XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

El grotesco social.

Eugenia Frigerio Ceballos.

Cita:

Eugenia Frigerio Ceballos (2023). *El grotesco social. XV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-025/4

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

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

Eugenia Frigerio Ceballos

El Grotesco Social

El juicio de que algo es así rechaza potencialmente que la relación de su sujeto y predicado sea de otra forma que como lo expresa el juicio. Las formas de pensamiento pretenden más que lo meramente existente, lo ¨dado¨.
(Adorno, 1985: 27)

1. Introducción

Soledad Croce y Rocco Carbone en su libro *Grotexto* (2012) hacen un recorrido histórico por distintas épocas y lenguajes artísticos, revisando la noción de ¨grotesco¨, entendiéndolo como una categoría estética que presenta una ruptura con el canon hegemónico de ¨lo bello¨. Desde el campo intelectual los autores se interesan por las formas abiertas, en crisis, móviles y renovadoras del terreno de lo grotesco, como lo indefinido, que no llega a encontrar una síntesis, lo extraño, lo desjerarquizado y ¨lo feo¨. Tomando del análisis de Kayser sobre lo grotesco no como adjetivo-sustantivo, sino como una palabra significativa dotada de atributos interpretativos dando lugar a actitudes creadoras y efectos determinados, Croce y Carbone se valen de lo monstruoso y deformante del grotesco para representar a nuestro mundo, como aquello que carece de sentido. Dada la angustia de la destrucción de todo orden, en el juego del absurdo no hay horizonte ni orientación, como se aprecia en el *mundo distanciado* de las pinturas de El Bosco o de Brueghel. Así lo grotesco se convirtió en una perspectiva crítica frente al paradigma racionalista, en su ambición de situar a la razón como verdad universal y alzándose contra la idea de que el individuo pueda llegar a tener una imagen cerrada y totalizada de sí y del mundo que habita. Develando entonces el carácter inacabado y escindido de la condición humana, representado por el *ido* o el *ello* de lo grotesco, es decir una fuerza extraña que gobierna al mundo y nuestros actos. Sin embargo el diálogo permanente con lo absurdo también contrae una liberación, una suerte de posibilidad de desterrar lo demoníaco del mundo. Una incoherencia similar se observa en los medios de comunicación, mostrando un presente fragmentado y desigual. ¨*Lo que profetizó El Bosco es la imagen del mundo que hoy nos transmiten los medios de comunicación, bajo el impacto de la globalización y su malvada necesidad de vender incesantemente*.¨ (Berger, 2004: 218). El grotesco se convirtió en la forma más legítima de pensar el presente, como este mundo alienado bajo el dominio hostil del capitalismo. La mezcla de lo orgánico con lo maquínico y la deshumanización, retrata la relación moderna con la técnica, ilustrando sujetos incapaces de imaginar un futuro significativo. Lo grotesco, en tanto categoría estética, permite representar el estremecimiento que genera un mundo como el nuestro, donde lo que nos domina ya es autónomo e impersonal. Por lo tanto,

pensar nuestro tiempo demanda inevitablemente pensar en lo paradójico y en el encuentro con la perplejidad que lo inaprehensible genera. A la vez, lo grotesco se transforma en un acto creativo de interpelación, donde no hay como en la ontología heideggeriana un ser-arrojado-al-mundo, títere de su destino, sino que existe una verdadera voluntad y potencia creativa emancipatoria. De esta manera el grotesco, se convierte en una forma de resistencia.

En el marco de un análisis grotesco de la sociedad, en principio, este trabajo se propone indagar las formas por las que Habermas y Bourdieu articulan teóricamente la relación entre poder y cultura. Para luego poder hacer una revisión crítica sobre los distintos modos en que ambos autores comprenden la emancipación. En esta instancia sugiero reflexionar que no es a pesar de las contradicciones que se mantiene el orden social, sino que es por medio de ellas que se sostiene nuestra sociedad antagónica. En donde la (in)tensión está dada por el suspenso, cuyo movimiento es acorde a la lógica del mercado. Es en esas contradicciones donde brota toda la instancia transformadora.

El trabajo entonces se estructura de la siguiente manera: en un primer apartado, presentar las distintas perspectivas teórico-conceptuales de los autores, que intentan traspasar el problema de la estructura y la acción de la teoría social moderna. Bourdieu desde la dialéctica *habitus*/*campos,* Habermas desde la dialéctica *mundo de la vida/sistema.* En segundo lugar utilizamos las nociones análiticas de Bourdieu para dar poder pensar las *estructuras estructurantes* que fijan a los agentes en una determinada posición en el espacio social comparándolo con la colonización sistémica del mundo de la vida planteada por Habermas. Por último teniendo en cuenta todo lo mencionado, se propone reflexionar sobre las propuestas de liberación que sugieren los autores, valiéndonos en esta investigación de que la emancipación sólo puede pensarse desde su propia contradicción, pues si la emancipación es real, es claramente contradictoria. Develando así el carácter intrínsecamente aporético y grotesco de nuestra sociedad.

2. Dialéctica *habitus*/*campos* vs *mundo de la vida/sistema*

No puedo absorber esta máscara helada
que se ajusta a mi cara.
(Olga Orozco, 2015: 3)

La obra de Bourdieu invita a reflexionar críticamente sobre la relación entre cultura y poder, al volver a inscribir algunos problemas de la sociología de la acción en el estructuralismo. Su teoría constructivista estructuralista comprende que en el mundo social

existen estructuras objetivas, que están por fuera de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de dirigir sus prácticas o representaciones. En sus textos, como *Espacio social y poder simbólico* (Bourdieu, 1998: 127-142) reformula la tradición estructuralista mediante la construcción de conceptos como: especies de capitales, habitus, campo y diferenciaciones del espacio social.

Los *capitales* para Bourdieu (2001) son principios fundamentales de las regularidades del mundo social que constituyen fuerzas propias de las estructuras objetivas y subjetivas. Reinterpretando la concepción marxista de capital, nos señala que los capitales son trabajo acumulado tanto en forma de materia como en forma interiorizada; es decir, profundiza en las distintas formas posibles de intercambio social. Resulta interesante el argumento de que el capital puede manifestarse tanto como capital económico, capital cultural, capital social y capital simbólico. Este último, en tanto, es la forma que revisten los distintos tipos de capitales cuando son percibidos y reconocidos como legítimos por otros. La forma concreta de manifestación de cada especie de capital dependerá del campo de aplicación de estos.

El autor parte de la búsqueda de la superación de la oposición entre subjetivismo y objetivismo. Para lograr esto, propone la dialéctica entre el habitus y los campos. Presenta así dos formas de lo social: la historia de lo social objetivado en las cosas, en los *campos*, y la historia de lo social encarnado en las mentes y en los cuerpos, en el *habitus*. El mundo social se produce en los campos y en los habitus, por fuera y por dentro de los agentes (Bourdieu y Wacquant, 2014).

El *habitus* como la interiorización de la exterioridad. Es un sistema disposicional al crear anticipadamente la disposición con la que el agente percibe, aprecia y valora el mundo social, debido a sus condiciones objetivas de existencia y a su trayectoria social. Es un sistema duradero ya que esas disposiciones pueden cambiar con el paso de nuestras experiencias pero está tan arraigada a nosotros que tienden a resistir modificaciones. A la vez es un sistema transferible ya que algunas disposiciones adquiridas en ciertas experiencias influyen en otras esferas de experiencias. El habitus se puede entender como una estructura que estructura el mundo social pero que al mismo tiempo es una estructura estructurada por el mundo social; como generadora de prácticas y representaciones independientemente condicionadas.

El concepto de *campo* de Bourdieu (2008) refiere a las configuraciones de relaciones entre agentes individuales y colectivos, es decir, como relaciones objetivas de posiciones que dependen del tipo, el volumen y la legitimidad de los distintos capitales y del habitus de los agentes involucrados. Es un espacio de relaciones de fuerza entre los agentes en donde se enfrentan estratégicamente para conservar o transformar esa correlación de fuerzas. Esto se explica en tanto existe, por parte de los agentes, un interés específico, una suerte de

ilusión especial que define a cada campo por lo que está en juego. La estructura de un campo comprende un estado de la distribución en un momento dado del tiempo del capital específico que allí está en juego. Se trata de un capital que ha sido acumulado en el curso de luchas anteriores y que orienta las estrategias de los agentes que están comprometidos en el campo. Se forja entonces una relación dialéctica entre habitus y campos ya que las disposiciones del habitus se forman y funcionan dentro de los campos, y el habitus constituye un campo como algo significativo. A partir de esto, Bourdieu postula una *teoría de la práctica* sosteniendo que las prácticas sociales de los agentes se explican a partir de ésta relación dialéctica. De modo que, las posiciones de los agentes en el campo son inseparables de las posturas o tomas de posición, de sus prácticas y expresiones. Por tanto, el campo es una mediación entre las prácticas de los agentes que participan del mismo y las condiciones sociales y económicas que los envuelven, teniendo en cuenta que ¨*en una situación de equilibrio el espacio de las posiciones tiende a comandar el espacio de las tomas de posición"* (Bourdieu, 2014: 143). Entonces, el campo en tanto espacio de lucha, es un campo de fuerzas delimitado por una distribución desigual de recursos y, por tanto, existe una correlación de fuerzas entre dominantes y dominados.

En este punto se puede establecer un paralelismo con lo que plantea Berger respecto a la situación social, ilustrada en el arte grotesco, en tanto todas las figuras intentan sobrevivir concentrándose en sus necesidades más inmediatas, en su supervivencia. Es la imagen de nuestro tiempo caracterizado por una supervivencia individual y claustrofobia por tener todo a la mano y no alcanzar realmente nada. ¨*Esa pintura infernal es nuestro mundo y en ese infierno estamos nosotros*¨ (Berger, 2004: 218).

Bourdieu analiza las teorías de la acción humana y se opone a la concepción de esta como un desarrollo de la estructura. Afirma que existe una lógica casi inconsciente y automática en los agentes al momento de accionar, tal como se observa en lo grotesco en tanto dada la posibilidad de nombrar aquello que se apodera de nosotros con tanta fuerza, dejándonos perplejos y estremeciéndonos, implicaría la disolución esencial de lo grotesco. (Carbone y Crocce, 2012: 19). Bourdieu incorpora el habitus a la teoría del comportamiento, buscando superar la concepción de la acción racional, por lo cual, demuestra una crítica de la teoría de la racionalidad instrumental.

En esta línea destitutiva de la racionalidad instrumental, Habermas se destaca por sus contribuciones a la teoría social, fundando la necesidad de una teoría de la acción comunicativa como matriz de la sociología contemporánea. En sus estudios, recupera una dimensión pragmática de la filosofía del lenguaje para poder repensar la pregunta por el devenir de la razón en el proyecto inconcluso de la modernidad. Habermas (1987) hace una revisión crítica del funcionalismo en la diferenciación que él establece entre medios de integración sistémica (poder y dinero) y formas de integración social (mundo de la vida

basado en el compromiso valorativo, entendimiento y persuasión). Es un planteo innovador, que permite pensar la relación que existe entre poder y cultura bajo el contexto de creciente racionalización social que paradójicamente conduce, en el plano interactivo, a la sinrazón. Es el *esperar la espera* del absurdo beckettiano, reflejado en su obra *Esperando a Godot* (1953) que nos hace cuestionar ¿hacia dónde nos estamos dirigiendo en nuestros tiempos?. Una forma distinta de plantarse frente al mundo y las cosas con nuevas prácticas sociales constitutivas de nuevas subjetividades.

Según Habermas, la acción comunicativa es la interacción intersubjetiva que posee al lenguaje como un medio de entendimiento medido por las pretensiones de validez —verdad proposicional, rectitud normativa y veracidad expresiva— que son susceptibles a la crítica. Así, el lenguaje se convierte en un mecanismo de coordinación de las acciones al permitir alcanzar un acuerdo racional, a través del diálogo reflexivo y argumentativo entre los participantes, sobre alguna problemática del mundo objetivo, subjetivo o social. Es en el *mundo de la vida* —compuesto estructuralmente por la cultura, la sociedad y la personalidad— el trasfondo en donde ocurren los acuerdos de la acción comunicativa. Los sujetos actúan comunicativamente siempre sobre un mundo de la vida común pre interpretado que proporciona auto evidencias y convicciones no cuestionadas de las que los participantes hacen uso en los procesos cooperativos de comprensión. Estos patrones interpretativos se transmiten culturalmente y están organizados lingüísticamente. En el intercambio comunicativo, en cuanto uno de los participantes pone en cuestión la validez de alguna de las presuposiciones dadas por sentado, esas interpretaciones se encuentran problematizadas y, a través de la argumentación, se busca un consenso que produce una modificación de las antiguas definiciones.

Pero Habermas (1987) no piensa a la sociedad sólo desde la perspectiva interna del agente en acción, sino que propone una perspectiva externa para pensar la noción estructural de la sociedad; nos habla así de *sistema*. Dentro de la acción de los agentes, hay funciones tácitas necesarias para la sociedad que devienen en sistemas, los cuales constituyen una dinámica externa al sujeto. Los sistemas, tienen su raíz en el mundo de la vida pero posee sus propias reglas. Prima el aspecto teológico antes que el aspecto comunicativo. Aquí, el mecanismo del entendimiento como coordinador de la acción tiende a sustituirse por mecanismos sistémicos, es decir, por medios de regulación no lingüísticos tales como el dinero y el poder, que se plasman claramente en dos subsistemas: la economía capitalista y el sistema administrativo del Estado moderno.

Habermas (1987) propone una concepción integradora de la sociedad desde la dialéctica *mundo de la vida* y *sistemas*. Una teoría social debe dar cuenta de la *integración social,* centrada en el mundo de la vida, que comprende los mecanismos de coordinación de la acción que concilian entre sí las acciones de los participantes —a través de un consenso

alcanzado normativamente o comunicativamente—, y de la *integración sistémica*, centrada en los subsistemas, que comprende los mecanismos que entrelazan funcionalmente las consecuencias agregadas de la acción —a través del control de las decisiones individuales que no poseen coordinación subjetiva.

3. La *colonización sistémica del mundo de la vida* y las *estructuras estructurantes*

Pero yo ya no soy,
ni mi casa ya es mi casa
(Lorca, Romance Sonámbulo)

Es interesante la propuesta de Habermas (1987) de reinterpretar la tesis weberiana de la pérdida de libertad y de sentido, (atribuida a la burocratización basada en una racionalidad con arreglo a fines desprovistos de ética). En este sentido el autor dialoga críticamente con Weber estableciendo que estos fenómenos son consecuencia de un desacoplamiento de sistema y mundo de la vida. Por lo que Habermas introduce un punto de análisis cautivante, en donde el foco de la relación paradójica está puesto en los diversos principios de socialización. Restituye teóricamente a la razón como inherente a todo proceso interactivo, por eso también es una teoría de la acción, en la cual para poder caracterizar la conquista sistémica del mundo de la vida intenta describir las formas de intercambio entre ambos niveles.

Habermas parte de un fuerte argumento, sosteniendo que la racionalización del mundo de la vida depende del medio lingüístico para la integración social. Sin embargo, eso que antes se hacía a través del lenguaje lo empiezan a hacer las instituciones que tienen dinero. Apropiándose de la potencialidad de emancipación del mundo de la vida, sometiéndose a la lógica sistémica del poder. Habermas logra reconstruir el argumento de Weber en relación a la pérdida de sentido, tanto en la unilateralidad de la vida privada como en los problemas de legitimación de la opinión público-política, por causa del debilitamiento de la razón. Sin embargo, en su argumentación Habermas va un paso más allá, partiendo de lo que él considera los puntos débiles del diagnóstico weberiano. Entonces las causas de estos conflictos sociales no se deben a la superposición de órdenes sociales racionalizados ni a la polarización de las esferas culturales de valor, como diría Weber, sino que se trata de la burocratización y la monetarización de la vida cotidiana.

Resulta interesante cómo Habermas se vale del análisis cultural que hace Weber respecto al ¨*distanciamiento de las culturas de expertos y el gran público debido a la profesionalización*¨ (Habermas, 1987: 460), para resaltar el existente empobrecimiento y cosificación cultural inducido sistémicamente, que atentan contra los procesos de entendimiento del mundo de la vida que requieren de una amplia tradición cultural. Es un

argumento bien logrado ya que conduce a una desertificación del mundo de la vida en tanto supone una automatización y autonomización de las prácticas. No obstante, si bien el diagnóstico weberiano permite explicar estos fenómenos, no profundiza en el porqué del surgimiento de estas patologías.

Por lo tanto, Habermas recurre a un análisis marxiano para tratar de explicar la paradoja de la racionalización social. De esta forma introduce modificaciones en la tesis de Weber, que lo llevan a sostener que el empobrecimiento cultural de la práctica comunicativa cotidiana se debe a la falta de contexto de la acción comunicativa a causa del elitismo cultural. De una forma similar Croce y Carbone citan el planteo de Berger el cual sostiene que ¨*En su grado más extremo, la claustrofobia social no está causada por un exceso de gente, sino por la discontinuidad entre una acción y la siguiente, la cual sin embargo, está casi al alcance de la mano. Eso es el infierno.*¨(Berger, 2004: 220).

Asimismo, la cosificación de ésta proviene de la intervención coactiva de la racionalidad económica y administrativa en ámbitos de integración social, entendimiento y educación que se resisten a ser conducidos por los medios de poder y dinero. Además postula que si se entiende estructuralmente al origen la pérdida de libertad y pérdida de sentido, entonces se debe explicar la razón de la fuerza incontenible del sistema, que tiene como ¨*efecto la colonización del mundo de la vida y a la vez su separación respecto de la ciencia, la moral y el arte*¨ (Habermas, 1987: 460).

Por lo tanto, la creciente diferenciación de esferas pone en tensión a la razón. Existe una contradicción entre la lógica de producir sociedad del mercado y el Estado y la lógica de construir relaciones sociales desde el entendimiento, como es el caso de la cultura. Por lo que el poder es lo que se logra intrínsecamente a partir de la violencia y es también lo que coloniza, sometiendo al lenguaje y a la cultura a las lógicas sistémicas. Es en este marco que en términos nietzscheanos hay que dramatizar, y ello supone plantear un cambio en la pregunta: ya no podemos seguir preguntando ¨¿qué es?¨ (como en toda la tradición filosófica hasta Hegel), sino que se debe modificar el sentido y el significado trasladando la pregunta hacia el ¨¿Quién?[1]¨. Por lo que cabe cuestionarse ¿Quién es el sistema?. Idea que también me lleva a reflexionar ¿Qué papel me toca en este teatro de máscaras estructurantes?.

En este sentido, Bourdieu (1998), parte de un sólido argumento sosteniendo que cuanto más cerca estén los agentes o instituciones, en el espacio social, más propiedades en común va a haber entre ellos. No obstante las interacciones que se pueden analizar empíricamente, esconden las estructuras invisibles que la determinan. Para poder pensar esta problemática introduce un argumento muy bien logrado que va a sostener la base de

[1] ¨¿Quién?¨ entendido como la verdadera pregunta materialista, en tanto pregunta específica del método de dramatización.

todo su desarrollo teórico. Según Bourdieu esto tiene que ver con la forma en la que se distribuyen los recursos y el uso que se hace de ellos en el espacio social. Tras haber hecho investigaciones etnológicas, sostiene que los agentes están posicionados en el espacio social según el capital cultural, económico y simbólico que tengan. Concuerda con Husserl que el mundo social se capta como autoevidente, pero refuerza este argumento explicando que esto es por el habitus de los agentes, es decir las *estructuras estructurantes* por las cuales interiorizan ese mundo. El lugar que ocupamos en el espacio social nos dota de cierto marco de lo esperable, haciendo que los actores se muevan en el mundo social como peces en el agua. Las disposiciones del habitus tienden a ignorar la intencionalidad del agente. La forma en la que se plantea la relación entre las estructuras objetivas y el habitus marginaliza la capacidad activa del agente para transformar sus disposiciones. Las estructuras poseen mayor fuerza que los agentes. Al tiempo que, la noción de habitus tiene una importante capacidad explicativa para poder dar respuesta a la conformación de las disposiciones de los agentes. De la misma forma existe la capacidad de poner en juego estrategias en los campos pero dentro de los límites que suponen nuestros esquemas de acción y percepción, determinados por nuestros capitales.

Bourdieu establece problemáticas respecto a cómo se gestan ciertas formas de vivir el mundo significativamente. Y sostiene fuertemente que quien nomina domina. Nominar es el poder de determinar qué es una clase social, o qué es un grupo. *¨Las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse en las relaciones de poder simbólico¨* (Bourdieu, 1998: 130). Quien está investido de un poder simbólico va a contar con un gran poder de determinar las divisiones. Las divisiones objetivas no están dadas necesariamente pero cualquier intento de imposición legítima va a depender del poder simbólico y de su correspondencia con la realidad. Bourdieu se vale de este argumento para criticar teóricamente a Marx de *¨tratar las clases en el papel como clases reales¨* (Bourdieu, 1998: 133), que hablan de estas formas de correspondencia. El poder político por excelencia es el poder de hacer grupos, de manipular la estructura objetiva de la sociedad y Bourdieu refuerza este argumento retomando la definición que hace Weber del Estado como el poseedor del monopolio de la violencia simbólica legítima.

De esta forma, Bourdieu muestra las limitaciones en la libertad de los agentes; Al igual que Habermas explica la relación entre los dos componentes de la base de la comunicación como una dialéctica de limitaciones y posibilidades, enfatizando en el aumento del poder y la influencia del sistema por sobre el mundo de la vida en la modernidad capitalista. Estas nociones teóricas planteadas por los autores, resuenan con el grotesco criollo de los autores argentinos del veinte, como Arlt y Discépolo, quienes usaban el grotesco como medio para acercarse analíticamente a la realidad; en tanto los personajes dramáticos *son grotescos por el choque entre su interioridad sensible y la realidad externa*

que los deshumaniza (Croce y Carbone, 2012: 33). La delicada y profunda humanidad de estos personajes es lo que da la medida de la deshumanización del sistema. El conflicto se centra entre la intensidad de la vida interna y la crudeza del medio que los aniquila y reifica.

4. La aporía de la emancipación

No te das cuenta al mirarme
De la fealdad que me hace sentir bello
Soy polimorfo y sin embargo uno
y las cosas más variadas se reflejan en mi rostro.
(Gregorio Comanini)

Adorno, bajo la dominación de un mundo administrado, en el cual se somete todo a la lógica del cálculo, busca pensar el problema de la contradicción a partir de lo que dijo Marx sobre el capitalismo. Postula una crítica a la imposición de la racionalidad instrumental, presentando al mito de la razón como el gran problema epistemológico. El pensamiento es una práctica y no hay ninguna praxis posible sin interpretación, Marx en la tesis XI[2] nos dice que hay que interpretar más, es decir se necesita más teoría para que la praxis pueda ser, mediante la crítica. Por lo tanto,*"la libertad de la filosofía no es nada más que la capacidad para contribuir a dar voz a su falta de libertad"* (Adorno, 1975: 31). El cuestiona el absolutismo en tanto suprime las desigualdades efectivas que esa racionalidad tiene, así como también la pretensión de relativizar esa realidad. Se debe pensar la objetividad en su historia, pensando los condicionamientos sociales del conocimiento. Porque sólo en la extrema lejanía comienza la cercanía, ya que nunca vamos a poder decir lo que la cosa es dado que el objeto es múltiple y contradictorio, y es el componente mimético del conocimiento el que nos permite conocer, lo no conceptual que todo concepto tiene. Para resistirse a lo absoluto hay que pensar los conceptos como remitiéndose unos con otros, estos forman constelaciones sobre la cual dan el significado a la realidad. Es una dialéctica que da vértigo porque prescinde de la síntesis, y sostiene que la reflexión aparece cuando estamos frente al abismo. Es una ontología que muestra las condiciones del ser en su historia antagónica de una falsa situación, e interviene en la concepción de que el mundo administrado es la síntesis de lo armónico. Porque la sociedad es necesariamente injusta y siempre hay contradicción entre la subjetividad y la objetividad que la aplasta, entonces es disonante.

[2] Tesis XI de Marx expone en Tesis sobre Feuerbach: ¨Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.¨ (Marx, 1974: 10).

En diálogo con esta idea de Adorno, Bourdieu va a plantear que la racionalidad práctica se opone a esta objetividad, compuesta por esquemas de acción y percepción, donde el habitus es la herramienta para romper con la dicotomía entre subjetivismo y objetivismo; En tanto el habitus es determinación y libertad a la vez. Entonces, la estructura forma parte de un proceso inherente del grupo social, por lo que es capaz de ser transformada según la sociedad. Por lo que, la relación recíproca entre los actores y la estructura es lo que moldea las prácticas, comprendiendo el accionar de los agentes como una libertad dentro de las posibilidades y limitaciones de los habitus y campos, donde la estructura logra naturalizarse. Dentro de un determinado grupo social, el habitus, permite el accionar del individuo por medio del cálculo consciente respecto a las distintas opciones de elegir en el presente, a vistas del futuro. Bourdieu, en contra del objetivismo de las estructuras, destaca la importancia de los actores no como sujetos libres y autónomos, sino como constituidos por un grupo social y un sistema de relaciones. En tanto para superar el subjetivismo, afirma que sus prácticas están establecidas por la historia pasada que fue interiorizada como habitus. Como en el arte grotesco donde cada forma tiene el mismo valor compositivo que las demás, manteniendo sus particularidades de objeto individual, pero a la vez cada individualidad se articula con el resto.

Considerando entonces la preeminencia de las estructuras que Bourdieu otorga a su teoría de las prácticas, cabe destacar que relega a las interacciones cara a cara en los procesos de construcción y producción social. *"Las interacciones (...) ocultan las estructuras que en ella se hacen realidad"* (Bourdieu, 1998:130). En contraposición a esto, Habermas, en su *teoría de la acción comunicativa* restablece la fuerza de la acción comunicativa en el mundo de la vida como potencia emancipadora frente a la pérdida de la intersubjetividad que se da con el avance de los procesos sistémicos. Permanentemente estamos interpretando, el conocimiento en ese sentido es una práctica, al nunca estar por fuera de la interpretación. Para que haya sentido tiene que haber otros, una relación. La interpretación es una relación social, es una forma de apertura al mundo; Esto implica que la comprensión tiene que ver con toda una experiencia que da cuenta de una práctica comunicativa, implicada por el lenguaje y por el diálogo. La comprensión es que los individuos en su relación con otros producen sentido en su experiencia, por eso no hay realidad sin interpretación, al ser la realidad relaciones sociales. Lo que revela el problema de la intersubjetividad. Las ciencias sociales deben pensar la objetividad desde una reflexión común al sujeto, en sus relaciones con el otro, por eso nadie puede ser un superhombre, porque nunca estamos solos. La interpretación es siempre inacabada, incompleta e ilimitada, siempre se puede interpretar más. Habermas sostiene que la superación del problema de la racionalidad depende de la exposición y entendimiento de argumentos, que da lugar a un consenso de acuerdos intersubjetivos. Para ello crea teóricamente una comunidad ideal de diálogo basada en

normas tales como la libertad de expresión y la igualdad entre los hablantes y su validez de participación. Habermas describe al “mundo de la vida” como una base de la comunicación, donde para que la comunicación sea efectiva, es necesario compartir una serie de aspectos intersubjetivos como creencias y experiencias, las cuales pertenecen a estas dimensiones constitutivas del actor (cultura, sociedad y personalidad). Abarcar la acción comunicativa y conseguir el objetivo del entendimiento mutuo conlleva a la reproducción simbólica del mundo de la vida mediante la expansión de la cultura, la sociedad y la personalidad. Entonces este tipo de acción comunicativa le hace frente a la comunidad real, donde las interacciones están tecnificadas y burocratizadas al depender del sistema económico, limitando así la total colonización del mundo de la vida. Existe una característica de colaboración en esta interacción, ya que hay posibilidades de resistencia y el poder solo se perpetúa con la pasividad de los sujetos. Por lo que se observa un mundo de la vida que se resiste críticamente a ser colonizado por el sistema capitalista, que según Habermas carece de legitimación producto de su estructura clasista, que se contradice con su pretensión universalista y objetiva.

En este punto, Adorno, que piensa la sociedad en su plena realidad, marcando el espacio de lo no-idéntico, postula que si el orden social es tal es a causa de sus contradicciones y es justamente ahí donde reside la instancia transformadora. Por lo que el lugar de la resistencia debe siempre instaurarse como lugar de lo múltiple, del movimiento. Esta multiplicidad que coexiste en la unidad, es precisamente lo que define ese carácter irresuelto de lo grotesco. Así, el grotesco implica una relación con nuestro mundo, Shakespeare sirve de ejemplo en tanto muestra la fuerza transformadora de la paradoja, encarnando¨la poesía verdadera, que reside en la armonía de contrarios¨ (Hugo, 2000: 59).

5. Reflexiones finales

Por lo expuesto, es posible afirmar que ambos autores, desde perspectivas críticas, logran formar teorías sociales que dan respuestas al problema de la estructura y la acción. Concibo, a su vez, que ambas teorías son muy ricas para pensar la articulación del desarrollo cultural y la configuración del poder en las sociedades modernas; Bourdieu desde la noción de habitus/campos en tanto espacio de lucha y Habermas desde la noción de colonización de la vida. Propongo pensar entonces que es el elemento de resistencia, de transformación de fuerzas, el que aparece como elemento común entre estos autores, que, al igual que Adorno, sostienen el estado permanente que la crítica y la práctica deben contener. Es desde acá que se sugiere en este trabajo, donde se debe pensar todo lo referido a los problemas emancipatorios. En el cual, como en lo grotesco, todo el horizonte unificado esté abierto y la coordinación de las acciones se dé de forma reflexiva a la

indagación desestabilizadora que tal crítica provoca. Dando lugar a una voluntad creativa, potencialmente creadora de algo nuevo.

6. Referencias bibliográficas

ADORNO, T. W.(1975). *Dialéctica Negativa*. Taurus.

BERGER, J. (2004) *El tamaño de una bolsa*. Taurus, Madrid. (pp. 218-222.)

BOURDIEU, Pierre (1998) *Espacio social y poder simbólico*, en Cosas dichas. Buenos Aires: Gedisa. (Págs. 127-142)

BOURDIEU, P. (2001). *Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social*. En *Poder, Derecho y clases sociales,* (pp. 131-164). Desclée.

BOURDIEU, P., & WACQUANT, L. (2014). *Una invitación a la sociología reflexiva.* Siglo XXI.

CARBONE, R & CROCE, S. (2012). *Grotexto. Ensayos de (in)definición.* El 8vo loco ediciones.

HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa II*, Taurus, Madrid, 1987, "*Colonización del mundo de la vida: reasunción del diagnóstico weberiano de nuestro tiempo*", (Págs. 451-469).

HUGO, V. (2000 [1827]), *Prefazione del Cromwell*, Taranto, Lisi.

KAYSER, W. (1964), *Lo grotesco*. *Su configuración en pintura y literatura*, Inge M. de Brugger (trad.), Nova.