extraeconómicas; 2.) su alta complejidad —correspondiente con la naturaleza descentralizada y anárquica de la economía capitalista— puede ser reconducida en su favor por medio del mecanismo de precios, el mismo que le permite lograr la continuidad de sus operaciones sea mediante la asignación prefigurada de capital para la realización de distintas labores económicas o mediante la estimulación de la observación de segundo orden y la reflexividad del sistema; 3.) el capital ha promovido la ampliación extraordinaria de sus operaciones a través del distanciamiento del tiempo y el espacio, por un lado, y de la compresión de las esferas espacio-temporales, por otro, y con esto ha logrado la integración de los demás subsistemas en un tiempo real, logrando así mantener el *continuum* de su “lógica autoexpansiva”, más allá de las posibles perturbaciones que pueda encontrar en el camino; de esta manera cuanto más tiene lugar este proceso de integración más aumenta el dominio ecológico del capital; 4.) la posibilidad de externalización de sus problemas internos por medio de mecanismos adicionales (temporales: cobertura de seguros, gestión de riesgos, derivados financieros, etc.; espaciales: desde la fuga capitales hasta la colonización de las organizaciones centrales dentro del funcionamiento de los otros sistemas de modo que faciliten el despliegue de la lógica de la autovalorización del capital) que le permiten sortear las limitaciones estructurales de los otros sistemas y las formas de control de éstos, y terminan aumentando su indiferencia con respecto del entorno; 5.) todo sistema capaz de autoorganización tiene una cierta capacidad relativa de cambiar una parte de su entorno en vez de ver forzado a la pura adaptación, pero en el caso del dominio ecológico de un sistema esta capacidad tiende a extenderse hasta el intento de rediseñar completamente su medioambiente o de producir cambios en la lógica de la evolución social en cuanto tal; (6) las autodescripciones del sistema económico tienden a influir en los principios de socialización de los otros sistemas (en la codificación secundaria de cada sistema; en las premisas de decisión; además, hacen variar el peso relativo de los distintos intereses que disputan la hegemonía del sistema, etc.), proceso reforzado, según Jessop, por los medios de comunicación, los mismos que facilitan el hecho de que quienes controlan los medios de producción material sean quienes tiendan a controlar los medios de producción mental; 7.) el sistema económico, ecológicamente dominante, constituye por todas estas razones el enclave de todas las presiones de adaptación posteriores que se ciernen sobre el conjunto de los sistemas, en otras palabras: el aumento en la complejidad del sistema económico, de su capacidad hegemónica, aumenta a la vez la complejidad del entorno de los otros subsistemas, obligándolos a acrecentar su complejidad hasta el punto de que sea posible la reproducción de su autopoiesis —presiones como estas se sienten en el nivel concreto en la mera búsqueda de mejoras en las condiciones económicas por parte de las organizaciones, instituciones y sistemas, y que abarcan un amplio campo de sus preocupaciones—. En fin, es gracias a estas propiedades descritas que el sistema económico en su versión capitalista-neoliberal, como dice Jessop, pudo liberarse de la prisión de lo local, de su confinamiento a un mundo ecológico limitado, hasta lograr el dominio total de la sociedad mundial, rendida ahora al sistema capitalista global, al predominio del valor de cambio y al capital financiero, en tanto se trata de una forma abstracta de valor sólo posible bajo tales condiciones. Como se puede ver la lectura sistémica de Marx realizada por Jessop, sugiere que algunos conceptos como dominio ecológico, co-evolución, acoplamiento estructural, si bien resulta vano

Pero, más allá de que al mismo Luhmann le hayan parecido en su debido momento inaceptables proposiciones semejantes —a pesar de que su agudo razonamiento le haya llevado a observar esta situación de opacidad de la cultura frente a la recodificación del mundo de vida llevado a cabo por los medios de masas, y haya podido mostrar el nuevo carácter mediático de la cultura en tanto laboratorio consciente de “mundos escenificados” y de productos e imágenes reproducidos (Luhmann, 2007b: 124)— en tanto se trata para él de nociones hipostasiadas del proceso de institucionalización de segundo orden;¹²⁸ el problema de fondo al que no podemos renunciar, es el asunto de la fetichización de la mercancía propuesto por Marx subyacente al trabajo simbólico de los *media*. Por ahora es este punto el que me parece totalmente irreductible dentro del análisis de los medios.

Quedará por otra investigación la relación posible entre autodescripción, poder simbólico, fetichización-mercancionalización, relación que no es otra cosa que un intento de pensar la sociedad mundial capitalista bajo un concepto que sea capaz de pensar su unidad total. Como autodescripción el capitalismo es la expresión cosificada de esta unidad o de la sociedad mundial actual como unidad. Unidad cuya operacionalidad práctica y cohesión semántica cubre en mucho la carga del trabajo simbólico de los medios de masas.¹²⁹ Por ello, la fecundidad del enfoque marxista y la ratificación del mismo por parte de la teoría de sistemas y la teoría de la dominación, radica en la unidad y diferencia entre el sistema

intentar encontrarlos en la obra Marx, pueden reemplazar con facilidad algunas *metáforas* muy comunes, aceptadas y confusas del materialismo histórico, en función de una posible reconstrucción sistémico-crítica de sus presupuestos fundamentales (Jessop, 2014).

¹²⁸ Dice él: “aquí sólo permanece como modo de reflexión, la observación de segundo orden; es decir, la observación de que la sociedad deja en manos del sistema de los *mass media* su observación: observación en el modo de observación de la observación” (Luhmann, 2007b: 124)

¹²⁹ La postura contraria por parte de Luhmann es realmente significativa, porque a diferencia de Bourdieu, aquél no observa el ascenso de los medios de masas desde el punto de vista de la reacción en contra de la antigua cultura o de la desaparición de los campos históricos. Pues es el funcionamiento mismo de los medios de masas, originado como resultado del proceso de diferenciación social moderno, el que disuelve para Luhmann todo fundamento de la cultura, en tanto ha logrado introducir una diferencia eficaz al interior de la producción cultural entre los acontecimientos reales y su transformación en imagen, de modo que “la reproducción de la realidad se corre hacia la reproducción sincrónica de las imágenes movibles opticoacústicas” (2007b: 61). En el caso de Luhmann, la tesis de Benjamin (2003) sobre la reproductibilidad técnica de la obra de arte, por ejemplo, exageraría al interpretar tales cambios históricos bajo la forma de una mercantilización de la cultura. Para él “no está dicho de ninguna manera que la cultura bajo la forma de símbolos se haya convertido en una mercancía” (2007b: 125). Lo único relevante en su caso es que la división del orden de lo real en un original y una copia por parte de los medios de masas, no hace sino institucionalizar la observación de segundo orden como principio de orientación de la sociedad moderna. Haciendo del principio de la libertad no un atributo innato de los sujetos que se esté viendo amenazado a causa del influjo mediático, sino únicamente la libertad entendida como ausencia de coacción en el sentido de que los agentes pueden elegir, según él, entre alternativas que, debido a este carácter no co-accionante de los *media*, permanecen siempre abiertas.

económico capitalista visto desde el punto de vista de su actividad productiva u operativa de valorización de valor; y desde esta observación de la autodescripción del sistema social en cuanto tal, que se llama por ahora, a sí mismo, “capitalismo”. Esto es, desde el *ethos capitalista* configurado bajo la lógica de esta creencia y que ha sido capaz, debido a su fuerza civilizatoria de transformar por completo el interior del campo económico (compuesto por varias formas de producción socialmente poco diferenciadas); y, a través, principalmente de los medios de masas, de influir y menoscabar incluso la autonomía del código funcional y la forma con que estos sistemas/campos se observan a sí mismos y se autodescriben.¹³⁰

Con más precisión hay que decir no es lo mismo la operación autopoietica y la posibilidad de su autodescripción. Una cosa es el sistema económico en tanto cumple prestaciones específicas socialmente evolucionadas como regular la necesidad y el exceso, y otra cosa el sistema capitalista como unidad entre la operación y la descripción del sistema económico cuya elemento contingente tiene que ver con su carácter expansivo, funcionamiento desequilibrado y crisis económicas permanentes. Este criterio es perfectamente aplicable a los medios de masas. La participación de los medios de masas en la lógica de la acumulación capitalista no tiene porqué diluir el nivel explicativo la unidad de su funcionamiento como modo de operación/modo de producción y modo de observación/modo de reproducción. La justeza de estas comparaciones consiste en la cuestión de saber en cómo o en qué momento se debe pasar de un lado al otro del análisis. A lo que hay que responder que será justificado cruzar de un lado al otro siempre que pensar desde uno de estos polos impida pensar en la totalidad de los problemas que rigen la comprensión acerca de la reproducción del orden social. Asimismo, la pertinencia de esta perspectiva ambivalente pero analógica radica en que destaca sobre todo el carácter activo de la producción de la creencia en la *forma valor*, en tanto las autodescripciones producidas y difundidas por los medios de masas emergen como formas de construcción de la

¹³⁰ Como se ve este no es el caso de los antiguos sistemas simbólicos como el rito o la religión ni del sistema educativo moderno, que más bien parecen estar siempre subordinados casi armónicamente al principio de reproducción vital y cultural de las sociedades humanas históricas. Las semejanzas de los medios de masas con estos sistemas simbólicos es que para funcionar necesitan revertir la utilidad de la funcionalidad de estos sistemas. Estos medios requieren que el proceso de reproducción de la vida como el de la reproducción socio-semio-cultural se transformen en una energía social concreta, autosuficiente y aparentemente asible, esto es en capital, cuyo consumo sea capaz de dinamizar su metabolismo.

identidad del sistema, es decir, como un mecanismo semiótico general o de sentido pleno que es capaz de poner en marcha al sistema en su conjunto bajo el influjo de dicha creencia.

Como bien pudo anticipar Walter Benjamin, ya las grandes exposiciones universales organizadas desde la segunda mitad del siglo XIX, enseñaron a las masas que su relación con el valor de cambio consistía en ver y no tocar nada (Benjamin, 2003). A fuer de esto la mercantilización espectacular y especular de la mercancía llevada a cabo por los medios de comunicación de masas, parece haber convertido al *flâneur* benjaminiano, al *prole* excluido de la urbe moderna, en un observador de segundo orden en el mundo de los medios. En una imagen fragmentada de la reproducción cultural telematizada, en una imagen pobre de la gran imagen deseada por todo consumidor actual de imágenes. En la *cyberbestia* enajenada de la era digital desanclada de cualquier actividad cultural liberadora y desposeída de todo tipo de sujetividad propiamente humana.

Al final de estas reflexiones me resulta claro que es abiertamente inútil intentar colocar dentro de un modelo único, por más complejo que este pretenda ser, todas las problemáticas fundamentales que aquí hemos intentado abordar, sea que las hayamos profundizado o sea que las hayamos tratado de paso sin poder no aludir a ellas. El intento de modelización que he propuesto consiste más bien en la construcción de un marco analítico multiautorial, multidimensional y multisectorial sobre la teoría de los medios de masas. Cuya virtud no es otra que la de abrir la preocupación sobre los medios en el contexto de las relaciones entre las distintas propuestas teóricas de Luhmann y Bourdieu —con Marx de por medio—, considerando la relación estructural entre las dimensiones productivas y reproductivas de lo social, poniendo siempre énfasis en las relaciones entre estas dimensiones mediáticamente colonizadas en el plano de la autonomía de los sistemas, en las relaciones entre los campos entre sí, y en la relación del sistema/campo mediático con el sistema sociedad.

Debemos desarmar modelos, cruzar modelos y desechar modelos, para quedarnos con las relaciones valiosas y vigorosas que en el plano conceptual puedan de las comparaciones entre varios sistemas teóricos. En nuestra experiencia, en el transcurso del desmontamiento realizado de estos autores y de los problemas fundamentales planteados por ellos en torno a los medios de masas y la teoría de la sociedad, hemos podido constatar que esto es perfectamente posible y en cierto sentido necesario. Debo decir que este desafío

abriga casi la totalidad las reflexiones esbozadas en este trabajo y sintetiza de un modo inmejorable su objetivo fundamental. Sin embargo, sólo puedo asumir tales reflexiones y me hago responsable de ello, sabiendo que están todavía preliminarmente logradas.¹³¹

¹³¹ Digo preliminarmente porque el legado para una sociología de la imagen en términos de una teoría general de la sociedad, además de Luhmann y Bourdieu, tiene en las obras de Benjamin (2003), Flusser (1900; 2015b), Groys (2008), una contribución decisiva que debería ser articulada en comparaciones futuras sobre los profundos cambios psicosociales y socioculturales actuales producidos por los medios de comunicación en el contexto del desarrollo tecnológico y de las fuerzas productivas de la sociedad. Otro tanto se puede decir de las obras Peirce (2012), Lotman (1998), Bajtín (1989), a partir de los cuales sería conveniente escarbar mucho más sobre este aspecto específicamente semiológico del habitus y su relación con las producciones culturales histórica en sus distintos niveles; la dimensión medial de la atmósfera cultural por la que se construye la creencia y desaparece como tal, como creencia observada o posible de ser observa, para convertirse en una semiosfera cultural, mecanismo que convierte a los media y las TIC en el gran archivo moderno de la cultura; así como resulta intrigante indagar sobre las posibilidades de subsistencia de la *cultura popular*, en tanto cultura ilegítima y esfera irregular no reconocida pero irreductible, en la edad del capitalismo desarrollado. Por último, resuena la posibilidad de replantearse con Bataille (1993), Lacan (2012) y Girard (2005) una reconstrucción del concepto de violencia simbólica con el fin de trabajar el concepto de una forma más sistemática y superar las redundancias que suelen existir el mismo en Bourdieu como es el caso de la equivalencia entre violencia simbólica, dominación simbólica, poder simbólico y hasta del concepto de sistema simbólico; de retomar la discusión sobre el carácter no sagrado sino cínico de la ritualidad de la cultura de masas moderna; al igual que el problema de la construcción de la identidad de los sujetos sociales, o sea, la cuestión del reconocimiento de su incompletud y de su relación de transferencia con los medios en tantos estos últimos constituyen entidades posesas del discurso del amo o del capital. Visto así el camino hacia una teoría de la sociedad no parece consistir en otra cosa que una ardua labor de preguntas sobre las preguntas.

CONCLUSIONES

Es posible que, debido al estado embrionario y al desconocimiento generalizado de las problemáticas fundamentales aquí propuestas sobre el lugar de los medios de comunicación de masas dentro de la dialéctica entre producción y reproducción social –en donde hasta ahora reina una falsa dicotomía entre la economía política de la comunicación y las diversas teorías de la cultura, que empatan sus intereses con la teoría de la sociedad, consistente en una visión economicista de la cultura y culturalista de la economía–, el intento de comparación de las obras de Bourdieu y Luhmann no esté todavía entre las prioridades de la investigación de las academias dominantes sobre los medios de masas.

Y es seguro que, de estarlo, este esfuerzo interpretativo no sea del agrado de la escolástica oficial. Que de ser admitida la comparación sobre el análisis de los *media*, dichas problemáticas fundamentales serían reemplazadas inconscientemente por otras quizás igualmente válidas, pero de menor alcance crítico-sistémico.

Sin embargo, a pesar de todo esto, la comparación que aquí hemos realizado nos permite, más que cualquier otro procedimiento, una visión compleja, analógica, acertada, y empíricamente verificable, acerca de la emergencia, estructura y funcionamiento o, dicho de otro modo, de la producción, reproducción y desarrollo de los medios de comunicación de masas, con respecto a cada momento particular según se trate del tratamiento de la autonomía de los sistemas/campo, de la interrelación sistema/campo a sistema/campo y de su relación con el sistema social general.

Como la realidad siempre se presenta a la teoría en la forma de un devenir ineluctable, pues, allí donde la realidad ha de asentar sus pasos tendrá la teoría que ponerse de rodillas y luego de pie, cada vez más que los medios de masas hagan constar a los científicos sociales la centralidad absoluta de los *media*, una vez que esta centralidad se haya vuelto cotidianamente desapercibida entre los legos domesticados por las pantallas de la TV, la teoría de los medios de masas tendrá asimismo mayor importancia y será desde luego una puerta de entrada obligatoria a los problemas fundamentales la gran teoría de la sociedad. De no hacerlo, la teoría de los medios de masas corre el riesgo de ser absorbida

por su objeto y termina convirtiéndose en ideología, es decir, en objeto de la propia ilusión de los media.

De esta manera, la reconstrucción de algunos pasajes decisivos que hemos realizado sobre la relación entre la teoría de los medios de masas de Luhmann/Bourdieu y la teoría de la sociedad, nos ha llevado a una cuestión trascendental —en el sentido kantiano— con respecto a las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento sobre los medios de masas, la misma que exige de forma inmediata la *crítica sistémica* de los conceptos al uso con los que ha se ha conformado hasta ahora.

Dejada atrás la semántica tradicional de los medios de comunicación afincada en la comprensión de sus efectos más superficiales, como resultado del análisis comparado entre ambas teorías a nivel de sus conceptos fundamentales, y de su aplicación a los medios de masas, lo que nos parece sugerente advertir es la conveniencia de tener a mano, en vez de conceptos formales, más bien constructos relacionales, como los son las *distinciones operativas*. Estas últimas tienen la ventaja de que permiten mantener abierto el canal de la comparación y generan un acceso inmediato a aquello que los analistas acostumbrados a los conceptos formales tienden a hacer desaparecer. Cuando solamente toman en cuenta un lado de las distinciones por las cuales observan, mientras permanece para ellos impedida la observación del otro lado de la distinción.

Esta es precisamente la utilidad teoría y práctica de las distinciones: autorreferencia/héterorreferencia, autonomía/heteronomía, regularidad/irregularidad, reproducción sistémica/reproducción social, latencia/violencia simbólica, modo de observación/modo de dominación, sistema/campo, capital/comunicación, habitus/observación, etc. Cuando finalmente se ha intentado poner a prueba dichas distinciones en el marco de un análisis crítico-sistémico de los medios de comunicación de masas, lo que se revela al analista es justamente una urdimbre de problemáticas incandescentes que no representan otra cosa que esa misma realidad contenida y atosigada por los constructos escolásticos.

De ahí que los problemas relativos a la autonomía/heteronomía del sistema/campo de los medios de masas; a la generalización simbólica llevada a cabo por ellos del *ethos capitalista*, a partir de esta doble condición de su función como modo de observación y modo de dominación; a la influencia de los medios de masas dentro del proceso de

diferenciación/desdiferenciación de la sociedad y que, según hemos visto, parece una cuestión decisiva en la relación de los media con la economía, la política y los sistemas-campo culturales; y, por último, a la relevancia de la diferencia entre regularidad e irregularidad, surgida de la introducción del principio de contingencia dentro distinción entre reproducción sistémica vital —plano económico u operativo— y reproducción social-simbólica —plano político o de la dominación—; en fin que todas estas cuestiones, constituyan un auténtico *hilo de Ariadna* para la investigación social actual. Es decir, una base reflexiva de interrogación sobre los medios de masas en el contexto de la sociedad mundial moderno-capitalista y de la experiencia extremadamente violenta y caótica de la realidad mediática subyacente al orden social imperante.

Pero todos estos temas cruciales e insoslayables surgidos de la crítica sistémica de los medios de masas tienden a causar confusiones todavía entre los investigadores sociales. Pues para muchos resulta revelador y es una novedad aún que la discusión en torno a los medios de masas resulte ser en realidad un capítulo grueso de la teoría de la sociedad. Contrario a esto, la libertad y el conocimiento obtenidos a partir del análisis comparado de las obras de Luhmann y Bourdieu y de sus reflexiones sobre los medios de masas, nos dan la posibilidad, sin embargo, de situarnos en un punto interior y a la vez exterior a sus obras, esto es, más allá de sus puntos de sus propios puntos vista. Nos confieren el privilegio de una *observación de tercer orden*.

En razón de esto, ahí donde hemos visto que las lagunas en el tratamiento teórico de los medios de masas parecen tornar insuficientes incluso las aproximaciones comparadas basadas en los conceptos luhmannianos y bourdianos, considerado el asunto desde sus semejanzas y diferencias, o sea, desde la reciprocidad y las ausencias que guardan entre sí ambos enfoques; mi alternativa ha sido hurgar en la historia del pensamiento sociológico, con el fin de encontrar en la obra de Karl Marx posibilidades de solución a dichas lagunas. Sobre todo porque, para ser sintéticos, tanto la teoría de la dominación de Bourdieu como teoría de sistemas de Luhmann, independientemente de lo cerca o lejos que puedan estar sobre los problemas fundamentales a los que aquí he aludido, en buena medida no parece constituir otra cosa que una continuación del debate abierto por Marx dentro de la teoría de la sociedad.

De esta manera, por un lado, no sólo es evidente la deuda no reconocida de la teoría de la evolución-socio cultural con respecto a la teoría del materialismo histórico, sino la subvaloración teórica de la que es objeto la lógica sistémica, autopoietica y autorreflexiva, del capital advertida por el propio Marx en *El Capital*; cuestiones que fueron del conocimiento de Luhmann y a las que el mismo suele hacer referencia en algunos pasajes teóricos bastante oscuros sobre la teoría de la forma y la teoría de la generalización presentes y discutidos en sus *Lineamientos* (Luhmann, 1991). Por otro lado, en el caso, de Bourdieu, el meollo de su reflexión descansa en la ampliación crítica del teoría del capital de Marx, en el restablecimiento de la dialéctica entre producción y reproducción social que le lleva, al igual que a Luhmann, al debate en torno a la autonomía de las formas sociales y al asunto de la generalización de las especies de capital, especialmente, el económico y el mediático.

Precisamente, demostrar la transversalidad y la actualidad de estas problemáticas al interior de la teoría de la sociedad, ha sido unos de los principales objetivos de nuestra reflexión de los medios de masas planteada como se ve en tres macroniveles o superteorías: *la teoría de los sistema autorreferenciales; la teoría de la dominación simbólica; y la teoría crítica del capitalismo*, como paso previo a la formulación de una *crítica sistémica de la economía política general de la cultura*.

De una manera menos estricta, pero más polémica, se podría resumir este estudio como un intento de articulación del funcionalismo pesimista de derechas de Luhmann y del funcionalismo militante de izquierda de Bourdieu, de cara a la comprensión de la emergencia, estructura y funcionamiento de los medios de masas en el marco de la desarrollo y de la crisis del capitalismo, y de las perspectivas de transformación social autogeneradas en el contexto de la propia situación, sea que los cambios producidos en este sentido puedan ser atribuidos a la lógica del propio sistema o a la actividad consciente y organizada de los sujetos.

En ningún caso se trata, por ende, de subsumir al análisis social y a las prácticas de transformación al yugo de una realidad que alguien pueda juzgar inevitable, de modo que el único camino sea la constatación positivista de los hechos y la aceptación de las condiciones que los producen. En realidad, el dominio casi omnímodo de los medios de comunicación toma su fuerza del capital, pero el capital es una relación social que depende

de las *relaciones de fuerza* y de las *relaciones de significación* que un momento pueden permanecer equilibradas pero que se caracterizan sobre todo por su inestabilidad.

Más bien, el totalitarismo de los medios empieza allí donde el factor tecnológico parece poder desvirtuar ideológicamente el carácter social de su función, y donde tal noción pasa por ser un análisis objetivo acerca de su *ser necesario* o su inevitabilidad histórica. Descorrer la violencia simbólica de los medios de masas exige, en cambio, reconocer su naturaleza contingente, esto es, que lo ocurra dependerá de la lucha recurrente al interior del sistema/campo mediático y del impacto de esta *lucha epocal* dentro de la correlación de fuerzas a nivel del sistema social general.

Es cierto que por ahora no se puede esperar mucho en relación a la reversión de estas condiciones. Pero es por esto mismo que nos cuesta renunciar a la idea de autonomía en cualquier esfera de nuestras vidas. Y por lo que nos resulta aun verdaderamente invasivo y violento el proceso de desdiferenciación social actual protagonizada por los medios de masas. Cuyas consecuencias las podemos palpar cotidianamente al ser testigos de la continua destrucción de los campos sociales y culturales históricos, y de las experiencias de sentido objetuales, temporales y sociales articuladas evolutiva y genéticamente a esos micromundos.

Pareciera como si, en el fondo, la labor de los medios de masas no consistiera en otra cosa que en la destrucción de cualquier sentido de lo humano en la organización del orden social. Visto así, parafraseando a Sartre, y situados ya en un mirador *posmetafísico*, habremos de decir —y estamos autorizados a ello— que *el capitalismo moderno es la religión del anti-humanismo*, y los periodistas son sus verdaderos y más excelsos profetas.

BIBLIOGRAFÍA

Accardo, Alain (2006). *Introduction à une sociologie critique: Lire Pierre Bourdieu*. Paris: Marseille: Agone.

Adorno, Theodor (2014). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.

Agamben, Giorgio (2008). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos.

Aristóteles (2000). “Ética nicomaquea”. En *Obras*, Francisco De P. Samaranch (Comp.): 1172-1310. Aguilar: Madrid.

_____ (2003). *Metafísica*. Gredos: Madrid.

Arnold, Marcelo, *et al.*, (2011): Recepción del concepto de autopoiesis en las ciencias sociales. *Sociológica* N° 73, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-1732011000200004&lng=es&nrm=iso (visitada en junio/06/2016).

Bachelard, Gaston (1970). *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Buenos aires: Amorrortu.

Bajtín, Mijail (2012). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México D. F.: FCE.

_____ (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.

Bataille, George (1993). *El estado y el problema de facismo*. Valencia: Pre-textos/Universidad de Murcia.

Benjamin, Walter (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* [URTEX], (Introducción de Bolívar Echeverría). México D. F.: Ítaca.

_____ (2011). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal..

- _____ (2012). *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada.
- _____ (2017). *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Madrid: Abada.
- Benson, Rodney (1998). "Field Theory in Comparative Context: a new paradigm for media studies". *Theory and Society* N° 48 <https://steinhardt.nyu.edu/scmsAdmin/uploads/000/728/Benson%20Theory%20and%20Society%20best%20copy.pdf> (visitada en 09/25/2016).
- _____ (2006). "New Media as a «Journalistic Field»: What Bourdieu Add to Nex Institutionalism, and Vice Versa". *Political Communication* N° 2 (23), https://www.researchgate.net/publication/233338211_News_Media_as_a_Journalistic_Field_What_Bourdieu_Adds_to_New_Institutionalism_and_Vice_Versa (visitada 02/12/2016).
- Bernstein, Basil (1988). *Clases, códigos y control II. Hacia una teoría de las transmisiones educativas*. Madrid: Akal.
- _____ (1989). *Clases, códigos y control I. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*. Madrid: Akal.
- Beuchot, Mauricio. (2002). "Estudios sobre Peirce y la escolástica". *Cuadernos de Anuario Filosófico* N° 150, <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5881/1/150.pdf> (visitada en 04/05/2016).
- _____ (2006). *Lógica y metafísica en la nueva España*. México D. F.: Instituto de Investigaciones Filosófica.
- Bohn, Cornelia (1991). *Habitus und Kontext: ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bolaño, Cesar (2012). "La centralidad de la Economía Política de la Comunicación (EPC) en la construcción del campo académico de la Comunicación: una contribución crítica. (109-125). En *Comunicación y la Crítica de la Economía Política Perspectivas teóricas y epistemológicas*, Cesar Bolaño (Comp.): 109-125. Quito: CIESPAL.
- Boltanski, Luc (2005). "Usos fracos e usos intensos do habitus". En *Trabalhar com Bourdieu*, Pierre Encreve y Rose-Marie Lagrave (Comp.): 155-163. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Bourdieu, Pierre (1983) "The field of cultural production, or: the economic world reversed". *Poetics* N° 12, http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Bourdieu-Field_of_Cultural_Prod-1993.pdf (visitada en 10/30/2016).

_____ (1985). "The genesis of the concepts of habitus and of field", *Sociocriticism* N° 2

<https://www.scribd.com/document/174758954/The-Genesis-of-the-Concepts-of-Habitus-and-of-Field> (visitada en 11-23-2016).

_____ (1989). *O poder simbólico*. Lisboa: Difel.

_____ (1991a). *Language and symbolic power*. Cambridge: Polity Press

_____ (1991b). *La ontología política de Heidegger*. Barcelona: Paidós.

_____ (1995). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: University Press

_____ (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama

_____ (1998). *Sobre la televisión*. Anagrama: Barcelona.

_____ (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama: Barcelona.

_____ (2000a). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

_____ (2000b). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba

_____ (2000c). *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (2000e). *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2001a). *Poder, derecho y clases sociales*. Lilbao: Desclée de Brouwer.

_____ (2001b). *El campo político*. La Paz: Plural.

_____ (2002a). *Campo de poder y campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor.

_____ (2003). *La dominación masculina*. Madrid: Editora Nacional.

_____ (2002b). *Pensamiento y acción*. Buenos aires: Libros del Zorzal.

_____ (2002c). "Libre-cambio: una conversación con Hans Haacke". *Revista de Filosofía* N° 20, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/bordieu.pdf> (visitada en 01/23/2017).

_____ (2002c). *Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2002d). “Condición y posición de clase”. *Revista Colombiana de Sociología* N° 1, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/viewFile/11153/11819>

(visitada 12/04/2016).

_____ (2003a). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Curso del Collège de France 2000-2002. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (2003b). *Esquisses algériennes*. Paris: Seuil.

_____ (2003c). *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Barcelona: Gustavo Gili.

_____ (2003d). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo.

_____ (2003e). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Editora Nacional.

_____ (2005). “O campo económico”. *Política & Sociedade* N° 6, <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/1930/1697> (visitada 03/01/2017).

_____ (2006a). *Campo de poder y reproducción social. Elementos para un análisis de las clases*. Córdoba: Ferreyra.

_____ (2006b). *Argelia 60. Estructuras sociales y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2006c). *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona, Anagrama.

_____ (2008a). *Capital, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre (2008b). “Sistema de enseñanza y sistema de pensamiento”. En *La enseñanza: su teoría y su práctica*, José Gimeno Sacristán y A. Pérez Gómez (Comp.): 20-36. Madrid: Akal.

_____ (2008c). “La fabricación del habitus económico”. *Revista Crítica en Desarrollo* N° 02, <http://www.idaes.edu.ar/cese/revista/Bourdieu%20Revista%20Critica%20No2.pdf>

(visitada en 12/23/2016).

_____ (2010). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Siglo XXI: Biblos.

_____ (2011) “La doble verdad del trabajo”.

<https://marcarand.files.wordpress.com/2011/06/bourdieu-la-doble-verdad-del-trabajo.pdf>,
(visitada 12-12-2016).

_____ (2014e) “¿Dijo usted popular?”. En *¿Qué es un pueblo?*, Alain Badiou (Comp.): 20-46. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (2009). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2010a). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2010b). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2012a). *La distinción. Crítica social del gusto*. Buenos Aires: Taurus.

_____ (2012b). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

_____ (2012c). *El racismo de la inteligencia. Cisolog*,

<http://cisolog.com/sociologia/el-racismo-de-la-inteligencia/> (visitada en 03/05/2017)

_____ (2013a). *La nobleza de Estado. Educación de élite y espíritu de cuerpo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2013b). “Efectos de lugar”. En *La miseria del mundo*, Pierre Bourdieu (Comp.): 119-124. México, D. F.:

_____ (2014a). *Sobre el estado. Cursos en el Collège de France*. Barcelona: Anagrama

_____ (2014b). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI

_____ (2014c). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2014d). *Manet, une révolution symbolique*. París: Seuil.

_____ (2015). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2015). *Sociologie générale. Cours au Collège de France 1982-1984* (Vol. 1). París: Seuil/Raisons d'agir.

_____ (2016). *Sociologie générale. Cours au Collège de France 1984-1986*. (Vol. 2). París: Seuil/Raisons d'agir.

Bourdieu, Pierre, Luc Boltanski, y Monique De Saint Martin (1973). "Les stratégies de reconversion: Les classes sociales et le système d'enseignement". *European Journal of Communication* N° 12 (5), <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/053901847301200503> (visitada 08/14/2016).

Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México, D.F.: Fontarama.

Bourdieu, Pierre y Gunther Teubner (2005). *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (2008a). *Invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron (2008b). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre y Roger Chartier (2011). *El sociólogo y el historiador*. Madrid: Abada

Bouthoul, Gaston (1971). *Las mentalidades*. Barcelona: Oikos-Tau

Bouveresse, Jacques (2000). "Rules, Dispositions, and the Habitus". En *Bourdieu: a critical reader*, Richard Shusterman (Comp.): 45-63. Malden: Blackwell.

Boyer, Robert (2003). "L'anthropologie économique de Pierre Bourdieu". *Actes de la recherche en sciences sociales* Vol. 150, http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_2003_num_150_1_2772 (visitada 12-28-2016).

_____ (2005). "A arte do judoca". En *Trabalhar com Bourdieu*, Pierre Encreve y Rose-Marie Lagrave (Comp.): 271-283. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Burke, Peter (1999). *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1984*. Barcelona: Gedisa.

Butler, Judith (2000). "Performativity's social Magic". En *Bourdieu: a critical reader*, Richard Shusterman (Comp.): 113-126. Malden: Blackwell.

Calhoun, Craig (1993). "Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity". En *Bourdieu: Critical Perspectives*, Craig Calhoun, Edward Lipuma y Moishe Postone (Comp): 61-87. Cambridge: Polity.

Capurro, Rafael (2000) [1987]. "La hermenéutica frente al desafío de la técnica digital", *Centro de Estudos em Tecnologia, Artes e Comunicação (CETAC)* Vol. 6, N° 2.

http://www.capurro.de/hermeneutica_porto.html (visitada /03/2016).

Champagne Patrick (2013). “La visión mediática”. En *La miseria del mundo*, Pierre Bourdieu (Comp.): 51-63. México, D. F.: FCE.

Champagne, Patrick (2002). *Hacer la opinión. El nuevo juego político*. La Paz: Plural.

Chartier, Roger (2002). “Pierre Bourdieu e a história – debate com José Sérgio Leite Lopes”. *Topoi* Março,

<http://www.ufrgs.br/gthistoriaculturals/bourdieuahist%C3%B3ria.pdf> (visitada 07/08/2016)

_____ (2005). *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana. Chartier, Roger (2005). *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana.

Ciccourel, Aaron V. (2004). “Le habitus et le pover simbolico”. En *La liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu (1930-2002)*, Jacques Bouveresse y Daniel Roche (Comp.): 163-188. Paris: Odile Jacob.

Couldry, Nick (2003). Couldry, Nick (2003) Media meta-capital: extending the range of Bourdieu's field theory. *Theory and society* N° 32 (5-6), http://eprints.lse.ac.uk/17655/1/Couldry_Media_meta_capital_2003.pdf (visitada en 01/06/2017).

_____ (2005). “Media, Symbolic Power and the Limits of Bourdieu's Field Theory”. En *After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration*, David Swartz y Vera L. Zolberg (Comp.): 165-192. Boston: Kluwer Academic.

Corcuff, Philippe (2008). “Respect critique”. En *Pierre Bourdieu. Son oeuvre, son heritage*, Louis-Jean Calvet, Pierre Chartier, Philippe Corcuff, Nathalie Heinich, (Comp.): 76-86. Paris: Sciences Humaines.

Corsi, Giancarlo, Elena Esposito y Claudio Baraldi (1996). *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/ITESO/Anthropos.

Derrida, Jacques (1998a). *De la Gramatología*. México, D.F.: Siglo XXI.

_____ (1998b). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

Durkheim, Émile (1992). *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. Evolución pedagógica en Francia*. Madrid: Endymión

_____ (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza

Durkheim, Émile y Marcel Mauss (1996). *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona: Ariel.

Eagleton, Terry (1997). *Ideología. Una introducción*. Buenos Aires: Paidós

Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*. México D. F.: Siglo XXI

_____ (2010). *Definición de la cultura*. México D. F.: FCE

Elias, Norbert (2012). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, D.F.: FCE.

Estrada, Marco S. (2012). “Riesgo, miedo y protesta social”. En *Protesta social. Tres estudios sobre movimientos sociales en clave de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann*”, Marco Estrada (coord.): 23-43. México D.F.: El colegio de México.

Farías, Ignacio y José Ossandón (2006). "Recontextualizando Luhmann. Lineamientos para una lectura contemporánea". En *Observando sistemas. Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*, Ignacio Farías y José Ossandón (Eds.): 17-54. Santiago de Chile: RIL/Fundación Soles.

Fischer, Joachim (2006). “Bourdieu und Luhmann: Soziologische Doppelbeobachtung del Bürgerlicj Gesellschafft nach ihrer Kontingenzerfarung”. *SSOAR*,

http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/17393/ssoar-2006-fischer-bourdieu_and_luhmann.pdf?sequence=1 (visitada en 05/02/2017).

Flusser, Vilém (1990). *Hacia una filosofía de la fotografía*. México D. F.: Trillas.

_____ (2012). *Língua e realidade*. Coimbra: Annablume.

_____ (2015a). *Comunicologia. Reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2015b). *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad*. Buenos aires: Caja Negra

Galindo, Jorge (2008). *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología*. Barcelona: Anthropos/UAM.

_____ (2012). “Arte y gusto. Reflexiones en torno a la función del sistema del arte”. En *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría: Aportes para el análisis de la complejidad social contemporánea*, Hugo Cadenas, Aldo Mascareño, & Anahí Urquiza (Eds.): 433–448. Santiago, Chile: Ril.

García, Domingo (2012). “La sociología económica de Pierre Bourdieu”. En *Capital simbólico y magia social*, Isabel Jiménez (Comp.). México, D.F.: Siglo XXI.

Girard, Rene (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Goffmann, Erwin (1989). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gollac, Michel (2009). “El rigor y la broma. Con respecto al uso de los métodos cuantitativos por Pierre Bourdieu”. *Sociogénesis*, N° 1, https://www.uv.mx/sociogenesis/n1/articulos/gollac_rigor_broma.pdf (visitada en 11/27/2016).

Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel* (Tomo 5). México, D.F.: Era.

Grossmann, Henryk (2004). *La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista*. Madrid: Siglo XXI.

Groys, Boris (2008). *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*. Valencia: Pre-textos.

Habermas, Jürgen (2001). *Teoría de la acción comunicativa*, 2 Vol. Madrid: Taurus.

_____ (1994) *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

Hakim, Catherine (2012). *El capital erótico. El poder de fascinar a los demás*. Barcelona: Debate.

Halliday, M. A. K. (1982). *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. México D.F.: FCE.

Hallin, Daniel (2005) “Field Theory, Differentiation Theory, and Comparative Media Research”. En *Bourdieu and the Journalistic Field*, Rodney Benson and Erik Neveu (Comp.): 224-243. Malden: Polity Press.

Heidegger, Martin (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

_____ (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.

Hilgers, Mathieu y Eric Mangez (2015). “Afterword: theory of fields in the postcolonial age”. En *Bourdieu's Theory of Social Fields Concepts and applications*, Mathieu Hilgers and Eric Mangez (Comp.): 257-273. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund (1962). *Lógica formal y lógica transcendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México, D.F.: Centro de Estudios Filosóficos.

_____ (2002). *Experiencia y juicio*. Madrid: Editorial Nacional

(2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

_____ (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, D.F.: FCE.

_____ (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. México, D.F.: FCE

Lacan, Jacques (1980). Seminario 27 (1979-1981). Disolución y textos adyacentes (Versión crítica). *E-diciones*, <http://www.e-diciones-elp.net/images/secciones/seminario/LACAN-DISOLUCION-VC-RRP.pdf> (visitada 12/12/2016).

_____ (2012). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lakatos, Imre (1989). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.

Lahire, Bernard (2005). *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2015). "The limits of the field: elements for a theory of the social differentiation of activities". En *Bourdieu's Theory of Social Fields Concepts and applications*, Mathieu Hilgers and Eric Mangez (Comp.): 62-100. London & New York: Routledge.

Lash, Scott (1993). "Cultural Economy and Social change". En *Bourdieu Critical: Perspectives*, Craig Calhoun, Edward Lipuma y Moishe Postone (Comp): 193-211. Cambridge: Polity Press.

Leite Lopes, Sérgio J. y Sylvain Maresca (2011). "La muerte de la "alegría" del pueblo". *Revista del Museo de Antropología* N° 4, <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/viewFile/5489/5935> (visitada 16/08/2016)

Lefort, Claude (2010). *Maquiavelo: lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.

Lemieux, Cyril (2005). "¿Una crítica sin razón? El abordaje bourdieusiano a los medios y sus límites». En *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas*, Bernard Lahire (Comp.): 239-267. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lotman, Yuri (1996). *Semiosfera de la cultura I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra.

_____ (1998). *Semiosfera de la cultura II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid: Cátedra.

Luhmann, Niklas (1973). *Ilustración sociológica y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur.

_____ (1983) *Fin y racionalidad en los sistemas*. Madrid: Editorial Nacional.

_____ (1989) *Ecological communication*. Cambridge: Universidad of Chicago.

_____ (1990a). *Essays on Self-reference*. United States: Columbia University Press.

_____ (1990b): “¿Por qué AGIL?”. *Sociológica*, N° 12,

<http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/1221.pdf> (visitada 11/15/2105)

_____ (1991). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Madrid: Alianza.

_____ (1992). “El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna”. En *Tiempo y sociedad*, Ramón Ramos Torres (Comp.). Madrid. Centro de Investigaciones Sociológicas. 161–182.

_____ (1995). “Individuo, Individualidad, Individualismo”. *Zona Abierta*, N°. 70/71: 53-157.

_____ (1996). *La ciencia de la sociedad*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana/ ITESO/Anthropos.

_____ (1997a). *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana/Anthropos.

_____ (1997b). *Teoría política en el Estado de bienestar*. Madrid: Alianza.

_____ (1998a). “Inclusión y Exclusión”. En *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Josexo Beriain y José María García Blanco (Comp.): 167-195. Madrid: Trotta.

_____ (1998b). *Teoría de los sistemas sociales: artículos I*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

_____ (1999). *Teoría de los sistemas sociales: artículos II*. Chile: Universidad Iberoamericana/Universidad de los Lagos/ITESO.

_____ (2002a). *El derecho de la sociedad*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

_____ (2002b). *Theories of distinction: Redescribing the Descriptions of Modernity*. Stanford, CA: Stanford U. Press.

_____ (2013a). “La economía de la sociedad como sistema autopoiético”. *Revista Mad* N° 29, <http://www.revistamad.uchile.cl/index.php/RMAD/article/view/27342>. (visitada en diciembre/05/2015).

_____ (2005a). *El arte de la sociedad*. México, D.F.: Herder/Universidad Iberoamericana.

_____ (2005b). *Poder*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana/Anthropos.

_____ (2005c). *Confianza*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana/Anthropos.

_____ (2006). *Sociología del riesgo*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana/ITESO.

_____ (2007a). *La sociedad de la sociedad*. México, D.F.: Herder/Universidad Iberoamericana.

_____ (2007b). *La realidad de los medios de masas*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Anthropos.

_____ (2007c). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.

_____ (2008). *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*. Barcelona: Península.

_____ (2009a). *Introducción a la teoría de sistemas*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

_____ (2009b). *¿Cómo es posible el orden social?* México, D.F.: Herder/Universidad Iberoamericana.

_____ (2010). *Organización y decisión*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana/Herder.

_____ (2013b). *La moral de la sociedad*. Madrid: Trotta

Luhmann, Niklas y De Georgi, Rafael. (1998). *Teoría de la Sociedad*. México: Triana /Universidad Iberoamericana.

Mascareño, Aldo (2006) “Sociología del Método: La forma de la investigación sistémica”, *Revista Mad* N° 26,

<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/CDM/article/viewFile/25947/27260> (visitada febrero/17/2016)

_____ (2010). *Diferenciación y contingencia en América Latina*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

_____ (2011). “Sociología de la intervención: orientación sistémica contextual”. *Revista Mad*, N° 25, <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/mad/25/mascareno01.pdf> (visitada en 06/13/2016)

Lloyd, Geoffrey E.R (2002). *Las mentalidades y su desenmascaramiento*. Madrid: Siglo XXI.

Marlière, Philippe (1998). “The Rules of the Journalistic Field: Pierre Bourdieu’s Contribution to the Sociology of the Media”. *European Journal of Communication* # 13(2), <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0267323198013002004> (visitada en 10/18/2016).

Martínez, Ana Teresa (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.

Mark, Karl (1968). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México, D.F.: Grijalbo.

_____ (2015). *El capital. Crítica de la economía política* (Tomo I, nueva versión del alemán). México D.F.: FCE.

Mascareño, Aldo y Chernilo, Daniel (2012). “Obstáculos y perspectivas de la sociología latinoamericana: universalismo normativo y diferenciación funcional”. En *La teoría de los sistemas de Niklas Luhmann a prueba. Horizontes de aplicación en la investigación social en América Latina*, Marco Estrada Saavedra y René Millán (Coords.): 25-67. México D.F.: UNAM-El Colegio de México.

MacCannell, Dean y MacCannell, Juliet (1990). *La era del signo. Una interpretación semiótica de la cultura moderna*. México D.F.: Trillas.

Mattelart, Armand y Mattelart Michelle (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.

Maturana, Humberto (1996). *La realidad objetiva o construida. Los fundamentos biológicos del conocimiento*, 2 vol. México, D.F.: Anthropos/Universidad Iberoamericana.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco. (2004) [1973]. *De Máquinas y Seres Vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria/Lumen.

Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

_____ (2012). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz.

Merleau-Ponty, Maurice (1976). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.

_____ (2002). *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Editora Nacional.

Moraña, Mabel (2014). *Bourdieu en la periferia. Capital simbólico y campo cultural en América Latina*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Moscovici, Serge (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.

Myles, John F. (2010). *Bourdieu, Language and Media*. London: Palgrave Macmillan.

Mosco, Vincent (2006). “La Economía Política de la Comunicación: una actualización diez años después”. *CIC Cuadernos de Información y Comunicación* N° 11,

<http://www.um.es/tic/LIBROS%20FCI-I/EconomiaPoliticaCom.pdf> (visitada 01/04/2016)

Nassehi, Armin (2011). “La teoría de la diferenciación funcional bajo el horizonte de sus críticos”. *Revista Mad* N° 24
<http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/mad/24/nassehi01.pdf> (visitada en enero/30/2016).

Nassehi, Armin y Gerd Nollman (Hg.) (2004). *Bourdieu und Luhmann. Ein Therenvergleich*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Noëlle-Neumann, Elizabeth. (1995). *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*. Barcelona: Paidós.

Ortiz, Renato (1983). “A procura de uma sociologia da pratica”. Pierre Bourdieu. *Sociología*. Sao Paulo: Atica.

Özcan, Adem (2010). *Bourdieu und Luhmann im Vergleich: Über die Vergleichbarkeit der Konzepte Habitus und Person*. Hamburg: Diplomatica Verlag GmbH.

Panofsky, Erwin (1986). *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*. Madrid: Las ediciones de la Piqueta.

Parsons, Talcott. (1968). *La estructura de la acción social*, 2 Vol. Madrid: Guadarrama.

_____ (1976). *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente.

_____ (1986). *La sociedad. Perspectivas evolutivas y comparadas*. México, D.F.: Trillas.

Passeron, Jean-Claude (2011). *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. Madrid: Siglo XXI.

Peirce, Charles S. (2012). “La fijación de la creencia”. En *Obra filosófica reunida*, Nathan Houser y Christian Kloesel (editores): 157-171. México, D. F.: FCE.

Pfeilstetter. (2012). “Bourdieu y Luhmann. Diferencia, similitudes, sinergias”. *Revista Internacional de Sociología*, Vol. 70, N°3.

https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/17495/file_1.pdf (visitada 01/02/2016).

Pinto, Louis (2015). “The field: a Leibnizian perspective in sociology”. En *Bourdieu's Theory of Social Fields Concepts and applications*, Mathieu Hilgers and Eric Mangez (Comp.): 102-117. London & New York: Routledge.

Polanyi, Karl (2015). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Santiago de Cuba: Oriente/Herederos de Karl Polanyi.

Qvortrup, Lars (2003). *The Hypercomplex Society*. New York: Peter Land.

Torres, R. (2004). *Luhmann: la política como sistema*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

Robbins, Derek (2000). *Bourdieu and culture*. London: Sage: 2000.

Rodríguez, Darío y Arnold, Marcelo (1999). *Sociedad y teoría de sistemas*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria

Rodríguez, Darío y Torres, Javier (2003). Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana”, *Sociologías*, N° 9, <http://www.scielo.br/pdf/soc/n9/n9a05.pdf> (visitada en 05/05/2016).

Rodríguez, Darío y Torres, Rafael (2008). *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*. México, D.F.: Herder Universidad Iberoamericana.

Rubin, Isaac (1974). *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Córdoba: Pasado y presente.

Russell, Bertrand (1957). *Power. A new social analysis*. London: George Allen & Unwin

Sayad, Abdelmalek (2010). *La doble ausencia: De las ilusiones del emigrado, a los padecimientos del inmigrado*, (Prólogo de Pierre Bourdieu). Barcelona: Anthropos.

Schepers, Heinrich (1999) “Posibilidad y contingencia. Historia de la terminología filosófica anterior a Leibniz, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 33,

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2789/pr.2789.pdf (visitada en 01/03/2016)

Sohn-Rethel, Alfred (1979). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*. Bogotá: Ediciones 2001.

Swartz, David (1997). *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.

Swartz, David (2013). *Symbolic Power, Politics and Intellectuals: The Political Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.

Suarez, José Suárez (2012). “Habitus clivé. Time in the theory of habitus in Pierre Bourdieu. *Revista Latina de Sociología* N°2, <http://revistas.udc.es/index.php/RELASO/article/view/1207> (visitada 07/07/2016)

Thompson, E.P (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.

Veraza, Jorge (2007). *Leer El capital hoy (Pasajes selectos y problemas decisivos)*. México, D.F.: Ítaca.

Von Foster, Heinz (1991). *Las Semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa

Wacquant, Loïc (2005) “El suicidio de Bourdieu”. En *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra*, Isabel Jiménez (Comp.): 231-237. México, D. F: Plaza y Valdez.

_____ (2013). “Poder simbólico y fabricación de grupos: Como Bourdieu reformula la cuestión de las clases”, *Herramienta* N° 52, <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-52/poder-simbolico-y-fabricacion-de-grupos-como-reformula-bourdieu-la-cuestion> (visitada en 07/15/2016).

Willke, Helmut (2016). “Formas de autoorientación de la sociedad”. *Revista Mad* N° 34, <http://www.revistamad.uchile.cl/index.php/RMAD/article/view/40608/42169> (Visitada en 09/20/2015).

Williams, Raymond (2011). *Televisión. Tecnología y forma cultural*. Buenos Aires: Paidós.

Žižek, Slavoj (2003). “Introducción. El espectro de la ideología”. En *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Slavoj Žižek (Comp.): 7-42. Buenos Aires: FCE.

