

## CORPORALIDAD Y TEMPORALIDAD: FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICOS DE LA TEORÍA PRÁCTICA DE PIERRE BOURDIEU

**Carolina Ferrante**

Universidad Nacional de San Martín - CONICET  
UNSAM / UBA / CONICET\*

**Resumen.-** La teoría práctica, o teoría de la práctica, de Pierre Bourdieu se anuda en torno al concepto central de habitus. El habitus supone la existencia de una agente social que está constreñido en su acción por esquemas de percepción, sentimiento y acción heredados sin que por ello sea incapaz, pese a dicho condicionamiento estructural, de generar novedad y ser creativo. La noción de habitus rompe con los esquematismos dualistas en los que ha estado tradicionalmente instalada la ciencia social occidental y propone una teoría de la acción que refuta los postulados tanto objetivistas como subjetivistas. Dicha noción, así como la teoría práctica a la que sirve de fundamento, se nutre de una tradición fenomenológica que ya había planteado una reflexión crítica en torno a la conciencia del sujeto y las relaciones entre sujeto y objeto, representación y práctica, acción y pensamiento. En el presente trabajo se detallan dichos orígenes, concretamente, la concepción de lo temporal en E. Husserl y la del cuerpo de M. Merleau-Ponty. Como se verá, los planteamientos de ambos autores dan cuerpo a los planteamientos que desarrollará posteriormente Bourdieu. Proponemos un estudio pormenorizado preliminar de ambos planteamientos y la ulterior traslación al terreno de las ciencias sociales de los mismos en la obra de P. Bourdieu. Como se verá, esta conjunción entre fenomenología y etnología (o teoría sociológica fundada en trabajo de campo etnometodológico), nos ofrecerá la existencia de un “agente social” que, por condicionado estructuralmente es capaz de actuar libremente y, viceversa, por ser capaz de actuar de manera autónoma genera estructuras de constricción para las generaciones que lo sucederán.

**Palabras clave.-** *cuerpo, habitus, temporalidad, disposición, estrategia.*

### 0. Introducción

En el trabajo de Pierre Bourdieu existe un esfuerzo por superar las oposiciones entre cuerpo y alma, individuo y sociedad, naturaleza y cultura derivados del dualismo cartesiano. La teoría práctica constituirá una propuesta que tiende a “sobrepasar” estos polos y, en la misma, la noción de *habitus* “funda” su concepción de la teoría de la acción, de la cual se deriva una tesis antropológica y un presupuesto acerca de lo social (Sapiro, 2007; Martínez, 2007).

---

\* La autora es profesora de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), doctoranda de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICET), en Argentina.

La elaboración de la teoría práctica propuesta por el sociólogo francés, encuentra una primera aproximación en *Esbozo de una Teoría Práctica* de 1972 (posteriormente presentará versiones más acabadas en *El Sentido Práctico*, en 1980, y *Meditaciones Pascalianas*, en 1997). En esta obra, nuestro autor sistematiza teóricamente los resultados de sus primeras investigaciones empíricas, *Trabajo y trabajadores en Argelia* y *Celibato y Condición Campesina*. Estos trabajos inaugurales implicarán su pasaje de la filosofía a la etnología y se concentrarán en interrogantes surgidos del trabajo de campo que retoman intereses teóricos existentes ya desde su formación filosófica (temas abordados en particular por la fenomenología), y a los cuales se les sumará un interés simultáneamente ético, político y científico. La resolución de estas preguntas será fundamental en la posterior sistematización de su concepción de la práctica.

La influencia de la fenomenología en la elaboración inicial de la teoría del *habitus* ha sido aceptada por el propio Bourdieu (2000, 1999, 1991) y rescatada recientemente por distintos autores. Así, Lachaud y Neveux (2007), Sapiro (2007), Martínez (2007) y Couzens Hoy (1999) señalan que tanto la concepción husserliana de la temporalidad como el abordaje Merleau-Pontyano de la corporalidad serán “ideas fuerza” centrales para la elaboración de la teoría de la práctica propuesta por el sociólogo francés.

Siguiendo la propuesta bourdieana de asumirnos como *actores* y no meros *lectores* de la obra de un autor, nos preguntamos ¿cuál es el contexto en el cual la teoría práctica es desarrollada y cuál ha sido el peso de la fenomenología en este “particular modo de tejerse en los fondos”<sup>1</sup>? (Bourdieu, 1999).

Pues bien, Bourdieu perteneció a una generación de pensadores (entre los que se pueden incluir a Louis Althusser y Michel Foucault) que se formó y constituyó oponiéndose al existencialismo sartriano, corriente de pensamiento dominante por aquel entonces en el campo filosófico. A la vez, esta generación fue testigo y participó, como en el caso de Bourdieu, de la consolidación de las ciencias sociales a través del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss hacia fines de la década del 50. Las nuevas ciencias sociales (luego del psicoanálisis y la sociología de Émile Durkheim) se resistían a la “tradición racionalista que, de Descartes a Sartre, establecía la transparencia de la conciencia consigo misma” (Sapiro, 2007:37). Así, presuponiendo un inconsciente por medio del cual el hombre es determinado, se concentraban en el estudio de los actos desviados y la conciencia que de ellos tenían los agentes (Ibíd.).

Bourdieu adoptará una actitud crítica frente a ambas posturas y esa *toma de posición* debe ser situada bajo la influencia de la fenomenología. Por un lado, la figura de Maurice Merleau-Ponty significaba un paradigma de intelectual alternativo al existencialismo hegemónico y aportaba una “versión más rigurosa” de la lectura de

<sup>1</sup> Es importante advertir al lector que en el presente artículo no haremos una genealogía del concepto de *habitus* en la obra de P. Bourdieu. Simplemente nos concentraremos en la influencia que la fenomenología ha tenido en la elaboración de la misma. Nos interesa destacar este aspecto ya que consideramos que a partir de este diálogo resulta más sencillo entender al autor y, a su vez, utilizar la potencia de su teoría como herramienta para ser aplicada en la investigación sociológica. Para un estudio exhaustivo de los orígenes la teoría bourdieana recomendamos consultar el libro de Ana Teresa Martínez (2007), *Pierre Bourdieu, Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Manantial, Buenos Aires.

la obra de Husserl que la ofrecida por Paul Sartre (Sapiro, 2007: 41). Específicamente a través de la noción de temporalidad husserliana, Bourdieu encontrará el modo de superar la teoría de la acción sartriana. Esta refutación se dará a través del trabajo etnológico. El sociólogo francés estaba interesado ya por el tema de la temporalidad en E. Husserl desde su formación filosófica. De hecho, bajo la dirección de George Canguilhem, presenta su proyecto de tesis doctoral sobre el tema “las estructuras temporales de la vida afectiva” (Bourdieu, 2007). Ya situado contra el subjetivismo de Sartre, tenía la convicción de que el “cuerpo estaba muy profundamente estructurado” (Bourdieu, 2000:62)<sup>2</sup>. Las emociones constituían el plano de discusión entre objetivistas y subjetivistas.

A la vez, en la obra de Merleau-Ponty, Bourdieu encontraría la preocupación por un tema que, como señalamos, le interesaba: la superación de antagonismos reduccionistas herederos del dualismo cartesiano. Esta inquietud está presente en *La estructura del comportamiento* (en una formulación vitalismo *versus* mecanicismo) y en la *Fenomenología de la Percepción* (en la forma de empirismo *versus* intelectualismo) (Martinez, 2007). El fenomenólogo francés, a través de la problematización de la ambigüedad entre la capa biológica y cultural del hombre, se replanteaba la noción de temporalidad desarrollada por Husserl. A la vez, Merleau-Ponty, a partir de su apertura hacia las ciencias humanas, describía las consecuencias de la extensión del dualismo cartesiano en las ciencias sociales. Así, dicta en 1951 un seminario sobre las “ciencias del hombre y la fenomenología” que llevó a la publicación de diversos artículos sobre esta temática en los que se tomaba en consideración a autores tales como Saussure, M. Mauss, C. Lévi-Strauss y M. Weber (Sapiro, 2007; Martinez, 2007).

Pues bien, en el presente trabajo sugeriremos que en la teoría práctica de Bourdieu podemos encontrar una reelaboración sociológica-política de los nudos problemáticos abordados por la fenomenología genética: el tema de la historicidad de la conciencia, el problema de la temporalidad y la corporalidad. El lector puede preguntarse ¿por qué proponer esta lectura de la obra bourdiana?<sup>3</sup> Porque consideramos que la fenomenología genética no ha significado una mera influencia en la teoría práctica, sino que constituye el “suelo” de la misma. Creemos que la com-

<sup>2</sup> “Tenía un cuadro (...) con columnas: tenía las emociones, luego las reacciones psicológicas conscientes, las reacciones fisiológicas invisibles como la secreción de adrenalina. Y luego, enfrente, tenía las expresiones de sentido común para enunciar estas emociones: ‘me duele la panza’, ‘tengo un nudo en la garganta’, etc. Había una correspondencia extraordinaria. Entonces, una de las cosas que me decía era: ¿hay una especie de sabiduría que el pueblo ha registrado en el lenguaje o es el lenguaje el que produce los síntomas? Ahora bien, algo muy interesante es que hay síntomas que son conocidos de hace muy poco, que son medidos únicamente por la ciencia y que a veces son nombrados por el lenguaje (...). Para mí eso era un misterio. Recuerdo que en Argelia seguía trabajando en eso. Era interesante porque no había lenguaje descriptivo de las emociones para hacer una **sociología comparada de las vidas afectivas que pasaría por el lenguaje como estructurante de las percepciones y también de las experiencias corporales**” (Ibíd., la negrita es nuestra).

<sup>3</sup> A la hora de abordar sociológicamente la discapacidad los clásicos dualismos entre naturaleza/cultura, individuo/sociedad, se hacen presentes en la oposición deficiencia/discapacidad y anclándose en el dualismo cuerpo/mente. Es allí que se hace necesario un abordaje que sea capaz no tanto de solucionar sino más bien de poner en tensión estos pares antagónicos. Pues bien, consideramos que la aproximación fenomenológica a la obra de Bourdieu, guiada por una lectura paralela de la noción de cuerpo y hábito en Merleau Ponty, constituye un modo de favorecer esa problematización. Nuestra intención a través de este artículo es compartir esa lectura con el lector.

preensión de estos nudos problemáticos resulta completamente enriquecedora para entender y poder aplicar a la investigación empírica la teoría del sociólogo francés.

Con este fin, en un primer momento, describiremos cómo los nudos centrales de la fenomenología genética son retomados por Merleau-Ponty (concentrándonos, específicamente, en su concepción de la corporalidad y el hábito en *Fenomenología de la Percepción*). En un segundo momento, describiremos la génesis de la teoría práctica propuesta por Bourdieu, con la intención de demostrar la relevancia que cobran en sus trabajos etnológicos iniciales la cuestión de la temporalidad husserliana y la concepción merleauPontyana de corporalidad. Finalmente, expondremos brevemente los elementos centrales de la teoría práctica (a partir de la lectura de *El sentido Práctico y Meditaciones Pascalianas*), buscando encontrar una respuesta provisoria a nuestra hipótesis de trabajo.

## I. La corporalidad y el hábito en M. Merleau-Ponty

Partiendo de la crítica a la fisiología mecanicista, Maurice Merleau-Ponty sostendrá que el reflejo no es la respuesta del organismo a unos estímulos objetivos, sino que el mismo, al volverse hacia ellos, les otorga un sentido que como meras cosas no poseen por sí mismos, ya que ese sentido será acotado a la situación (Merleau-Ponty, 1994: 98). Asimismo, la percepción no implica desde un inicio un “objeto de conocimiento” que podría describirse en tercera persona, sino que es una “intención de nuestro ser total”.

En el fenómeno de la suplencia, cuando el insecto pierde un miembro sustituye este por uno sano; pero tal fenómeno no es un mecanismo automático ya que si el circuito queda obstruido debido a que una de sus extremidades es atada, tal fenómeno no se da. Pero esto no debe llevarnos a creer que el animal trae conciente el objetivo a alcanzar, como si la existencia de su pata fuera algo diferente de su existencia global. ¿Por qué no ocurre esto? Porque el animal sigue estando en el mismo mundo con el cual se relaciona y esto no responde a una opción personal, sino a un *a priori* de la especie.

Entonces, el fenómeno de la suplencia pone de manifiesto las características del “movimiento del ser en el mundo”. El insecto existe, posee un mundo; y esto no quiere decir que el animal tenga una conciencia objetiva del mismo, sino que la situación desencadenada por el acto instintivo no es una respuesta articulada y determinada, como así tampoco un acto de conciencia, sino que ofrece una significación práctica que permite un reconocimiento corporal global. La situación que desencadena la suplencia, entonces, no es cerrada, ni es mecánica, sino que requiere la puesta en forma de la situación global. Implica una situación abierta que invita al animal a los movimientos y estos ofrecen una significación práctica que permite un reconocimiento corpóreo que hace que el miembro sea sustituido.

A través de este ejemplo, que queda puesto de manifiesto que el reflejo y la percepción son “modalidades de una perspectiva preobjetiva” que caracteriza al ser en el mundo. El reflejo no es la respuesta automática a unos estímulos objetivos, sino el modo en que el organismo se vuelve hacia ellos, los llena de sentido en función de la situación global, y dan cuenta de nuestra orientación hacia un “medio geográ-

fico". Entonces, hay una vinculación entre el organismo y el medio que no es contemplada por la fisiología mecanicista.

Según la psicología clásica, el cuerpo era concebido como un objeto que poseería, a diferencia del resto de los objetos, la particularidad de poder ser percibido constantemente. Así, esta disciplina, ante una pretensión de cientificismo (supuestamente garantizada por la adopción de una mirada en tercera persona), devaluaba al cuerpo a una mera "representación".

Para Merleau-Ponty, el cuerpo no puede ser concebido como un objeto ya que no puede estar nunca plenamente constituido dado que gracias a él existen los objetos. La permanencia del cuerpo es una permanencia absoluta que posibilita la constancia relativa de los objetos exteriores. Que estos posean la cualidad, en tanto objetos, de estar presentes o ausentes se debe a la existencia de un campo previo, de un saber perceptivo sobre el cual mi cuerpo tiene poder. Para nuestro autor, yo percibo el objeto desde una perspectiva y creo que existen partes del mismo más allá de que no las vea, como creo que existe un mundo que comprende estas cosas y las abarca. ¿Qué pone de manifiesto esta creencia? Que la permanencia del cuerpo (en tanto mi cuerpo está siempre conmigo) se da con objetos a los hace existir en tanto mundo. Entonces, el cuerpo no puede ser entendido ni como un objeto ni como mera conciencia. La percepción es anterior a la conciencia como veíamos anteriormente.

Con otras palabras, la permanencia del cuerpo propio será caracterizada por Merleau-Ponty como medio de comunicación con el mundo, entendiéndose por tal no una suma de objetos predeterminados, sino el suelo latente de nuestra experiencia, siempre presente antes de todo acto tético. El hecho de que el cuerpo esté *conmigo* implica que nunca está realmente *delante de mí*. El sujeto observa las cosas exteriores con su cuerpo pero a su cuerpo no lo observa, ya que para que esto fuera posible sería necesario un segundo cuerpo. Así, afirma que "en cuanto ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado"; esto lo ilustra a través del ejemplo del entrelazamiento de manos, en donde ambas manos poseen la doble función de ser tocantes y tocadas.

En síntesis, el cuerpo es una fuente de sensaciones dobles: puede ser objeto y sujeto, "capaz de ver y sufrir" (Merleau-Ponty, 1994: 112). Ser una experiencia es comunicar con el mundo, el cuerpo y los demás, ser con ellos antes que estar con ellos.

El ser en el mundo es una modalidad pre-objetiva, anterior a todo acto tético, que me abre al mundo. Entonces, en la percepción, las propiedades del objeto percibido no dependen de cualidades sensibles de los órganos que perciben, sino que la función del organismo, en el tacto, la vista, el gusto, es "dar forma" a una excitación; se trata de modos de acceder a los objetos y no de cualidades compactas de los órganos puestos en juego, que son anteriores a toda forma de conciencia. La percepción no es el efecto debido a un estímulo exterior, sino que es el modo en que el organismo va al encuentro de unos estímulos. Pero es importante aclarar que la percepción no es un acto de conocimiento, sino que es el fondo en el cual se destacan todos los actos. La percepción da cuenta de la unidad ser-mundo que no puede ser expresada únicamente en tercera persona ni desde una concepción del

cuerpo parte-extra-partes. El mundo percibido no es un en sí, sino que a través de la percepción el organismo da forma a una excitación y reorganiza, dándole sentido, su presencia global en el medio habitual. La percepción nos abre a una cosa percibida que se antepone como anterior, pero si la misma afirma la existencia del mundo es porque el sujeto se encuentra percibido por su cuerpo, que está hecho para explorar el mundo. De este modo, existe una relación circular entre sujeto y objeto, una especie de adherencia que no implica una coincidencia total y que se manifestará en la ambigüedad de la existencia temporal.

Merleau-Ponty ilustra la noción de cuerpo propio y su vehículo del ser en el mundo a través de fenómeno del miembro fantasma (el sujeto percibe la presencia ambivalente de un miembro amputado) y la anosognosia (un miembro paralizado no es reconocido). Estos fenómenos, desde la perspectiva del ser en el mundo, no pueden ser explicados de modo exclusivo ni por una teoría fisiológica (desde la cual el miembro fantasma es concebido como la presencia efectiva de una representación y la anosognosia como la ausencia de una representación), ni psicológica (según la cual el miembro fantasma es representación de una ausencia objetiva y la anosognosia constituye una representación de una ausencia efectiva). Nuestro autor rechaza estas perspectivas ya que ambas presuponen una explicación en tercera persona en la cual no existe una mediación entre la ausencia y la permanencia. Ambos términos necesitan un terreno común que no escinda al hombre de los hechos fisiológicos, que ocurren en el espacio y de los hechos psíquicos, que son inextensos. De este modo, no se puede aceptar la concepción del cuerpo parte-extra-partes ya que sólo admitir relaciones exteriores es un prejuicio de la fisiología, que asume que toda experiencia debe resolverse en el pensamiento objetivo. Esta visión degrada la experiencia del cuerpo a una “representación del cuerpo”. El miembro fantasma “no es una representación del brazo”, sino la percepción ambivalente de un miembro. Entonces, el rechazo de la amputación en el caso del miembro fantasma y de la parálisis en el caso de la anosognosia no son decisiones del orden de la conciencia tética, del “pienso que”. La enfermedad y la salud no constituyen una decisión deliberada.

Desde la perspectiva del ser en el mundo, estos fenómenos implican la conservación de un campo práctico previo, es decir, la negación implícita de una nueva situación que se opone al movimiento habitual que nos implica hacia nuestras tareas y horizontes familiares. ¿Qué pone de manifiesto el rechazo de estas deficiencias? La manifestación de la inherencia y la adhesión a un mundo determinado previo a la amputación y a la parálisis. El sujeto sigue tendiendo hacia un mundo a pesar de su mutilación y su deficiencia. El tiempo impersonal que pasa no arrastra consigo el mundo proyectado con anterioridad a la amputación o la parálisis, y el tiempo presente ha quedado anclado en un antiguo presente que no deviene pasado, es decir: un modo de ser en el mundo entre todos los modos de ser en el mundo adquiere un valor excepcional. Así, poseer un miembro fantasma (un brazo) “es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación” y es conservar un mundo que ya no se posee (Merleau-Ponty, 1994: 100).

En virtud de la naturaleza temporal de la existencia en el cuerpo propio se constituye un *cuerpo habitual*, existencia adquirida o cristalizada en los esquemas de acción que desaparecen en el *cuerpo actual*, existencia abierta y personal que se

transforman en movimientos virtuales. El tiempo posibilita la unión de la existencia constituida con la existencia personal del cuerpo, del cuerpo habitual y del cuerpo actual, de nuestra capa biológica y nuestra existencia, tratándose de una fusión precaria porque puede ser transformada en cada presente.

En el caso del miembro fantasma, el mundo habitual despierta unas disposiciones que no están adecuadas a la situación actual: el autor señala que se dibujan “unas regiones de silencio en el conjunto del cuerpo”. Así, el enfermo conoce su enfermedad justamente en tanto la ignora, y la desconoce cuando la conoce ya que sigue actuando desde un campo práctico ofrecido por un cuerpo habitual que el cuerpo actual ya no posee. En el caso de la negación, ocurre algo similar, ya que el sujeto, a partir de un hecho traumático, mientras el tiempo impersonal sigue fluyendo, su tiempo personal queda anclado en un antiguo presente que no deviene pasado. La experiencia traumática no deviene una representación conciente, objetiva, sino que el sujeto pierde su poder de darse mundos y queda atado a uno de ellos, que pierde su sustancia y termina siendo “una cierta angustia” que limita la amplitud de su existencia

Estos fenómenos permiten reintegrar lo psíquico y lo fisiológico, al alma con el cuerpo, el para sí y el en sí a través de un tercer término, que el autor dará en llamar *existencia*. Existe un mundo preobjetivo, un cuerpo habitual impersonal que sedimentado a través de *hábitos* dotan al hombre de un saber práctico que le permitirá, renunciando a una parte de su espontaneidad, salir de su medio y hacérselo ver. El sujeto nunca crea por entero su papel porque en el cuerpo propio existe un cuerpo habitual, sedimentado, que traducen un *a priori* histórico particular.

Ser una conciencia, es decir, ser una experiencia, es comunicar con el mundo y con el cuerpo y con los otros, existir con y gracias a ellos, más que “ser al lado de ellos”. Es por esto que el autor sostiene que el cuerpo contiene una lógica del mundo y dirá: “ser un cuerpo es confundirse con un cierto mundo y la conciencia no hace sino continuar una tarea de dar sentido que ya ha sido efectuada por el cuerpo” (Merleau-Ponty, 1994:106).

## II. I. El cuerpo y la espacialidad

Para Merleau-Ponty, el cuerpo propio es un ser espacial, pero esta espacialidad no es objetiva sino que es una especialidad vivida que nada tiene que ver con la especialidad de las cosas. Para el filósofo francés, el cuerpo propio, como vimos, no es un conjunto de órganos yuxtapuestos en el espacio, sino que constituyen un sistema. “Sé la posición de cada uno de sus miembros por un esquema corpóreo en el cual están envueltos” (Merleau-Ponty, 1994: 115). Inmediatamente, luego de esta afirmación, el autor sostendrá que la noción de esquema corporal es “ambigua” y describirá dos concepciones inacabadas del esquema corporal. Desde una definición asociacionista, el esquema corporal es entendido como el resultado de un proceso mecánico de asociaciones empíricas, como la mera consecuencia de las experiencias personales pasadas. Desde la segunda concepción, el esquema corporal es entendido como una imagen que la conciencia tética define expresamente, gracias a la unión reflexiva de las partes del cuerpo propio.

Para Merleau-Ponty el esquema corporal es una forma, *Gestalt*, pero en sentido activo, ya que no es suficiente con asumir que existe una percepción global de la postura de mi cuerpo, sino que es una forma dinámica, la estructura de la integración activa de las partes de mi cuerpo en función de los proyectos prácticos existenciales.

La postura del cuerpo se lee en función de la espacialidad de situación y no de posición. El autor señala que mientras tomo una pipa sé donde está la misma, donde está mi mano, mi brazo, mi cuerpo y esto se me presenta como un saber absoluto, sin tener que recordar y calcular las distancias en cada momento. De este modo, el espacio corporal puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes, ya que es el fondo sobre el cual pueden aparecer unos seres precisos.

En otras palabras, el espacio corporal significa el anclaje del cuerpo en objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas. Así, el cuerpo propio es el tercer término sobreentendido entre la figura-fondo, ya que toda figura se perfila sobre un doble horizonte: el del espacio exterior y el del espacio corporal. Ambos constituyen un sistema práctico, siendo el espacio corpóreo el fondo sobre el cual puede “aparecer el objeto como objetivo de nuestra situación”.

En este sentido, es en la acción donde la espacialidad de cuerpo se lleva a cabo y es por esto que el esquema corporal debe ser entendido como una *forma dinámica*. Es el modo que se propone en función de un horizonte. El movimiento y el horizonte se determinan de modo recíproco, en realidad son “dos movimientos entresacados de una totalidad única” (Merleau-Ponty, 1994: 127)

Para analizar las relaciones entre cuerpo y espacio tomará el caso de un enfermo de ceguera psíquica (caso Schneider), el cual no puede realizar con los ojos cerrados movimientos abstractos, es decir, movimientos no dirigidos a una situación efectiva (como, por ejemplo, mover las piernas si se le pide) si no le permiten observar el miembro encargado de producirlos. Sin embargo, el mismo enfermo, aún con los ojos cerrados, puede realizar movimientos concretos, es decir, aquellos movimientos necesarios para vivir y habituales para él (tales como trabajar, sacar el pañuelo del bolsillo). Así, por ejemplo, incapaz de señalar con el dedo un punto de su cuerpo a petición del médico, puede llevar su mano al punto donde un mosquito lo ha picado. Resumiendo, el enfermo puede realizar movimientos concretos pero no movimientos abstractos. ¿Por qué Merleau-Ponty rescata este caso clínico? Porque esta enfermedad pone de manifiesto una realidad que en el sujeto sano aparece naturalizada: al realizar los movimientos concretos ponemos en juego nuestro cuerpo fenoménico, en el cual se encuentra sedimentado un saber práctico contraído socialmente, que permite tener un sentido de la situación. Así, para llevar su mano a donde ha picado el insecto no es necesario que el sujeto tenga que situarse en un espacio objetivo sino que, pre-reflexivamente, puede llevar su mano al punto en el cual el mosquito lo picó, y toda esta experiencia sucede en el orden de la relación vivida. Sólo un observador exterior puede observar en esta operación una respuesta del cuerpo objetivo a un estímulo. Así, nunca movemos nuestro cuerpo objetivo, sino nuestro cuerpo fenomenal, y lo hacemos sin necesidad de acudir al orden de lo conciente, porque nuestro cuerpo fenoménico, como potencialidad de ciertas regiones del mundo, se nos presenta como “*polos de acción*”, como



unas “*agarraderas*” que permiten dar respuesta a la situación, que nunca es una situación cerrada, sino abierta.

Este modo ambiguo del ser en el mundo, como cuerpo fenoménico y cuerpo objetivo, pone de manifiesto la existencia, entre el movimiento en tercera persona y el pensamiento como representación del movimiento, de una *intencionalidad motriz*, que permite, antes de toda conciencia tética y representación, una captación anticipada del resultado asegurado por el cuerpo.

Los movimientos abstractos y los movimientos concretos se distinguen porque el fondo del movimiento concreto es el mundo dado, preobjetivo, mientras que el fondo del movimiento abstracto es construido. El movimiento abstracto permite abrirme al mundo, superpone al espacio objetivo un espacio virtual o humano.

De este modo, el movimiento concreto es centrípeto y actual, mientras que el movimiento abstracto es centrífugo y es potencial. El movimiento concreto adhiere a un fondo dado, mientras que el movimiento abstracto elabora él mismo su fondo. Decíamos anteriormente que el cuerpo es una forma dinámica ya que la situación no es cerrada, sino abierta: me abre al mundo; entonces, en el enfermo, lo que se pierde es la capacidad de darse mundos, en tanto atado al movimiento concreto permanece encerrado en ese mundo habitual. La posibilidad de ampliar nuestra existencia requiere, justamente, la posibilidad de realizar movimientos abstractos, darme mundos. En tanto que para que un objeto pueda desencadenar un movimiento es necesario que esté comprendido en el “campo motor” del enfermo, la deficiencia, en el caso de Schneider, afectaría, más que a la visión y al tacto, al “área vital del sujeto” en tanto restringe la posibilidad de ponerse en situaciones nuevas y, así, “ensanchar” la existencia.

De este modo, el enfermo no puede señalar con el dedo el punto que ha sido tocado por la regla del médico porque ha perdido la posibilidad de realizar movimientos abstractos, que presuponen la conciencia del objetivo, en tanto se entiende a la conciencia como el poder de dar sentido, como movimiento para sí; ese movimiento no es desencadenado por ningún objeto exterior, es centrífugo, pues no existe conciencia que no me arroje al exterior de mi mismo; toda referencia es referencia a algo. Es por esto que no pueden entenderse, ni el alma como del orden del para sí, ni el cuerpo como del orden del en sí.

De esta forma, la distinción entre el movimiento concreto y el movimiento abstracto ponen de manifiesto que la explicación intelectualista es abstracta. El error del intelectualismo consiste en separar la conciencia de los materiales en los que se realiza y en reconocer un mundo sin distancia, ya que, desde esta perspectiva, todo lo que nos separa del mundo verdadero, como la enfermedad, el error, la encarnación, es reducido a mera apariencia. Para Merleau-Ponty, la función simbólica se apoya en la percepción como en un suelo. La forma no puede ser pensada separada de la materia, la relación entre la razón y el hecho es fundada y fundante. La conciencia es siempre conciencia de algo, para pensar un objeto hay que apoyarse en un mundo anteriormente construido e impersonal, sedimentado, por lo cual la conciencia siempre implica una forma de despersonalización y la comprobación de mi adherencia a un mundo anterior al sujeto que es intersubjetivo. Entonces, la

conciencia se proyecta en un mundo físico que es a la par cultural, que tiene unos hábitos, unos modos de acceder al objeto de modo típico.

Un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha incorporado a su mundo: nuestro cuerpo no está en el ni el espacio ni en el tiempo, habita el espacio y el tiempo. Este arco intencional responde a una intencionalidad operante, como ya vimos, y establece la unidad del mundo por medio de la cual el cuerpo propio establece un diálogo con el mundo en un nivel previo al de la conciencia. De este modo, el mundo percibido no es el correlato de la conciencia, sino el correlato del cuerpo propio que contiene en sí un saber latente, habitual o sedimentado del mundo. La amplitud de mis “puntos de apoyo” será la que dé cuenta de la amplitud de mi existencia.

Resulta interesante esta observación ya que tradicionalmente el hábito ha sido concebido como un mero acto repetitivo que determina nuestra experiencia de un modo mecánico. Desde la concepción fenomenológica (ya que esto está también presente en Husserl), el hábito, en tanto me da unos puntos de apoyo (aunque por supuesto, como ya hemos enfatizado, también condiciona) es lo que me permite, en tanto las situaciones no son nunca cerradas, sino abiertas, la posibilidad de darme mundos. Este aspecto creador del *habitus* será retomado, como veremos más adelante, por Bourdieu.

La experiencia motriz de nuestro cuerpo nos proporciona un modo de acceder al mundo y al objeto, una *practognosia* que es original (es decir, es en carne y hueso) y originaria (esto es, fundante). El hábito reside en el cuerpo como mediador de un mundo. Así, el hábito no es ni un conocimiento ni un automatismo, sino un “saber que está en las manos”; e implica la posibilidad de dilatar nuestro ser en el mundo o de cambiar la existencia anexándonos nuevos mundos. Es decir, que sujeto y mundo son términos inseparables: el mundo se hace carne en el sujeto y establece un mundo preobjetivo anterior al orden del conciente, pues configura un conjunto de *disposiciones* sedimentadas en el cuerpo pero que no cierran la experiencia, sino que permiten recrear, al nivel de la experiencia corporal o individual, un mundo particular entre todos los posibles

¿Pero cómo se da la síntesis del cuerpo propio? La síntesis del propio cuerpo se clarifica por su espacialidad y por el hábito. La síntesis del cuerpo propio puede compararse a una obra de arte en el sentido de que mi cuerpo es un nudo de significaciones vivientes. Las obras de arte irradian significación sin abandonar su lugar temporal y espacial; en este mismo sentido, el cuerpo propio es un cuerpo expresivo. Nuestro cuerpo no es un “yo pienso”, sino un mundo de significaciones vividas.

La adquisición de un hábito perceptivo permite la adquisición de un mundo; así, adquirir un nuevo hábito implica aprender y enriquecer mi esquema corporal. Como veíamos, el cuerpo habitual no es un depósito de sedimentaciones que se han adquirido de una vez y para siempre, sino un sistema de potencialidades. No perdamos de vista que el sujeto nunca crea por entero su papel, ya que en el cuerpo propio existe un cuerpo habitual, sedimentado, que traduce un *a priori* particular o *a priori* de la especie, teniendo presente que estas formas típicas no deben ser comprendidas como fatalidades. Así, la historia no es ni una novedad constante ni una repetición perpetua, sino el movimiento único que crea formas estables y las rompe. Merleau-Ponty señala que, a veces, sobre la base de nuestros antiguos movi-

mientos, poseemos la capacidad de darles nuevos significados, y señala que, de este modo, nuestro campo práctico se amplía y, con ello, nuestra existencia se hace más rica<sup>4</sup>.

## II Pierre Bourdieu: una respuesta etnológica a cuestiones fenomenológicas:

Los trabajos etnológicos desarrollados por Pierre Bourdieu entre 1958 y 1960 en Argelia, en plena guerra de independencia, y simultáneamente en 1960 en el Bèarn (su pueblo natal), serán el sustento que refutará las principales tesis sartreanas sobre la acción (y que más adelante serán volcados en *Esbozo de una teoría práctica*). En ambas investigaciones, la adaptación de los agentes a nuevas estructuras permitirá problematizar el tema de la lógica de la acción y, a la vez, pondrá de manifiesto que a través del cuerpo se hace sentir la inercia del pasado. A nuestro entender, temporalidad y corporalidad serán los nudos temáticos presentes en la elaboración de la teoría práctica.

Bourdieu, en sus trabajos iniciales en Argelia (plasmados en *Trabajo y trabajadores en Argelia*), observará que la conciencia del tiempo (tal como advirtió E. Husserl) no es una conciencia trascendental pura y que no que existe un modelo universal de anticipación, sino que la configuración temporal se da en un mundo histórico-intersubjetivo. En este trabajo, utilizará la noción weberiana de *ethos* (que luego reemplazará por la de *habitus*) para describir la interiorización de las condiciones objetivas y la mediación entre el cálculo objetivo de probabilidades y las esperanzas subjetivas. A través de las encuestas realizadas en Argelia, se podía detectar un desfase entre las estructuras objetivas y las esperanzas subjetivas que tenían los agentes, y esto se debía a que era una sociedad en proceso de transición desde una economía de intercambio del don a una sociedad capitalista. Esto hacía que los campesinos de mayor edad tuvieran esperanzas subjetivas que resultaran desajustadas a las nuevas condiciones económicas, lo que hacía que sus actos fueran insensatos, no adecuados a las nuevas condiciones objetivas. La incapacidad de los agentes de ajustarse a las nuevas condiciones era derivada de la contradicción entre los valores propios de una sociedad basada en una economía del don (la negación del cálculo económico y la racionalización de los intercambios de bienes) y los valores propios de una economía capitalista (Bourdieu, 2006). Esto era agudizado por el hecho de que el nuevo modo de producción era impuesto a través de un violento proceso de colonización (Sapiro, 2007).

Paralelamente, Bourdieu llevará a cabo una investigación en su pueblo natal, el Béarn, en la cual encontrará contradicciones similares a las percibidas en la sociedad colonizada. El mantenimiento en la sociedad campesina del mayorazgo, que establecía la indivisión del patrimonio legado al hijo mayor, conducía a una forma de “suicidio de un colectivo”, al condenar a los hijos mayores a un celibato forzado.

<sup>4</sup> ¿Podemos pensar malestares actuales, tales como los trastornos de alimentación, los ataques de pánico, las jaquecas crónicas, del mismo modo en que M. Merleau-Ponty piensa la negación o el miembro fantasma? En estos casos los sujetos quedan encerrados en un mundo y su capacidad de darse mundos se ve completamente restringida dado que la enfermedad invade la existencia. ¿La posibilidad de “curar” estos malestares tendrá que ver con ayudar al enfermo a que pueda servirse de puntos de apoyo, existentes en su cuerpo habitual, que han sido opacadas por la omnipresencia de este mundo particular?

Así, los hijos menores y las mujeres, que en la antigua estructura económica no estaban atados a la tierra, pueden migrar a la ciudad y socializarse según pautas urbanas. De esta forma, los habitantes de las aldeas pasan a ser considerados (despectivamente) “paisanos”, portadores de un *ethos* cuasi primitivo para el habitante de la ciudad. La construcción de “estas relaciones a partir del juego reconocimiento/ desconocimiento-desprecio” (Martínez, 2007: 64) se inscribe en los esquemas de percepción y hace que los campesinos queden fuera de los intercambios matrimoniales.

En síntesis, así como pudo comprobar la historicidad de conciencia del tiempo en Argelia, en el Bèarn, nuestro sociólogo comprobará que los esquemas de percepción no son trascendentales, sino históricos, socialmente contruidos (Martínez, 2007). Y esta construcción, interiorizada a través de la educación, no es neutra: está signada por marcos de preferencias y valoraciones y, por ello, de una jerarquía que se expresa en el gusto o disgusto. Dicha jerarquía está delimitada socialmente y “definida por los urbanos, se transforma en instrumento de dominación” (Ibíd.: 65). Al presenciar Bourdieu un baile de campaña (ocasión en la cual se daban los encuentros entre varones y mujeres), percibe que los campesinos no bailaban y, tras haberles preguntado por qué no participaban, contestan que no lo hacían porque “no les gustaba”. La imagen de los campesinos solteros agrupados contra una pared, mientras las muchachas bailan con los muchachos del pueblo, evidencia que los nuevos bailes no eran adecuados a los *habitus* de los campesinos y que habían interiorizado la mirada que los hombres de la ciudad tenían de ellos: eran cuerpos toscos, torpes, primitivos, descalificados. En la *hexis* corporal se podía leer la descalificación social producto de la posesión de un *habitus* desactualizado respecto de las nuevas estructuras sociales. Así, puesto en *situación*, el campesino es conducido a interiorizar la imagen que de sí mismo tienen los otros, aún siendo este un estereotipo. De esta forma, el cuerpo alienado no es un cuerpo alienado por esencia, tal como creía Sartre. Si el cuerpo campesino es valorado negativamente es porque es portador de unas cualidades que resultan desactualizadas en relación con las nuevas condiciones objetivas y que reflejan el cambio de la relación de fuerzas entre el mundo urbano y el rural. Así, “el cuerpo socialmente objetivado es un producto social” (Bourdieu, 1982: 52). La alienación del cuerpo es un sentimiento desigualmente distribuido en el interior de una sociedad y está determinada por la distancia entre el cuerpo propio y el cuerpo legítimo. De esta forma, la incomodidad, experiencia asociada al cuerpo alienado, tiene más posibilidades de ser extendida entre las clases dominadas por oposición a la soltura, sentimiento experimentado entre los miembros de la clase dominante, que poseen el poder de definir e imponer el gusto y las normas estéticas legítimas, incluso en el plano corporal (Ibíd.).

En este trabajo, para describir el cuerpo campesino Bourdieu utiliza alternativamente la palabra griega *hexis* y, por primera vez, su traducción latina, *habitus*, retomando el uso sugerido por Marcel Mauss para hacer referencia a las técnicas corporales (Martínez, 2007). ¿Por qué elige hablar de *habitus* y no de hábito? Pues bien, al igual que Mauss, lo hace para evitar la posible asimilación de la palabra hábito a costumbre, y para rescatar el poder creador del agente.

La noción de *habitus* permitía liberarlo de dos modos reduccionistas de abordar lo social, herederos del dualismo cartesiano: objetivismo y subjetivismo (Bourdieu,

1991, 1999)<sup>5</sup>. El objetivismo, encarnado paradigmáticamente en la teoría estructuralista de Claude Levi-Strauss, concibe al sujeto como la mera actualización de una estructura simbólica que configura, mecánicamente, las prácticas de los agentes, reduciéndolas a meras ejecuciones de fines, planes o roles. Mientras que el subjetivismo, por su parte, considera que la conciencia y la voluntad están en el origen de la acción; en su versión idealista (aquí su interlocutor es Sartre), presupone que el “sujeto” actúa en completa libertad, es una “conciencia sin inercia”, un sujeto trascendente sin constreñimientos. En la versión, llamada por Bourdieu “economista” (retomando las confrontaciones de E. Durkheim y M. Mauss contra el utilitarismo) se ubica el origen de la acción en una deliberación racional que tiende a maximizar beneficio (Bourdieu, 1991).

En palabras del propio P. Bourdieu:

Se puede comprender retrospectivamente (...) el recurso a la noción de *habitus*, viejo concepto aristotélico-tomista que volví a pensar completamente, como una manera de escapar a esta alternativa entre el estructuralismo sin sujeto y la filosofía del sujeto. Allí además, ciertos fenomenólogos, Husserl mismo que le da función a la noción de *habitus* en el análisis de la experiencia antipredicativa, o Merleau-Ponty, y también Heidegger, abren la vía a un análisis ni intelectualista ni mecanicista de la relación entre el agente y el mundo. (...) (1993: 94).

El *habitus* es una necesidad devenida virtud (ya que es el principio no elegido de toda acción) que crea *estrategias* que resultan “objetivamente ajustadas a la situación” (Ibíd.) sin ser fruto de un cálculo conciente de objetivos evaluados a partir del conocimiento de las condiciones objetivas, ni de una sobredeterminación mecánica de la estructura. ¿Cómo es posible el ajuste entre las condiciones objetivas y las expectativas subjetivas entonces?

Pues bien, el *habitus* posee “una complicidad ontológica” (Ibíd.) con el mundo social del cual es producto. Es un saber que, antes de la conciencia, genera una “intencionalidad sin intención” (Ibíd.) que posee un dominio práctico del mundo haciendo posible adelantar el “porvenir sin tener ni siquiera necesidad de presentarlo como tal” (Ibíd.).

Como señala Bourdieu, se encuentra allí el “fundamento de la diferencia que hacía Husserl en *Ideen I* entre la protensión como designio práctico de un porvenir inscrito en el presente, por lo tanto aprehendido como ya allí y dotado de la modalidad dóxica del presente, y el proyecto como posición de un futuro constituido como tal, es decir como pudiendo advenir o no advenir” (Bourdieu, 1993:23).

Según el sociólogo francés, Sartre, al no haber comprendido esta diferenciación, y sobre todo la teoría del agente (por oposición al “sujeto”) que la funda, encontraba limitaciones para observar los constreñimientos de la libertad individual; a la vez que no podía visualizar que hay un subsuelo que el yo tiene “pre-dado”, por lo cual no es posible pensar en un sujeto trascendental que elige en completa libertad (al igual que hacía evidente en la falta de capacidad de controlar las emociones).

<sup>5</sup> De hecho, el propio P. Bourdieu, tanto en obras tempranas, como *El Sentido Práctico*, cuanto tardías, como *Meditaciones Pascalianas*, señalará que la elaboración de su teoría práctica se inspirará en un esfuerzo por superar dos tesis antropológicas implícitas en estos dos reduccionismos.

## II.1 El mundo práctico y el concepto de habitus

Bourdieu, intentando sobrepasar la alternativa entre el objetivismo y el subjetivismo, acudirá recurrentemente a una fórmula pascaliana: “por el espacio, el universo me comprende y absorbe como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo” (cit. Bourdieu, 1999:173). A través de la misma, la idea que quiere transmitir es que el mundo se hace carne en mí través de la “incorporación de las estructuras sociales como estructuras de disposición de posibilidades objetivas en forma de expectativas y anticipaciones, adquiero un conocimiento y un dominio práctico del espacio circundante” (Ibíd.: 173) (sé lo que es y lo que no es para mí, lo que se espera de personas como yo). Pero esta comprensión no es una comprensión del orden de la conciencia tética, sino una “comprensión práctica”.

Ampliando la noción de espacio físico que utiliza Pascal, nuestro autor la extenderá para incluir lo que él denomina el “espacio social”, lugar de coexistencia de posiciones sociales, mutuamente excluyentes (de acuerdo a la posesión y estructura de diferentes especies de capital), que para sus ocupantes generan puntos de vista. Así, el agente comprende por medio de la práctica el espacio físico y el espacio social del cual esta circundado. De esta manera, ocupa una posición en este espacio de la cual se derivan ciertas *tomas de posición* sobre el mundo físico y social (aunque no mecánicamente, ya que hay que poner en relación la posición inicial con las condiciones objetivas en las cuales el *habitus* fue adquirido, esto es, teniendo en cuenta la *trayectoria social* del agente en el espacio social o un campo determinado)<sup>6</sup> (Ibíd.)

A través de esta doble inclusión, se deriva la posibilidad de superar los antagonismos entre el determinismo y la libertad, el individuo y la sociedad. Para esto se hace necesario abandonar los dualismos entre el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, que conducen a la concepción del cuerpo objeto de la fisiología mecanicista.

El mundo es comprensible, está dotado de sentido, ya que el cuerpo posee la capacidad de estar fuera de sí en el mundo, ser afectado y modificado de forma duradera y ha estado expuesto a sus regularidades duraderamente. Al haber adquirido un sistema de disposiciones en sintonía con esas regularidades tiende a anticiparlas. Esto es posible ya que ha adquirido un “conocimiento por el cuerpo” (Bourdieu, 1999: 180) que hace posible la comprensión práctica del mundo, sin necesidad de recurrir a un acto de desciframiento de la conciencia reflexiva. Si el agente comprende inmediatamente a través del cuerpo el mundo familiar es porque los principios que pone en funcionamiento son el fruto de las estructuras del mundo en el que actúa. En este mismo sentido, Merleau-Ponty, ha demostrado que el hábito no es ni un conocimiento ni un automatismo sino un saber que está en las manos.

---

<sup>6</sup> El proceso de diferenciación del mundo social, lleva a la co-existencia de campos autónomos, a cada uno de los cuales les corresponde un modo de visión y división del mundo, instaurados a partir de la acumulación de un tipo de capital simbólico específico. Cada campo encierra y circunda a los agentes a partir de su propio punto de vista. De esta forma la ley del campo es el suelo que yace ahí, y es institucionalizado en un *habitus* específico en los cuerpos y en las cosas (Bourdieu, 1999).

Así, siguiendo en clave fenomenológica, y retomando la propuesta husserliana, Bourdieu sostendrá que para “comprender” esta comprensión práctica del mundo, hay que colocarse más allá de la alternativa entre el objeto y el sujeto, entre el acto de la conciencia y el objeto de la conciencia. El sociólogo francés aceptando que la “relación práctica con el mundo”, es una “presencia pre-ocupada y activa en el mundo por donde el mundo impone su presencia” (Bourdieu, 1991:91), sostendrá que esta presencia no es homogénea sino que depende de las condiciones de existencia. De esta forma, incorporará al abordaje fenomenológico<sup>7</sup> “el problema de la elaboración social de las estructuras (...) que el agente pone en funcionamiento para elaborar el mundo” (Bourdieu, 1999:194). Esto implica, introducir el análisis del aprendizaje e incorporación de las disposiciones, es decir, retrotraerse al origen histórico de un orden político (Bourdieu, 1999). O con otras palabras, reconocer que la adhesión dóxica a un campo implica la naturalización de una relación de dominación.

De esta manera a través de la noción de *habitus* Bourdieu restituirá al agente el poder creador y clasificador, recordando que la capacidad de crear la realidad social no corresponde a un sujeto trascendente sino a un “cuerpo socializado” (Ibíd.: 181), que aplica en la práctica principios de organización construidos y adquiridos en el devenir de una “experiencia social situada y fechada” (Ibíd.).

Es por esto que la noción de *habitus* descarta dos concepciones erróneas sobre la acción: por un lado el mecanicismo, que supone que la acción es resultado mecánico de un efecto producido por unas causas externas; por otro lado, el finalismo, que en su versión de la acción racional, cree que el agente actúa de manera libre, conciente ya que la acto es producto de un cálculo de posibilidades y beneficios. (Esta última visión constituye una forma de etnocentrismo occidental que cree que la maximación de las ganancias, propiedad del *homo economicus* del campo económico, es una propiedad intrínseca de la humanidad).

Oponiéndose a ambas teorías, Bourdieu sostiene que los agentes sociales están dotados de *habitus*, “incorporados a los cuerpos” (Ibíd.: 183) adquiridos por medio de las experiencias vividas. Estos sistemas de principios de percepción, apreciación y acción permiten realizar actos de conocimiento práctico, fundados en la identificación y captación de los estímulos potenciales y regulares “a los que están dispuestos a reaccionar” (Ibíd.), y generar, sin cálculo de fines ni medios, unas *estrategias* ajustadas a la situación y modificadas incesantemente, pero condicionadas por las imposiciones estructurales de las que son resultado y que los definen.

Es por esto que Bourdieu utiliza, como señalamos, el lenguaje merleau-pontyano de la *estrategia* para rescatar el rol creador del agente, pero enfatizando que el agente no es nunca sujeto de sus prácticas en un modo completo. Las disposiciones y la creencia que fundan la inmersión en el juego, presuponen la interiorización de los presupuestos fundantes del campo. Así, el sentido práctico, es un conocimiento práctico que permite actuar como se debe, pero sin plantear “un deber ser” (Bourdieu, 1999:184).

<sup>7</sup> En Esbozo de una teoría práctica, Pierre Bourdieu rechaza la fenomenología como método para conocer lo social. Ana Teresa Martínez sostiene que aquí el blanco de las críticas sería la sociología de Alfred Schütz (Martínez, 2007).

## II.2. La hexis corporal: habitus e incorporación

El sentido práctico actualiza unas disposiciones inculcadas en forma duradera en el cuerpo por medio de la educación, que son naturalizadas, a causa de su necesidad evidente y su ajuste inmediato a la situación. Los sistemas de esquemas (*schèmes*) del *habitus*, principios de visión y división de aplicación muy amplia que, al ser producto de la interiorización de la estructuras y la ley del campo, se ajustan, aproximadamente a éstas, y permiten adecuarse incesantemente a situaciones parcialmente modificadas y producir la situación como un conjunto dotado de sentido, en una “operación práctica de anticipación casi corporal” (Ibíd.:184) de las tendencias del campo.

*Disposición* para nuestro autor es exposición, ya que el cuerpo está (en forma desigual), expuesto al dolor, a la emoción, a tomar en serio el mundo. Y gracias a que nuestro cuerpo está expuesto en el mundo, puede adquirir *disposiciones*, aptitudes potenciales, que, a la vez, lo abren al mundo, es decir, a las estructuras del campo o mundo social del que son la expresión incorporada.

La relación con el mundo es una relación de presencia en la cual ni el sujeto ni el objeto se presentan como tales. Se aprende por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos por medio de la “confrontación constante a las transacciones afectivas con el entorno social” (Ibíd.: 186) a través de la pedagogía cotidiana (“eres tonto”, “habla bien”, “camina derecho”, “toma la cuchara con la mano derecha”), y asociadas a las restricciones impuestas en la vida cotidiana derivadas de ciertas condiciones de existencia. De esta forma, una acción psicósomática se ejerce sobre el cuerpo a través de “la emoción y el sufrimiento” (Ibíd.: 187), ya sea psicológico o físico. Las amenazas sociales van principalmente dirigidas al cuerpo y no al intelecto

En este sentido, el trabajo de socialización de las pulsaciones se establece en una transacción constante en la que el niño acepta renuncias y sacrificios a cambio expresiones de “reconocimiento, consideración o admiración” (Bourdieu, 1999: 220) del mayor. Como demostró Mauss, a través de la inculcación de las *técnicas corporales*, en un lenguaje de *mimésis*, de cuerpo a cuerpo, se transmite la cosmología moral de una sociedad, y a partir de ella, se inculca unas relaciones de dominación arbitrarias (Mauss, 1979). Al tratarse de una *imitación prestigiosa*, “el niño incorpora lo social en forma de afectos” (Bourdieu, 1999: 220), es decir, con una fuerte carga de deseo.

A través de la pedagogía, el cuerpo se transforma en un cúmulo de imperativos y valores adormecidos. Todo orden social se basa en una economía de la moral, que se transmite al niño a través de la socialización primaria. Con otras palabras, la *hexis corporal* es la “mitología política realizada, incorporada, convertida en disposición permanente, manera duradera de mantenerse, hablar, de caminar, y por ello de sentir y pensar” (Ibíd.:119). Es por esto que el estudio de la incorporación de los *habitus* constituye un análisis histórico de un determinado orden político. De esta forma, el aprendizaje de la masculinidad y la feminidad, inscribe la diferencia entre los sexos en el cuerpo, a través de modos diferenciales de caminar, hablar, mirar, sentarse. De esta manera, se sedimentan en la *hexis corporal*, clasificaciones so-



ciales arbitrarias, en forma de disposiciones duraderas<sup>8</sup>. La *hexis* corporal habla directamente a la motricidad, en tanto esquema corpóreo es “singular y sistemático” (Ibíd.). Así, al igual que como veíamos en Merleau-Ponty, podemos decir que Bourdieu considera que la postura del cuerpo se lee en función de la situación y no de la posición, el espacio corpóreo y el espacio externo constituyen un sistema práctico. El sujeto no se conduce como “una subjetividad frente a una objetividad” (Bourdieu, 1991:131), ya que las estructuras que moldean los *habitus* se sedimentan, a la vez, en las cosas. Así “el *habitus* es una metáfora del mundo de los objetos que no es, él mismo, sino un círculo infinito de metáforas que se responden mutuamente” (Ibíd.: 131).

En este sentido, Bourdieu, muy gráficamente señala que el niño negro aprende y comprende de forma pre reflexiva las diferencias existentes entre los blancos y los negros y las limitaciones que éstos tienen asignadas. Así, retomando una larga cita James Baldwin ilustra cómo el niño antes de llegar a distinguir esa diferencia, ya la ha interiorizado como modo de dominación. El intento de los padres por prepararlo para un futuro del cual no pueden liberarlo, lo determinan en forma silenciosa, en el miedo a esperar un castigo venidero. Tiene que ser bueno, no sólo para condescender a sus padres, sino que existe otra autoridad, anónima y cruel. Esa otra autoridad la percibe, por ejemplo, por el miedo en la voz de sus padres cuando lo pierden de vista (Bourdieu, 1999).

Es por esto, que todo orden social saca provecho en forma sistemática de la “disposición del cuerpo y del lenguaje” (Bourdieu, 1991:118) para sedimentar en ellos “pensamientos diferidos” (Ibíd.), que podrán ponerse en práctica, de forma retardada, con sólo volver a poner al cuerpo en situación, y provocar ciertos estados anímicos<sup>9</sup>. Así por ejemplo la mayoría de las palabras que denominan posturas corpo-

---

<sup>8</sup> El cuerpo no es un autómatas que sigue los dictámenes de la conciencia, sino que tiene sus “propios principios de inercia”<sup>8</sup> (Sapiro, 2007: 50), tal como lo ha mostrado la tradición fenomenológica y Mauss. En este sentido, según Sapiro, Bourdieu antropologiza cuestiones ya planteadas por la fenomenología genética. Podríamos decir que complica y complejiza estas cuestiones, a partir de la inclusión en su sistema explicativo de lecturas provenientes del campo de las ciencias sociales. En primer lugar, como vimos, Bourdieu realiza una lectura materialista de los modos diferenciales de elaboración del mundo según las condiciones de existencia. Asimismo, se puede hacer un paralelo entre la noción de *habitus*, y la de *ethos* weberiana. El *habitus* haría referencia al “sistema de esquemas cognitivos que Max Weber nombraba con el término de *ethos*” (Sapiro, 2007:51), y al que Bourdieu agrega, siguiendo a M. Mauss las *técnicas corporales* (Ibíd.). El propio autor se considerará un defensor de la *heterodoxia teórica*, recalcando que su teoría no debería ser etiquetada en una tradición teórica (esto es, decir es una teoría “marxista”, “fenomenológica”, “weberiana”) ya que nunca ha sido su interés construir una teoría sociológica en sí misma. La heterodoxia del autor tiene por origen dar respuesta a problemas, interrogantes, surgidos del trabajo campo. Bourdieu insistirá en su preferencia por hablar de nociones antes de conceptos, para evitar que el sociólogo caiga en un objetivismo, al poner en las cabezas de los agentes las ideas que sobre él se ha hecho el investigador. Es por esto que tal vez haya dedicado, dentro de lo que fue su extensa producción, sólo unas pocas obras a la exposición de su teoría. Podríamos decir, que la teoría práctica es una teoría para poner en uso.

<sup>9</sup> Así por ejemplo, las ceremonias colectivas tienen el efecto de “ordenar los pensamientos” (Bourdieu, 1991:118) y de sugerir las emociones por medio de una ordenación rigurosa de las prácticas, la disposición de los cuerpos, y la expresión corporal del afecto, las risas o las lágrimas (Bourdieu, 1991).

rales evocan “virtudes y estados anímicos” (Ibíd.: 119). El cuerpo, está sobrecargado de valores morales<sup>10</sup>.

### II.3 “La creencia y el cuerpo”

El principio de la comprensión práctica, no es fruto de una conciencia reflexiva, sino el de una lógica práctica que puede ser captada en acción. El sentido práctico del *habitus* preocupado por el mundo en el que interviene activamente. El *habitus* constituye una manera particular, relativamente permanente de establecer una relación con el mundo, que implica un conocimiento del mundo, y que permite anticiparlo pero sin distancia objetivadora, en la cual el mundo se presenta como mundo y el agente como sujeto cognoscente. ¿Cómo es esto posible? Pues bien, porque existe una complicidad ontológica entre el *habitus*, y el campo o espacio social del cual es producto, complicidad que es mediada por el cuerpo.

Retomando a Merleau-Ponty, Bourdieu señalará que el agente conoce el mundo pero que no lo hace en una relación de exterioridad sino que lo comprende porque se encuentra inmerso en él, porque habita el mundo pre-objetivamente.

El *habitus*, implica una necesidad hecha virtud. El sentido práctico dota de una coincidencia cuasi-mágica entre un *habitus* y un campo: esta complicidad ontológica de deriva de que quien ha interiorizado las estructuras de un campo “se orienta” (Bourdieu, 1999:189) (en forma inmediata sin necesidad de decidir), logra “captar aquello de lo que trata”, y actuar en forma sensata, es decir, respetando la razonabilidad del campo. Esta coincidencia milagrosa, se debe a que el *habitus* es producto de la incorporación de un *nomos*, o un principio de visión y división constitutivo de un orden social o campo incorporación que se realiza a través del cuerpo.

El sociólogo francés señalará, haciendo uso del término fenomenológico, que la *intencionalidad práctica*, no tiene que ver con una conciencia dirigida hacia un acto de conocimiento sino que sedimenta en una *hexis* corporal, en una forma de “mantener y llevar el cuerpo” (Bourdieu, 1999:190), una forma de ser del cuerpo duradera, inculcada duraderamente que “se engendra y perpetúa”, sin dejar de transformarse en forma continua (dentro de ciertos límites), en una relación doble, estructurada y estructuradora con el mundo<sup>11</sup>.

<sup>10</sup>A través de la literatura Roberto Arlt refleja alguna de estas asociaciones en algunas de sus Aguafuertes. En *El dueño de sí mismo*, bajo el subtítulo “Felicidad máxima” sostiene que para ser un “hombre dueño de sí mismo” hay que “tener buenas piernas, gran voluntad, obstinación rabiosa” (Arlt, 2007: 49). En “Construcción de la propia voluntad” señala: “Voluntad y sensibilidad deben existir en igual porcentaje dentro del individuo. Mientras no haya, para cien de voluntad, cien de sensibilidad, el hombre será internamente monstruoso, como lo sería un individuo que tuviera una pierna dos veces más larga que la otra. Previamente, para construirse una voluntad (como zapato a medida), hay que estudiarse detenidamente. Saber que “pie se cojea”. (...) Cada vez que uno descubre que su voluntad flaquea por el llamado de un deseo que él ha prontuariado en su interior, resistirse. ¿Qué el corazón sangra? Bueno, para eso es el corazón. ¡Que sangre!” (Ibíd.: 42, 43). “Sólo se llega a las alturas teniendo las raíces bien engarfiadas en la tierra” (Ibíd., 81).

<sup>11</sup> Como veíamos en Merleau-Ponty, el cuerpo habitual no es un mundo sedimentado de una vez y para siempre, sino un sistema de potencialidades (claro que siempre condicionadas por el cuerpo habitual, es una libertad limitada). De ello se desprende que, la historia no es ni una novedad perpetua, ni una repetición perpetua, sino el movimiento único que crea formas estables y las rompe.

El ajuste entre las estructuras incorporadas (*habitus*, *disposiciones*) y las estructuras objetivadas genera la “ilusión de la comprensión inmediata del mundo social”. Así, la “lógica real de la acción que confronta dos objetivaciones de la historia, la objetivación en los cuerpos y la objetivación en las instituciones, o lo que viene a ser lo mismo, dos estados de capital, objetivado e incorporado, mediante los cuales se instaura una distancia respecto de la necesidad y sus urgencias” (Ibíd.: 98)<sup>12</sup>.

De esta forma, el principio de la acción no es por lo tanto del orden del conciente ni un mero mecanicismo, sino que se encuentra en una complicidad ontológica entre dos estados de lo social: la historia hecha cuerpo, “encarnada” en forma de *habitus* y la historia hecha cosa, en forma de estructuras o mecanismos (ya sea del campo o el espacio social). Dicho de otro modo, lo social existe por partida doble en forma de instituciones y *habitus*. Así “el cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo (en la forma de *héxis* y *eidos*)” (Bourdieu, 1999: 199). Esto quiere decir que las estructuras del mundo, que son estructuradas (socialmente construidas e históricas), están presentes en los cuerpos en forma de *habitus*, y gracias a un trabajo de adiestramiento corporal, tienden a resultar estructuras estructurantes, es decir, a generar unas prácticas sistemáticas y regulares, que tienden a reproducir la posición ocupada en el espacio social o campo, en el cual el *habitus* fue incorporado. ¿Por qué tiende a darse esta reproducción de los *habitus*?

Pues bien, porque el *habitus* incorporado, como sistema de esquemas (*schèmes*) de percepción, pensamiento y acción, implica la aceptación dóxica al *nomos* de un mundo social. La adquisición de la disposición, que se da a través del cuerpo, implica el olvido de la historia, y la aceptación de ese arbitrario social, por medio de la naturalización de esta ley como necesidad. Los campos sociales tienen la capacidad de generar *illusio*, inmersión en el juego, lo cual hace que la adhesión dóxica a ley del campo, tenga un “interés” (en un sentido no económico) para mí. La fe práctica, o relación dóxica con un campo social, es una “relación de pertenencia y posesión en la que el cuerpo poseído por la historia se apropia de forma inmediata de las cosas habitadas por la misma historia” (Bourdieu, 1999:200). “La creencia práctica es, pues, constitutiva de la pertenencia a un campo” (Bourdieu, 1991: 115). La fe práctica es el derecho de entrada que todos los campos imponen a los recién llegados, a modo que se interiorice la *doxa* “como creencia originaria a los presupuestos fundamentales de un campo” (Ibíd.: 115). Ahora bien, la creencia práctica no es ni un estado del alma ni una adhesión deliberada a unos dogmas instituidos, sino que es un “estado del cuerpo” (Ibíd.: 117). Como describió Husserl, la *doxa*

---

En este mismo sentido Bourdieu señala que la relación entre el *habitus* y el campo es un relación de doble y oscuro condicionamiento: el campo estructura el *habitus* que es el resultado de de la incorporación de la necesidad de ese campo. Pero también es una relación conocimiento, en tanto el *habitus* posibilita la construcción del campo como mundo significante, dotado de sentido, y en cual vale la pena involucrarse, jugar el juego<sup>11</sup>. Para Bourdieu esto tiene dos consecuencias: “primera, la relación de conocimiento depende la relación de condicionamiento que la precede y que conforma las estructuras el *habitus*; segunda, la ciencia social es, por necesidad, el “conocimiento de un conocimiento” y debe admitir una fenomenología sociológicamente fundamentada de la experiencia primaria del campo” (Bourdieu, 1995: 88).

<sup>12</sup> Para Gisèle Sapiro la solución dada por Bourdieu, a la oposición entre individuo y sociedad, es durkheniana en tanto “los hechos sociales son modos de hacer, de pensar y de actuar más o menos instituidas, como en el derecho, y más o menos solidificadas en las cosas”(Sapiro, 2007:56,57). Creemos que, bien puede sostenerse que la salida es, a la vez, fenomenológica.

originaria es la relación de adhesión inmediata que se entabla en la práctica entre un *habitus* y un campo. Esta complicidad ontológica, muda, es la que genera sentido práctico: “necesidad social que deviene naturaleza, convertido es *schèmes* motores y en automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y a través de lo que en ellas permanece oscuro a los ojos de sus productores y por donde se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean sensatas, es decir, estén habitadas por un sentido común” (Ibíd.). El *habitus* como sentido práctico, entonces reactiva el “sentido objetivado en las instituciones” (Bourdieu, 1991:99), y así permite a los agentes apropiárselas prácticamente y conservarlas activas, vivas, pero imponiéndoles las transformaciones que son la contracara de la reactivación. Gracias a la interiorización de la necesidad de la institución (o campo) en forma de *habitus*, los agentes producen prácticas coherentes y ajustadas a su lógica. El *habitus* es la presencia activa del pasado, que “funcionando como capital acumulado, produce historia, a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace al agente individual como mundo en el mundo” (Bourdieu, 1991:98).

Es importante destacar que Bourdieu reconocerá que, el *habitus* como sistema de disposiciones es una *potencialidad*. Las disposiciones no conducen de forma mecánica a una acción, solo se revelan en una situación adecuada. En las situaciones de desfase (como por ejemplo las observadas en Argelia y en el Bèarn), es decir, aquellas en las cuales el *habitus* resulta desactualizado y no existe un ajuste entre las expectativas subjetivas y la experiencia, constituyen instancias en las que es posible la transformación de los *habitus*, ya que al encontrarse con nuevas situaciones, podríamos decir, con palabras de Merleau Ponty que “la percepción estalla”. Ahora bien, la posibilidad de transformación será determinada por el propio *habitus*, de acuerdo a la amplitud de tal desfase, y según cómo sea significado por él, puede implicar la desilusión o la satisfacción inesperada (generando refuerzo o inhibición respectivamente).

#### II.4. Una coerción por el cuerpo

De esta manera, para Bourdieu, es necesario abandonar la concepción del cuerpo cosa, ya que de esta forma el cuerpo se convierte en el medio de expresión de la cosmología política de un orden social, es decir, en medio para comprender lo social.

Pero además, la concepción mecanicista del cuerpo llevaba, si bien, no directamente, a pensar que el cuerpo está en el espacio y está en el tiempo. Bourdieu, al igual que Merleau-Ponty, sostendrá que el cuerpo no está ni en el espacio ni en el tiempo, sino que habita el espacio y habita el tiempo.

Para el sociólogo francés, esto será muy importante, ya que la mayor parte de las disciplinas sociales “adoptan la forma de disciplinas temporales” (Bourdieu, 1991:128), y el espacio habitado, es el sitio privilegiado “para la objetivación de los principios generadores” (Ibíd.: 130) y las clasificaciones, divisiones y jerarquizaciones que se establecen entre las cosas, las personas y las prácticas. Así, todas las manipulaciones simbólicas de la experiencia corporal, “tienden a imponer la integración del espacio corporal, del espacio cósmico y del espacio social, pensando

según las mismas categorías” (Ibíd.:131). Bourdieu sostendrá que calificar socialmente las propiedades y movimientos del cuerpo, es naturalizar las elecciones sociales más importantes, y, de esta forma se constituye al cuerpo en un operador analógico que establece “equivalencias prácticas” (Ibíd.:121) entre las distintas divisiones del mundo social. Estas divisiones son establecidas “entre los sexos, las clases de edad, y las clases sociales”, o con mayor precisión, entre “las significaciones y los valores asociados a los individuos que ocupan posiciones prácticamente sustituibles en los espacios determinados por esas divisiones” (Ibíd.).

De esta forma, sobrecargar de significados y “de valores morales lo actos elementales de la gimnasia corporal (ir hacia arriba o hacia abajo, hacia delante o hacia detrás, etc.) y, muy especialmente, el aspecto propiamente sexual, (biológicamente preconstruido por tanto), de esta gimnasia (penetrar o ser penetrado, estar encima o debajo, etc.), es inculcar *el sentido de las equivalencias entre el espacio físico y el espacio social* y entre los desplazamientos (por ejemplo, la ascensión o la caída) en esos dos espacios, y por ello, enraizar las estructuras más fundamentales de un grupo en las experiencias originarias del cuerpo que, como muestra la emoción, toma en serio las metáforas” (Ibíd.: 122). Los esquemas (*schèmes*) clasificatorios por medio de los cuales el cuerpo es prácticamente aprehendido y valorado están fundados por partida doble: por la división social y sexual del trabajo. Por ello la relación con el cuerpo se define de acuerdo al sexo, y según la manera que adquiere la división de trabajo entre los sexos de acuerdo a la posición ocupada en la división social del trabajo (Bourdieu, 1991, 2000). Bourdieu, señala que por ejemplo en la sociedad cabil: el zurdo, torpe, desmañado (y afín con el patizambo y con el tuerto), es portador de mala suerte; encontrárselo por la mañana es mal augurio. Nadie lo emplea como labrador. (...) La mujer está asociada a la izquierda. (...) La mano derecha es la mano por excelencia, la mano del juramento. *Thiaawji*, que designa la habilidad del artesano, podría, según la etimología popular, puede asociarse ala idea de torcer y de torcer a hacia la izquierda, en el mal sentido (el malo –se dice- es como un trozo de madera torcido, os deja ciego o tuerto). (Bourdieu, 1991: 416). A la vez se asocia, la oposición entre ir hacia la izquierda, a la de ir hacia el Oeste, el exilio, la desgracia, y encaminar al Este, “dirección noble por excelencia”, alude a la idea de “hacer frente (qabel), postura del cuerpo (...) del hombre de honor (Ibíd.: 417).

Así, la relación con el cuerpo propio no puede ser reducida a una imagen del cuerpo como representación, como una imagen que la conciencia tética define expresamente, gracias a la unión reflexiva de las partes del cuerpo propio. Esto no es posible ya que todos los *schèmes* de percepción y de apreciación por medio de los cuales un grupo sedimenta sus valores fundamentales, a la vez que, los principios de expresión por medio de los cuales se garantiza un inicio de objetivación, se insertan desde el inicio entre el individuo y su cuerpo. “La aplicación de los principios fundamentales al propio cuerpo, y en concreto, a las partes del cuerpo más pertinentes desde el punto de vista de estos principios, es probablemente, debido a las inversiones de que es objeto el cuerpo una de las ocasiones privilegiadas para la incorporación de los principios” (Bourdieu, 1991:124). Pero además porque el proceso de *mimesis* a través del cual se adquieren los *habitus*, no se asemeja una imitación conciente, sino que es un “saber que está en las manos”, una *prätognasia* (en palabras de Merleau-Ponty). El “cuerpo cree en lo que juega: llora cuando mi-

ma la tristeza. No representa lo que juega, no memoriza el pasado, actúa el pasado, anulado así en tanto que tal, lo revive” (Ibíd.).

Ahora bien, asumir que los principios funcionan más acá de la conciencia, no implica presuponer que la incorporación del *habitus* se dé por un juego de ensayo y error. Por ejemplo, en la sociedad cabil, a través de juegos, proverbios, dichos, intercambios de honor, se le transmiten al niño en forma sistemática un pequeño número de principios prácticos coherentes. De esta forma se trata inculcar el orden en el cuerpo y en el mundo, a través de una “manipulación simbólica de la relación con el cuerpo y con el mundo” (Ibíd.:132) destinada a imponer eso que Melanie Klein denomina una *geografía corporal*.

De esta forma, la *violencia simbólica*, es una coerción que se instaura por medio de la naturalización de una relación de dominación arbitraria. La especificidad de esta forma de dominación es que la sumisión es lograda por una adhesión que el dominado no puede dejar de dar al donante, cuando sólo posee, para “pensar su relación con él”, los sistemas de esquemas (*schèmes*) de percepción que comparte con él. Esto es posible porque existe una “creencia tácita y práctica” en la ley del campo, la cual ha sido instaurada a través de un duradero proceso de habituación corporal (P. Bourdieu, 1999). La adhesión dóxica al mundo que describía Husserl, se transforma en el mecanismo que hace posible entender las relaciones de dominación.

#### **IV. El habitus en P. Bourdieu, una reformulación sociológica y política de las nociones fenomenológicas de temporalidad y corporalidad**

Bourdieu señalará que al igual que la visión mecanicista del cuerpo cosa, como la visión del tiempo cosa, es una visión escolástica que se expresa en una metafísica del tiempo y la historia y desde la cual el tiempo es concebido como una “realidad preestablecida” (Bourdieu 1999: 275). Tal como demostró Merleau-Ponty, el hombre no está en el tiempo sino que habita el tiempo. La experiencia del tiempo se genera en la relación práctica entre un *habitus* y un mundo social, “entre unas disposiciones a ser y hacer y las regularidades de un cosmos natural o social” (Ibíd.: 277). El tiempo es producto de una elaboración que atañe a las disposiciones, y a la práctica y no a la conciencia pensante.

Bourdieu señala que hay que cuestionar la visión intelectualista del tiempo que no reconoce más relación con el futuro que el proyecto que busca unos fines u objetivos planteados como tales. Esta visión reflexiva no tiene en cuenta el sentido práctico del juego. El presente está constituido por aquellas cosas en las que se está interesado, presente, y por esto no puede ser reducido a un punto matemático (que solo ocurre en aquellos momentos en los cuales el porvenir, subjetiva u objetivamente está cuestionado) sino que engloba las “anticipaciones y retrospecciones prácticas que están inscriptas como potencialidades o huellas objetivas” (Ibíd.: 279) en eso que se inmediatamente presente al espíritu.

Bourdieu, retomando a Husserl, señala la diferenciación entre el proyecto “como propósito conciente de futuro en su verdad de futuro contingente” (Bourdieu, 1999: 276) y la protensión “propósito irreflexivo de un porvenir que se presenta como

cuasipresente dentro de lo visible, como las caras ocultas de un cubo, es decir, con el mismo status de creencia (la misma modalidad dóxica) de los que se percibe directamente” (Ibíd.).

El *habitus* es “presencia del pasado en el presente” (Ibíd.: 280) que hace posible “la presencia en el presente del porvenir” (Ibíd.). De esto se deriva que al poseer una lógica y dinámica propia no se encuentra sometido mecánicamente a una causalidad externa, por lo cual posee cierta libertad respecto de la determinación directa de la situación presente. El *habitus* posee una autonomía relativa del acontecimiento presente que lo desencadena (y que hace, en palabras de Merleau-Ponty que la percepción estalle cuando el estímulo genera una reacción desproporcionada) pero, a la vez, es dependiente del pasado que introduce y que lo guía hacia un porvenir concreto. El *habitus* engloba en un mismo propósito un porvenir y un pasado que no se visualizan como tales. Esto es así ya que el porvenir ya presente sólo puede ser visto en el presente a partir de un pasado que nunca es pensado como tal, ya que el *habitus*, como experiencia del pasado es olvido del pasado. De esta forma, la capacidad de anticiparse se incorpora con la práctica y la habituación a un campo que nada tiene que ver con un conocimiento que pueda ser movilizado a través de la voluntad o deliberación a costa de un esfuerzo de urgir en la memoria. Las probabilidades objetivas se vuelven importantes para un agente dotado del “sentido del juego como capacidad de anticipar el porvenir del juego” (Ibíd.: 281). Esta anticipación tiene por base una categorización práctica basada en el funcionamiento de los esquemas del *habitus*, que producto de las “experiencias de las regularidades de existencia estructuran las contingencias de la vida en función de la experiencia anterior y permiten anticipar de modo práctico los porvenires probables previamente clasificados como fastos o nefastos. Portadores de satisfacciones o frustraciones” (Ibíd.). Este sentido práctico del porvenir no tiene nada que ver con un cálculo racional. El sentido del juego es el sentido del porvenir del juego, que indica lo que hay que hacer para que advenga el porvenir que se anuncia en él para un *habitus* predispuesto a anticiparlo. Este *habitus* se adquiere por la incorporación de la historia del juego, que solo se incorpora a través de la experiencia del juego por lo que la preeminencia del porvenir tiene como condición una disposición que es fruto del pasado.

*Estrategia y disposición* serán las dos nociones que permiten explicar el ajuste entre las posibilidades objetivas y las esperanzas subjetivas, sin cálculo conciente ni mecanicismo (Martínez, 2007). Tal como demostró Merleau-Ponty, aquel que está inmerso en el juego, está embarcado en el ad-venir, decide en función de las probabilidades objetivas, es decir, a partir de una apreciación global e instantánea de la situación de sus adversarios y compañeros, considerados en su devenir potencial, y esto ocurre en un instante, en unas condiciones que excluyen la perspectiva, la distancia, el desapego. La práctica no sólo se juega en el tiempo, sino que juega estratégicamente con el tiempo, con el *tempo*. Así las estrategias guiadas por el sentido del juego son anticipaciones prácticas de las tendencias del campo, nunca vistas en la manera de previsiones explícitas y menos aún de reglas de comportamiento. El juego, que genera y supone el interés en el juego, genera el porvenir para quien espera algo del juego (Bourdieu, 1991).

El sentido práctico, al igual que el sentido del juego, es resultado de la experiencia del juego, de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio de juego, y

esto es lo que hace que el juego tenga un sentido `subjetivo`, es decir, una significación, (valga la pena ser jugado), pero a su vez, un `sentido objetivo`, una orientación, una dirección para los que participan en el él y “reconocen ahí de ese modo sus asuntos en juego (*enjeux*)” (Bourdieu, 1991: 113). El sentido práctico, como arte de anticipar prácticamente el porvenir inscrito en el presente, hace que todo lo que sucede en él parezca sensato, es decir, dotado de sentido y objetivamente orientado en una dirección juiciosa<sup>13</sup>. Sólo quien renuncia al juego, es decir, el que rompe el encanto, la creencia o *fe práctica* en el juego, y todo lo que está en juego (es decir las apuestas al futuro-*enjeux*-), puede considerarlo un absurdo.

El interés por el juego es lo que da sentido a la existencia al llevar a invertir en un juego y en su porvenir, en las posibilidades para quienes están inmersos en él y esperan algo de él. Inversión que supone creencia (instaurada por el cuerpo) y olvido del tiempo ya que ancla en el porvenir y no en el presente.

De esta forma, la complicidad ontológica entre un *campo* y el *habitus*, genera *illusio*, inmersión en el campo y por tanto, una adhesión dóxica a la ley del mismo. Esto es lo que para Bourdieu permite naturalizar relaciones de dominación, con la complicidad de los dominados. Es por esto que el sociólogo francés, considerará necesario que la sociología introduzca el análisis del aprendizaje e incorporación de las disposiciones, es decir, retrotraerse al origen histórico de un orden político (Bourdieu, 1999).

En definitiva, la concepción de Bourdieu de las prácticas sociales se ancla en presupuestos teóricos que aplican a lo social presupuestos fenomenológicos, tanto el de la temporalidad husserliniana, como el de corporalidad merleau-pontyano. A partir de la noción de *habitus*, Bourdieu elaborará una teoría práctica que permite dar cuenta de las relaciones de dominación escapando a los antagonismos individuo y sociedad, mecanicismo y finalismo, y reconociendo que el agente es, por sus disposiciones, capaz de ingeniosidad, pero a partir de ciertos esquemas de percepción pensamiento y acción que lo condicionan.

## Bibliografía:

- Arlt, R. (2007): “El dueño de sí mismo” en *Problemas del Delta y otras Aguasfuer-tes Porteñas*, Embalse, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (2006): *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires.
- (2000): *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- (1999): *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- (1999): *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires.
- (1995): *Respuestas*, Grijalbo, Madrid.
- (1991): *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- (1995): “Habitus, illusio y racionalidad”, en Bourdieu, P.: *Respuestas*, Grijalbo, Madrid.
- (1990): *Sociología y Cultura*, Grijalbo, Madrid.
- (1987): *Cosas Dichas*, Gedisa, Barcelona.

<sup>13</sup> “El sentido del juego es el sentido del ad-venir del juego, el sentido del sentido de la historia del juego que proporciona su sentido al juego” (Bourdieu, 1991: 140).



- (1982): “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, en Wright C. (ed.): *Materiales de sociología crítica*, La Piqueta, Madrid.
- Couzens Hoy, D. (1999): “Critical Resistance: Foucault and Bourdieu”, en Couzens Hoy, D.: *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, Routledge, Nueva York-Londres.
- Lachaud, J.M. y Neveux, O. (2007) : “¿Un análisis marxista de los cuerpos?” en Lachaud, J.M. y Neveux, O. (dir.): *Cuerpos dominados. Cuerpos en ruptura*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Mauss, M. (1979): “Concepto de Técnica Corporal”, en Mauss, M.: *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- Martinez, A. T. (2007): *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*, Manantial, Buenos Aires.
- Merleau-Ponty, M. (1975): *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.
- Sapiro, G. (2007): “Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*”, en Sapiro, G.; Pinto, L. y Champagne, P. (dirs.): *Pierre Bourdieu Sociólogo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

