

La «intencionalidad» y el cuerpo. Consideraciones sobre la teoría del «habitus» en Pierre Bourdieu.

Cintia Lucila Mariscal.

Cita:

Cintia Lucila Mariscal (2013). *La «intencionalidad» y el cuerpo. Consideraciones sobre la teoría del «habitus» en Pierre Bourdieu. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/548>

Cintia Lucila Mariscal
Estudiante avanzada de Ciencias de la comunicación
Facultad de ciencias sociales UBA
Mesa n°: 56 Fenomenología y ciencias sociales

LA «INTENCIONALIDAD» Y EL CUERPO CONSIDERACIONES SOBRE LA TEORÍA DEL «HABITUS» EN PIERRE BOURDIEU

1. Introducción

El trabajo que Pierre Bourdieu desarrolló en el terreno de la sociología ha tenido como punto de partida e incluso podría pensarse, como condición de posibilidad, una toma de posición muy clara respecto al pensamiento filosófico o escolástico. En efecto, su propósito puede identificarse con el de poner al descubierto las condiciones materiales y sociales en las que éste se habría consolidado y a las cuales debería sus apariencias de pureza y universalidad.

Las numerosas ocasiones en las que se ha afanado en objetivar su trayectoria social¹ se fundan pues, en el propósito de evitar lo que él habría percibido como una forma de «error escolástico»: aquel que, desconociendo su implicación en el mundo, hace pasar su punto de vista sobre él, como un punto de vista objetivo tomado desde ningún lugar.

En este sentido, podría señalarse que su teoría del mundo social –al que concibió como un haz de campos relacionados entre sí pero, asimismo, con una autonomía propia– en conjunción con su teoría de la práctica, –cuyo eje central radicaría en el cuerpo socializado [*habitus*] – le habría permitido una clave de intelección adecuada para desarrollar un conocimiento científico del modo en que lo social e histórico se presenta bajo un aspecto de familiaridad: la relación de creencia dóxica como adhesión corporal y prerreflexiva.

De este modo, Bourdieu habría advertido, que la razón por la cual el mundo se nos ofrece como inmediatamente dotado de sentido, se encontraría en las condiciones en las cuales el cuerpo habría adquirido un conjunto de disposiciones subjetivas –*habitus*– capaces de conferirle un «dominio práctico» del mismo. La insistencia con la que el sociólogo ha enfatizado el carácter pre-reflexivo y corporal de esta adhesión al mundo social, su naturaleza eminentemente práctica, incentivó tanto una crítica a las filosofías subjetivistas – entre las cuales identificaba a la fenomenología [fundamentalmente Husserl y Sartre] –como a los abordajes objetivistas –entre los cuales ubicaba al estructuralismo–. A su parecer tanto uno como el otro resultaban incapaces de

¹ Cfr. BOURDIEU, PIERRE *El oficio del científico*, Anagrama, Barcelona, 2003; *Autoanálisis de un sociólogo*, Anagrama, Barcelona 2006

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

captar «la lógica de la práctica»: los primeros haciéndola un mero corolario de las directivas de la conciencia y la representación, los segundos dejando en un cono de sombras las condiciones subjetivas a partir de las cuales se viven, se conservan y eventualmente se transforman, las estructuras objetivas identificadas en el análisis.

Evitando entonces estos errores propiamente escolásticos, Bourdieu avanzará en el desarrollo de una Teoría de la práctica – cuya versión más profundizada se encuentra en *El sentido práctico* [1980] – bajo el propósito de captarla en su lógica propia: es decir sin atribuir en su principio una posición reflexiva que, antes que ser la modalidad en que efectivamente los agentes se comportan frente al mundo social, no sería sino una relación segunda producto del proceso de objetivación del analista.

En efecto, Bourdieu identifica en la producción de su topología del mundo social –teoría de los campos– articulada con su teoría del *habitus*, una vía para superar tanto el análisis fenomenológico y sus vertientes etnometodológicas [Garfinkel, Schütz], como el estructural: su intención teórica habría de organizarse en torno al «deseo de escapar tanto a la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar el agente, como de la filosofía de la estructura, pero sin renunciar a tener en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través de él» (BOURDIEU 1995^a:83).

Por consiguiente, su teoría del mundo social se inscribe en el empeño sistemático por desarrollar un método de investigación capaz de trascender las antinomias que hasta entonces habían atravesado el pensamiento en general y las ciencias sociales en particular: objetivismo-subjetivismo, estructura-historia, finalismo-mecanicismo, teoría-empiría, micro y macroanálisis, agente-estructura entre otras.

Será en este marco donde la noción de *habitus* evidencia su importancia como un concepto operatorio capaz de mediar entre las estructuras objetivas del mundo social y su reproducción/transformación a partir de las prácticas de los agentes.

A través del *habitus* Bourdieu habría elaborado, entonces, un concepto cuya riqueza heurística radicaría en manifestar un modo de existencia de lo social: su carácter incorporado; «La realidad social existe, por decirlo así, dos veces, en las cosas y en las mentes, en los campos y en los *habitus*, dentro y fuera de los agentes.»(BOURDIEU 1995^a 88) Así, habría brindado una clave de lectura fértil para detectar la manera en que, aquello que es producto de la contingencia histórica, se vuelve necesidad: cómo lo arbitrario deviene una «segunda naturaleza»

[...] el sociólogo descubre la necesidad, la coacción de las condiciones y de los condicionamientos sociales, hasta el corazón del “sujeto”, bajo la forma de eso que llamo el *habitus*. En suma, que lleva al colmo de la desesperación del humanista absolutista al hacer ver la necesidad de la contingencia, al revelar el sistema de

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

condiciones sociales que han hecho una manera particular de ser o de hacer, así necesitada sin ser por eso necesaria (BOURDIEU 2007b:27)

Por consiguiente, esta aproximación al análisis de lo social le habría permitido desarrollar investigaciones que atiendan tanto a las estructuras objetivas del mundo social como a la experiencia de los agentes en ellas socializados.

Bourdieu llamará «estructuralismo genético» a esta propuesta analítica, en la que «el análisis de las estructuras objetivas—la de los diferentes campos— es inseparable de la génesis, en el seno de los individuos biológicos, de las estructuras mentales que son, por una parte, el producto de la incorporación de las estructuras sociales, y del análisis de la génesis de estas estructuras sociales mismas»(BOURDIEU 2007b: 26).

Por lo que su sociología genética tendrá como propósito producir una «doble lectura» del mundo social [en su condición objetivada y en su condición incorporada], a partir de la investigación de la génesis tanto de las estructuras objetivas propias del campo —filogénesis— como de las disposiciones prácticas constitutivas del *habitus* —ontogénesis—.

Un abordaje de esta naturaleza es, pues, el que sostiene su toma de posición frente al pensamiento escolástico en el que, como se dijo, Bourdieu ubicaba tanto al estructuralismo como a la fenomenología.

En este marco el propósito del presente trabajo consiste en reconstruir las líneas centrales de la crítica que Bourdieu hiciera a la fenomenología y las deudas que su teoría del *habitus* mantiene específicamente con el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty — al que puede asociarse como exponente de esa corriente filosófica—. Más que apuntar a identificar las coincidencias entre su concepción del *habitus* y la noción de *habitude* de Merleau-Ponty que, por su parte, ya han sido harto trabajadas², lo que aquí se persigue es discutir lo que parece ser, en Bourdieu, una desatención teórica-conceptual en la elaboración de su teoría del *habitus*: el aparente rechazo que hiciera en *El sentido práctico*, de la noción de «intencionalidad» y de la capacidad instituyente del cuerpo propio.

La propuesta se inscribe entonces en renovar o reabrir la discusión acerca de los vínculos entre sociología y filosofía. Se trata de indagar en lo que podrían denominarse, los supuestos filosóficos sobre los que descansa la propia sociología de Pierre Bourdieu y de sopesar así el modo en que las categorías generales, cara al pensamiento filosófico, lejos de reducirse a

² Cfr.: SAPIRO, PINTO, *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Nueva Visión Buenos Aires 2007; FERRANTE CAROLINA, *Aportes de una lectura fenomenológica de la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu para el abordaje del cuerpo "discapacitado"*, III Simposio Maurice Merleau-Ponty; DUKUEN JUAN, *Esbozo de una re-lectura fenomenológica de la noción de habitus en Bourdieu en III Simposio Maurice Merleau-Ponty*; MARTINEZ, ANA TERESA, *Pierre Bourdieu, razones y lecciones de una práctica sociológica*, Manantial, Buenos Aires 2007; LESCOURRET MARIE-ANNE, *Pierre Bourdieu Un filósofo de la sociología*, Nueva Visión, Buenos Aires 2011

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

puntos de vistas solapados bajo el ropaje de lo universal, encuentran siempre su modo de existencia en las especificidades de lo histórico social.

1.2 Hacia la superación de las dicotomías clásicas: la doble verdad de los fenómenos sociales

Puede considerarse que el propósito central en la sociología de Bourdieu ha consistido en establecer las condiciones epistemológicas y sociales adecuadas para producir un conocimiento científico de la práctica. Condiciones epistemológicas: puesto que tal cometido implica la elaboración de una matriz conceptual específica, pero también y fundamentalmente, en la medida en que establece los criterios de «una justa relación con el objeto» (BOURDIEU 2007^a:30) –la exigencia de objetivar el proceso objetivante–. Condiciones sociales: en tanto toda relación de distancia con el mundo social, constitutiva del proceso de conocimiento y de la actitud reflexiva, se asocia a condiciones específicas de existencia: «la libertad con respecto a las constricciones y urgencias de la práctica» (BOURDIEU 2007^a:47) «la diferente distancia respecto a la necesidad» (BOURDIEU 2007^a: 30), propias de un modo particular de relacionarse con el mundo –la «disposición escolástica»–. Condiciones epistemológicas y sociales que son, por consiguiente, como el reverso y el anverso de un mismo proceso; en efecto, al parecer de Bourdieu, toda ruptura epistemológica, toda relación objetivante es también una ruptura social [ruptura con las urgencias del mundo práctico que especifican el lugar que el científico ocupa en el entramado social como una posición de privilegio].

De modo que Bourdieu, en un mismo movimiento, define tanto las condiciones para una comprensión adecuada de las prácticas sociales, como las exigencias que deben satisfacerse para que su conocimiento adquiera un estatuto científico. Conocer la práctica es pues el corolario de un conocimiento del propio proceso de conocimiento y supone, entonces, la exigencia continua de una «vigilancia epistemológica» de la propia práctica científica.

Valgan algunas apreciaciones con respecto a la actividad de la ciencia como práctica científica: para Bourdieu la relación entre el observador y lo observado es otra forma en que se actualiza el vínculo entre la «lógica lógica» y la «lógica práctica», entre el conocer y el hacer, entre la maestría simbólica y la maestría práctica. Sin embargo, esto no supone negarle a la ciencia un carácter práctico. En efecto, es Bourdieu quien identifica en la actividad del sociólogo el desarrollo de un «oficio». No se trata, pues, de dividir el mundo social entre los que piensan y los que hacen, sino de poner de manifiesto dos modos diferentes de relacionarse con el mundo: uno que supone la mediación del lenguaje y por consiguiente una actitud reflexiva, otro que remite a una comprensión inmediata, corporal y prerreflexiva que le otorgan a la posición social ocupada la fisonomía de lo familiar, de lo ya preñado de sentido.

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

En este orden de cosas la propia actividad del científico, al parecer de Bourdieu, no puede identificarse con un pensamiento puro que no le debería nada al mundo social del que forma parte y al que se propone comprender. Por el contrario, sus propias categorías de pensamiento, sus esquemas de percepción y acción son, al igual que en cualquier otro agente social, la puesta en funcionamiento de una «lógica práctica», de un modo familiar y prerreflexivo de vincularse con las condiciones materiales de existencia que hacen posible la adquisición de sus disposiciones y competencias: su *habitus* específico forma un sólo cuerpo con las estructuras del campo académico en las que se ha engendrado y le confieren, de este modo, su fisonomía familiar. Hay pues, «un sentido práctico de las cosas teóricas [que] se fundamenta en las experiencias singulares, y singularmente limitadas, de una existencia particular» (BOURDIEU 1999:11). Esta es la razón por la cual Bourdieu habla de la sociología como de un «oficio» y de que, para él sea una preocupación insistente dar con los presupuestos inherentes a la situación del observador: identificar lo que hay de implícito en lo que pensamos y decimos del mundo por el hecho de que estamos implicados en él.

Es entonces su pertenencia al mundo social, el carácter situado del investigador – que hacen que su punto de vista no sea visión absoluta sino «una vista tomada a partir de un punto» (BOURDIEU 1995^a:60)–, lo que fundamenta la exigencia de someter a conocimiento al propio proceso de conocimiento, la exigencia, por tanto, de que «toda verdadera empresa sociológica [sea] inseparablemente un socioanálisis» (BOURDIEU 2007^a :39).

Este modo de concebir el quehacer del científico y de definir la empresa sociológica ha supuesto una toma de posición diferencial respecto del campo filosófico en general. De alguna manera, podría decirse, se ha ido gestando a la par que Bourdieu rompía con su identidad de filósofo. El desarrollo de un nuevo modo de concebir el conocimiento ha formado un solo cuerpo con las modificaciones que su propio *habitus* de filósofo habría sufrido en los años de la guerra de Argelia –donde Bourdieu comenzó a dedicarse a las ciencias humanas– y a partir de las cuales, años después, advirtió su conversión a la sociología: «yo me pensaba como filósofo y me tomó mucho tiempo confesarme que me había vuelto un etnólogo»(SAPIRO 2007:16).

Asimismo supuso una toma de posición diferencial al interior mismo de las ciencias sociales. En efecto, en *El sentido práctico*, antes de decir una palabra sobre su propia teoría, Bourdieu se dedica a especificar su toma de posición respecto a lo que él considera como una de las oposiciones artificiales más ruinosas que dividen a la ciencia social: aquella que se establece entre el objetivismo y el subjetivismo. Ubicando entre sus exponentes al estructuralismo de Levi-Strauss y a la fenomenología [Husserl, Sartre, Garfinkel, Schütz], Bourdieu se empeñará en «superar el antagonismo que opone a estos dos modos de conocimiento conservando al mismo tiempo los logros de cada uno de ellos» (BOURDIEU 2007^a:43).

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

El resultado será un nuevo modo de concebir los fenómenos sociales: ni como experiencias vividas sin más, ni como meras estructuras objetivas. Se trata de reconocer en ellos tanto el peso de estructuras objetivas— es decir que no dependen de la conciencia ni de la voluntad de los agentes sociales y que, aún más, contribuyen a constituirlos en cuanto tales—, como el de estructuras subjetivas— sistema de disposiciones, esquemas de percepción, conocimiento y acción [*habitus*]— que metabolizan bajo una modalidad y temporalidad propia dichas condiciones objetivas y contribuyen a dotarlas de una existencia real, de conferirles, a partir de su reconocimiento, el estatuto de lo necesario, algo así como una suerte de naturaleza.

Al parecer de Bourdieu, la tarea de superar tanto un abordaje como el otro, sin por ello suprimirlos, se sostiene en la imposibilidad de propiciar un conocimiento de lo social reduciéndolo ya sea a una física — como parecía sostener el objetivismo al adoptar como proyecto el establecimiento de regularidades [leyes, estructuras, sistemas de relaciones etc.]— ya a una fenomenología social —entre cuyos exponentes identifica a Schütz y a la etnometodología de Garfinkel—.

Su propuesta será, entonces, leer los fenómenos sociales tanto en su dimensión objetiva —estructuras, leyes, reglas que organizan la vida social, más allá de la conciencia y la voluntad de los agentes— a la par con el modo en que la propia objetividad social se inscribe en los cuerpos bajo la forma de disposiciones prácticas: su forma particular de existencia y el tipo de eficacia que les es propia. Así su sociología encuentra en una teoría de la práctica el objetivo central: en cuanto ésta supone desarrollar «una descripción científica de la experiencia precientífica del mundo» (BPURDIEU 2007^a:45), un conocimiento teórico de la relación de «docta ignorancia» que hace que los agentes sociales sepan lo que hacen cuando lo hacen, comprendan su mundo, pero a través de un conocimiento que, en lo fundamental, es propio del cuerpo y no de la deliberación consciente.

Bajo éste propósito Bourdieu habría encontrado el modo de enlazar los aportes tanto del objetivismo como del subjetivismo: se trata de mantener la apuesta por la elaboración de una matriz conceptual capaz de hacer inteligible la estructura social, sin por ello condenar de «preconociones» o «ideologías» al conocimiento que los propios agentes tienen del mundo en que viven. Bourdieu se cuida entonces de no reproducir la diferencia entre teoría y práctica en términos de valor: no se trata de ver en el segundo una forma debilitada y falaz de conocimiento. Uno y otros remiten a dos modos de conocimiento que son otros dos modos de relación con el mundo. Uno y otro están, por lo tanto, atravesados por determinaciones materiales que la sociología tendrá por cometido identificar.

En este orden de cosas, Bourdieu introducirá su noción de «doble verdad», con el propósito de especificar su propuesta de análisis: en efecto, esta consistiría en « [...] *mantener unidos*, para integrarlos, tanto el punto de

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

vista de los agentes implicados en el objeto como el punto de vista sobre ese punto de vista que la labor de análisis permite alcanzar al relacionar las tomas de posición con las posiciones desde donde se han tomado»(BOURDIEU 1999:248).

Por consiguiente, las prácticas sociales, entendidas en su verdad tanto objetiva como subjetiva, supone concebirlas ya no como realizaciones de una estructura o una ley ni como descripciones de la experiencia vivida, sino como producidas y productoras del «juego social». La teoría de los campos en virtud de la cual Bourdieu establece una topología de lo social en conjunción con la teoría del *habitus*, le permitirán «retornar a la práctica»(BOURDIEU 2007^a:86) como el «ámbito de la dialéctica del *opus operatum* y del *modus operandi*, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los *habitus*»(BOURDIEU 2007^a:86). La práctica, entonces, se da siempre en un espacio social que funciona bajo leyes y regularidades propias, y es susceptible a un conocimiento objetivo [verdad objetiva], aunque sus participantes la desconozcan. Pero, lo crucial radica en que el juego sólo funciona a través de ese desconocimiento que es, precisamente, el reconocimiento práctico de las reglas del juego, su verdad subjetiva: el modo en que los hombres viven su mundo a través de las disposiciones corporales de pensamiento, percepción y acción producido en el contacto prolongado con las estructuras objetivas del mundo social.

De este modo Bourdieu relea la crítica que Levi-Strauss le hiciera a Marcel Mauss a propósito de su análisis sobre el intercambio de dones. Al parecer de Levi-Strauss, Marcel Mauss se habría detenido en una fenomenología del intercambio– al pretender explicarlo mediante aquello que los propios indígenas decían respecto de su actividad– sin poder alcanzar la estructura de reciprocidad que constituye su verdad objetiva. Bourdieu hará notar que el acto de objetivación así producido, trastorna los propios hechos analizados: al detenerse ahora en la verdad objetiva del intercambio ,sin arreglo a la experiencia vivida– el intercambio como una serie de actos discontinuos practicados por la propia negación de la relación de reciprocidad– , hace pasar al proceso analizado como una estructura reversible que funciona cuasi-mecánicamente. En este orden de cosas, Bourdieu indicará que la verdad subjetiva del intercambio forma parte del propio fenómeno social: «aprehendida desde el punto de vista del agente, es tan objetiva como la primera [la verdad objetiva] y forma parte de la verdad completa del intercambio, a un punto tal que éste no existiría como existe si la reciprocidad del modelo fuera percibida por los agentes»(MARTINEZ 2007:134).

A partir de la elaboración de conceptos mediadores, capaces de pensar por fuera de la dicotomía objetivo-subjetivo, –como será la noción de *habitus*– Bourdieu habría, entonces, conseguido avanzar hacia una nueva concepción de los fenómenos sociales, cuya mayor originalidad quizá radique en la identificación de su «doble verdad».

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

Producido en el marco de un contacto prolongado con ciertas condiciones de existencia, pero a la vez productor de prácticas, el *habitus* –dice Bourdieu– es una «estructura estructurante y estructurada» que indica tanto el peso de las estructuras objetivas como el lugar de inscripción subjetiva a partir de las cuales éstas se viven, reproducen y eventualmente se transforman. El *habitus* es lo objetivo hecho subjetivo, lo exterior interiorizado, lo producido que es productor. Señala principios de organización del obrar que permite encontrar cierta sistematicidad en la práctica– en este sentido es una estructura– al tiempo que el carácter histórico de su constitución –en este sentido es estructurada–.

Podría decirse que este concepto cristaliza entonces, una toma de posición al interior de la sociología y la filosofía precedente, cuyas coordenadas principales radican tanto en el abandono del objetivismo y la fenomenología como en una crítica neurálgica a la disciplina filosófica. Sin embargo –y aquí radica quizá un punto central–, un modo de concebir el cuerpo y la práctica de esta naturaleza, no solo le ha significado a Bourdieu una elección teórica y metodológica, ni tampoco sólo un posicionamiento respecto a la tradición filosófica anterior, sino también –y quizá solapadamente– la afirmación de una ontología, cuando no de cierta antropología.

En esta dirección, y a modo de hipótesis, es posible decir que la teoría de la práctica de Bourdieu supone una ontología del cuerpo, de la que la noción de *habitus* indica sus elementos fundamentales. En este punto sería posible volver a abrir el diálogo entre la sociología de Bourdieu y la filosofía, en especial con la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty. En efecto, si bien perteneciente a la tradición fenomenológica que Bourdieu se ocupa en superar, Merleau-Ponty puede considerarse un exponente particular, que ha sido capaz de una lectura original de la obra de Husserl al tiempo que de entablar un diálogo fructífero e ininterrumpido con una multiplicidad de disciplinas, entre ellas las ciencias humanas.

Las similitudes que la noción de *habitus* en Bourdieu mantiene con la de *habitude* en Merleau-Ponty, podrían señalar, no sólo un compendio de deudas teóricas, sino también y fundamentalmente una manera compartida de concebir un modo de ser del cuerpo, una ontología del cuerpo, pese a que el sociólogo no la haya tematizado explícitamente. Reabrir el diálogo entre la sociología de Bourdieu y la fenomenología, allí donde todo parecía indicar que se la había simplemente superado, puede considerarse como una oportunidad para repensar los lazos entre la sociología– concebida en los términos en que Bourdieu se ha afanado en producir–, y la filosofía. Se trata de pensar, una vez admitido el rechazo explícito de Bourdieu respecto de la filosofía –por su carácter eminentemente escolástico y mistificador– si es posible que el pensamiento filosófico sea productivo para elucidar problemas sociológicos.

En esta orden de cosas, se intentará señalar que bajo el modo en que Bourdieu elabora su teoría del *habitus* está contenida de modo práctico, es

decir no desarrollada ni conceptualizada, la ontología que Merleau-Ponty elabora del cuerpo como ser-en-el-mundo. Habiendo argumentado esto, se tendrá ocasión de repensar las críticas y el abandono que Bourdieu parece producir a la noción de «intencionalidad», cuya lectura en términos de «intencionalidad operante», le habrían brindado al fenomenólogo la posibilidad de colocar al cuerpo propio en el centro de la explicación de la experiencia vivida.

1.3 Habitus y ontología: ¿es posible hacerle a Bourdieu preguntas filosóficas?

Al parecer de Bourdieu, el *habitus* indica el modo en que el cuerpo se relaciona con la situación en la que está inscripto. Se trata de un sistema de disposiciones transponibles y transferibles. Transponibles en tanto funcionan como una matriz a partir de la cual responder a las necesidades siempre cambiantes de la situación; transferibles en tanto son capaces de transmitirse de un cuerpo a otro.

El *habitus* confiere así generalidad a situaciones particulares y cambiantes y unidad a las experiencias pasadas y presentes: en efecto el *habitus*— en cuanto sedimentación de experiencias anteriores— es la permanencia de las experiencias pasadas constituidas en adelante como posibilidades para mi cuerpo, así como la prefiguración de experiencias futuras: en tanto que me valgo de lo disponible para responder a nuevas situaciones.

Entendido en estos términos, el *habitus* es sentido hecho cuerpo y por consiguiente, el principio en virtud del cual el mundo se ofrece bajo la unidad de un sentido. De ahí que señale un tipo de relación que confiere a lo exterior el estatuto de lo familiar y que permita identificar ciertas prácticas como «sensatas».

El *habitus* confiere, de este modo, unidad y coherencia a las prácticas que genera y todo ello sin necesidad de suponer una intención consciente ni un principio unificador. En efecto, quizá su característica más importante sea la de ser prerreflexivo. Bourdieu llamará «sentido práctico» a este tipo de comprensión inmediata y corporal, de carácter preobjetivo y anterior a la reflexión —en tanto no supone un sujeto consciente enfrentado a un objeto cerrado sobre sí— que implica la posibilidad de constituir al mundo como significativo al anticipar sobre él las posibilidades de acción sedimentadas en el cuerpo y que mantiene una coherencia y una regularidad tal que permiten advertir allí el funcionamiento de una lógica.

Bajo la noción de *habitus* descansa entonces un modo de concebir la experiencia del cuerpo en el mundo que, tal como habría señalado Merleau-Ponty, no compromete al cuerpo como suma de partes objetivas y exteriores unas a otras ni al mundo como un conjunto de elementos cuya unidad, sentido

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

y existencia le serían anteriores e indiferentes, sino por el contrario, al cuerpo fenoménico y al mundo preobjetivo al que él apunta. La relación cuerpo-mundo constituye así una unidad— una *Gestalt* dirá Merleau-Ponty— una totalidad que se organiza y adopta una postura en relación a las tareas que a cada momento lo solicitan.

Bourdieu habría, entonces, retomado de la fenomenología de Merleau-Ponty, la certeza de que el cuerpo no es una unidad producida por la sumatoria de partes exteriores unas de otras— «partes extra partes»— sino la unidad de un «comportamiento», es decir de un cuerpo solicitado por la situación, polarizado por sus tareas, en suma tendido hacia el mundo y a los otros.

El cuerpo no es más que un elemento en el sistema del sujeto y de su mundo, y la tarea le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia, como las fuerzas fenomenales en acción en mi campo visual me arrancan, sin cálculo, las reacciones motrices que establecerán entre sí el mejor equilibrio, o como las usanzas de nuestro medio, la constelación de nuestros auditores, nos arrancan inmediatamente las palabras, las actitudes, el tono que resulta conveniente; no porque busquemos camuflar nuestros pensamientos o cómo agradar, sino porque somos literalmente lo que los demás piensan de nosotros y lo que nuestro mundo es. (MERLEAU-PONTY 1957:114)

La ineludible imbricación del cuerpo al mundo, le habrían llevado a Merleau-Ponty a sostener que el tipo de conocimiento involucrado en la relación práctica con él es a la vez un co-nacimiento. No hay entonces cuerpo sin mundo, ni mundo sin cuerpo. Ambos elementos son como el reverso y el anverso de un mismo fenómeno, su relación no es pues la de un sujeto frente a un objeto sino la de una co-pertenencia recíproca.

Subyace a ésta concepción del cuerpo como parte de un sistema, de una forma [*Gestalt*] cuerpo-mundo, el reconocimiento de una intencionalidad corporal a la que Merleau-Ponty llamará «intencionalidad operante» [*Fungierende Intentionalität*]. La noción de intencionalidad Merleau-Ponty la retoma de la filosofía de Husserl quien la utilizaba para referirse a la cualidad que poseen los actos y vivencias de la conciencia de apuntar constitutivamente a sus objetos: esto es de ser siempre conciencia de algo y no sustancia o *res cogitans*. El carácter de «operante» atribuido por Merleau-Ponty, indica que ésta apertura a algo le pertenece originariamente al cuerpo. Es el «cuerpo propio» o cuerpo fenoménico el que, en virtud de la «intencionalidad operante», está siempre orientado al mundo y como solicitado por él.

La apertura intencional del cuerpo al mundo es la condición general a partir de la cual entre éste y el mundo al que apunta, no hay una relación de exterioridad sino que están como envueltos uno en otro: es, por consiguiente, lo que permite que el cuerpo se anexe al mundo, que «organice el mundo dado según los proyectos del momento» y que éste a su vez dirija los movimientos del cuerpo como «los letreros de un museo dirigen al visitante».

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

En este orden de cosas Merleau-Ponty afirmaría que el cuerpo es ser-en-el-mundo.

La noción de intencionalidad en la fenomenología de Merleau-Ponty aparece, pues, como la condición general del cuerpo que permite dar razón del modo en que éste se relaciona con el mundo: ya sea través de un vínculo de habitualidad y familiaridad –a partir de las disposiciones ya constitutivas de la *habitude*–, como a partir de una apertura novedosa al mundo capaz por tanto de instituir sentido. La «intencionalidad operante» como la condición del cuerpo de ser-en-el-mundo permitiría entonces, no solo dar cuenta del modo en que éste opera una vez adquirido el hábito, sino la manera en que estos hábitos son adquiridos. En efecto sin esta condición de estar *abierto a*, de resolver las exigencias de la situación produciendo nuevos núcleos significativos, en suma sin admitir una capacidad instituyente del cuerpo propio fundada en su «intencionalidad operante», Merleau-Ponty no podría dar cuenta cómo es el «cuerpo el que comprende en la adquisición del hábito» (MERLEAU-PONTY 1957:158).

Si el cuerpo puede ofrecer un tipo de comprensión práctica de la situación sin la intervención del orden de la representación y el entendimiento, es porque en tanto posee una intencionalidad propia –que no se confunde con la intención consciente y deliberada– es capaz de «experimentar la concordancia entre aquello que intentamos y lo que viene dado, entre la intención y la efectuación»(MERLEAU-PONTY 1957:158). La pretendida adecuación compromete de este modo a la intencionalidad del cuerpo y al mundo como polo solicitante de ciertas tareas, y redundante en un tipo de «saber de familiaridad» con el mundo, que hacen del cuerpo nuestro anclaje en él, su mediador, «mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas “representaciones”, sin subordinarse a una “función simbólica” u “objetivante”. (...) La *habitude* no reside en el pensamiento ni en el cuerpo objetivo, sino en el cuerpo como mediador de un mundo.»(MERLEAU-PONTY 1957:153)

Resulta notoria la similitud de este abordaje respecto del análisis de Bourdieu. Al igual que en Merleau-Ponty, el *habitus* es comprensión preobjetiva y prerreflexiva, es un concepto mediador que permite pensar por fuera de la dicotomía clásica sujeto-objeto en pos del señalamiento de un vínculo inextricable entre ellos,

El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Lo comprende, en cierto sentido, demasiado bien, sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar. Se siente como en casa en el mundo porque el mundo está, a su vez, dentro de él en la forma del *habitus* [...] (BOURDIEU 1999:188)

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

En efecto, Bourdieu, bajo una fórmula que recuerda a la noción de co-pertencia cuerpo-mundo que sostiene Merleau-Ponty, habría concebido entre el *habitus* y el campo en el que este se constituye, el establecimiento de una relación de «complicidad ontológica». De modo que la evidencia del mundo social como de suyo significativo habría de deberse a la «complicidad entre dos estados de lo social, entre la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa, o, más precisamente, entre la historia objetivada en las cosas, en forma de estructuras y mecanismos [los del espacio social o los campos] y la historia encarnada en los cuerpos, en forma de *habitus*, complicidad que establece una relación de participación casi mágica entre estas dos realizaciones de la historia» (BOURDIEU 1999:198).

De modo que si con Merleau-Ponty no se podía pensar el cuerpo a expensas del mundo, con Bourdieu la naturaleza estrictamente relacional del *habitus* hace imposible pensarlo al margen del concepto de campo.

Sin embargo, aquí radica quizá el alejamiento más explícito entre uno y otro. En efecto, Bourdieu habría advertido en el análisis fenomenológico una deficiencia fundamental: «la descripción fenomenológica, aunque acerque a lo real, amenaza con convertirse en un obstáculo para la comprensión completa de la comprensión práctica, y la propia práctica, porque es totalmente antihistórica y antigenética» (BOURDIEU 1999:193). Abandonar la conceptualización cuerpo-mundo por las nociones de *habitus*-campo, habría perseguido así la intención de historizar, sociologizar el análisis fenomenológico.

Por consiguiente, podría afirmarse que el propósito de Bourdieu, aquél en virtud del cual habría podido retener lo mejor de la fenomenología evitando sus errores escolásticos, sería producir una «fenomenología sociológicamente fundamentada de la experiencia originaria del campo».(BOURDIEU 1995^a:88)

Lo que en todo caso resulta de interés, en este estado de la cuestión, es interrogar si la relación *habitude*-mundo como *Gestalt* es, sin más, la versión deshistorizada de la relación *habitus*-campo o si, por el contrario, puede ser pensada como la condición general filosófica que permitiría dar razón de un modo específico de establecerse las relaciones humanas en el marco de ciertas condiciones históricas de existencia: en lo que aquí concierne, las relaciones sociales capitalistas.

Podría considerarse que el cuerpo como portador de una intencionalidad operante capaz de abrirlo al mundo y en ese acto constituir uno y otro como cuerpo y como mundo, es la condición general, en el sentido de trascendental, en virtud de la cual es posible explicar la relación *habitus*-campo. Así las cosas, la noción de intencionalidad tal como Merleau-Ponty la ha elaborado y el subsiguiente análisis de la relación del cuerpo con el mundo, permitirían dar cuenta de las condiciones generales que hacen posible la existencia de un mundo común de sentido, la pertenencia a un haz de significaciones

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

compartidas, sobre las cuales – y en el marco de ciertos procesos históricos– sería posible el advenimiento de mundos de sentido común: los campos.

Asumir esta conjetura como válida, aunque más no sea de modo provisorio, abriría la posibilidad de interrogar la teoría del *habitus* en Bourdieu así como su concepción de los fenómenos sociales, cuya característica principal–según se ha dicho– es la de surgir como necesarios, fundados en naturaleza, a través del propio proceso histórico. En efecto, se ha visto que– a causa de la doble verdad de los hechos sociales–, historia, contingencia, arbitrariedad, y necesidad, evidencia, naturaleza, no son pares excluyentes sino partes constitutivas de un mismo proceso: la socialización del cuerpo, su constitución en el contacto permanente y prolongado con ciertas condiciones de existencia.

Ahora bien, en este orden de cosas, el primer interrogante apuntaría, entonces, a revisar lo que parece ser un rechazo, por parte de Bourdieu, de la noción de intencionalidad en su reflexión sobre el *habitus*.

[...] el habitus permite ahorrarse la intención, no solamente en la producción, sino también en el desciframiento de las prácticas y de las obras. Automáticas e impersonales, significantes sin intención de significar, las prácticas ordinarias se prestan a una comprensión no menos automática e impersonal, puesto que la reposición de la intención objetiva que ellas expresan no exigen en absoluto la reactivación de la intención vivida de aquel que las realiza, ni la “transferencia intencional al prójimo”, caro a los fenomenólogos [...] El desciframiento de la intención objetiva de las prácticas no tiene nada que ver con la reproducción [...] de las experiencias vividas y la reconstitución, inútil e incierta, de las singularidades personales de una “intención” que no se halla verdaderamente en su principio (BOURDIEU 2007^a:95)

[...] El problema es que la fenomenología es un campo enorme [...]. Sartre es interesante porque ha radicalizado la forma... Pero tenemos también a Merleau-Ponty, que estaba en el otro extremo, ciertos textos de Heidegger, Husserl mismo..., es un *continuum*. Pero es cierto que había *cogito, cogitatio, cogitatum...*; ellos pusieron el acento en *cogitatio*, en la intencionalidad. (SAPIRO 2007:64)

La dirección asumida por estas críticas no parece señalar explícitamente a la lectura que Merleau-Ponty ha ofrecido de la intencionalidad. No obstante lo cual, puede afirmarse que Bourdieu no se detuvo en la consideración de una capacidad del cuerpo capaz de explicar por qué y de qué modo habría de ser capaz de interiorizar lo exterior o de adquirir hábitos. En todo caso, para Bourdieu lo más parecido a la intencionalidad operante es el «sentido práctico», es decir ya el producto del ajuste ente el sentido objetivado y el sentido incorporado, que le permitiría al *habitus* operar una suerte de anticipación práctica capaz de dotarla de una «ilusión de finalidad»(BOURDIEU 2007^a:101), sin la intervención de la deliberación consciente.

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

Desde aquí, la cuestión radica en pensar cómo podrían incorporarse condiciones objetivas, sin conjeturar una condición general del cuerpo: la de estar abierto al mundo y de instituir sentido en su comercio con él a través de una intencionalidad propia. ¿Cómo lo exterior se interioriza, cómo lo que no es más que un sentido objetivo u objetivado, puede de un momento a otro convertirse en un sentido para mí, si mi cuerpo no es capaz de hacer suyo eso exterior, de hacer presa en lo que es sentido para otros y convertirlo en adelante en un posible para sí? ¿Cómo, en resumen, es posible adquirir un hábito si el cuerpo no posee una intencionalidad, una *estar volcado a* que lo capacita para instituir sentido? Por consiguiente, se trata de ver cómo habría de ser posible que en un momento determinado las estructuras objetivas del mundo social lleguen a coincidir con las estructuras subjetivas del *habitus*. Coincidencia que, según Bourdieu, es producida porque tanto las unas como las otras, son del mismo género de ser: se trata de la complicidad ontológica, la coincidencia estructural que brinda al mundo social su apariencia de lo natural, familiar, de lo dotado de un sentido inmediatamente identificable. Hasta aquí entonces un primer problema.

Pero, en consonancia con esto, la pregunta acerca del carácter ontológico del cuerpo en Bourdieu invita también a repensar el modo en que el sociólogo ha concebido la relación entre lo histórico, lo contingente, lo arbitrario, y la necesidad, la familiaridad, la evidencia.

Un mérito de su sociología, ha consistido sin duda, en aclarar que la arbitrariedad, la historia –aquello que es, no por una determinación *a priori* sino porque ha llegado a ser de ese modo, cuando no había, en principio, nada que lo destinara de antemano a ello– se vuelve, en su incorporación, del orden de lo necesario. El *habitus* es el lugar donde la contingencia se realiza como necesidad, como segunda naturaleza, en tanto funciona como la condición subjetiva que sostiene la creencia en el mundo social. Son, entonces, las disposiciones corporales, las que orientan al agente a reconocer prácticamente sus condiciones materiales de existencia y a asumirlas como inevitables, desconociendo, en ese gesto, la arbitrariedad en la que están fundadas.

Bourdieu habría reconocido así que el cuerpo por estar implicado en el mundo no mantiene con él una relación de transparencia. La implicación es causa de lo implícito: del desconocimiento constitutivo para que lo social se organice como tal. Así la relación de creencia dóxica, la *illusio*, es, no solo producida por el campo social en el que el cuerpo se ha socializado, sino también la condición de posibilidad de ése campo. El mundo social, y Bourdieu lo ha sabido identificar muy bien, es histórico y al mismo tiempo necesita para instituirse de la represión de la historia. Es, podría decirse, historia reconocida y desconocida, afirmada en estado práctico pero reprimida, expulsada de la conciencia explícita. En este sentido Bourdieu señala que la *anamnesis* de la historia, su olvido, es la «la represión original constitutiva del orden

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

simbólico»(BOURDIEU:1999:40). El olvido de la verdad objetiva de los fenómenos sociales, esto es su carácter arbitrario, su dependencia de condiciones materiales de existencia: por ejemplo, medios de acceso a la educación, modo en que se accede al mundo del trabajo, tiempo que se dispone fuera de las urgencias económicas, capital cultural proveniente de la educación familiar, capital social vinculado al conjunto de relaciones sociales en las que se nace etc., son entre otras, aquello que legitima el mundo social existente, en tanto lo reconoce como el mundo a secas. Pero, y esto quizá sea el punto de mayor importancia, ese reconocimiento es del cuerpo. Se sostiene por el modo en que los hombres, sienten, perciben, piensan, aman, odian el mundo en que viven. No se trata entonces de tener conciencia de que el mundo puede ser de otra manera, de advertir, sin más, que lo que se me ofrece como un espectáculo ya dado, en rigor es una contingencia histórica, sino de advertir que aun sabiendo eso, no puedo dejar de adherirme al mundo, porque mi subjetividad depende de ese vínculo corporal que es la creencia *dóxica*. El *habitus* es así arbitrariedad hecha necesidad y, lo que es más radical aún, «necesidad hecha virtud»: «sumisión inmediata al orden que inclina a [...] rechazar lo rechazado y querer lo inevitable»(BOURDIEU 2007^a:88). Con este movimiento Bourdieu introduce su teoría de la práctica al interior de una teoría del poder, cuyo eje será el cuerpo socializado como legitimador del mismo orden social que lo inscribe en relaciones de dominación: esto es la «violencia simbólica».

En este sentido el propósito de las ciencias sociales, aquello en virtud de lo cual el análisis fenomenológico habría sido superado, se identifica con la elaboración de una sociología de la creencia: el develamiento de las condiciones socio-históricas que están en la génesis de los campos sociales y de lo valorado por ellos. Así, por ejemplo, Bourdieu habría avanzado en el análisis del campo cultural y las prácticas simbólicas, en cuya constitución identificaba la negación-represión tanto del interés económico como de las determinaciones materiales de las que dependían. El reconocimiento de la obra de arte, por dar un ejemplo, sería pues efecto de la relación de *illusio* compartida por los agentes sociales—la *collusio*— en virtud de la cual ésta devenía una práctica pura y desinteresada, motivada tanto por la vocación del artista como por los dones naturales que lo convertían en un «genio creador».

Con este derrotero Bourdieu habría colocado la descripción fenomenológica de la *doxa* originaria —en este caso la obra de arte como «proyecto creador», actividad de una subjetividad superior— en correlación con sus determinaciones sociales—la educación, el contacto prolongado con las obras, la disposición estética, los mecanismos de difusión cultural etc. —.

Sin embargo, lo que en este marco resulta de interés, es pensar hasta qué punto, con este movimiento, Bourdieu no habría también diluido el carácter necesario de la *doxa*. Aquella «verdad subjetiva» que se reconocía como

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

constitutiva de los fenómenos sociales, podría pensarse que aparece de pronto, bajo la objetivación del sociólogo, como una mera arbitrariedad compartida. Arbitrariedad, por su parte, que las «armas de la razón» y la disposición de las herramientas adecuadas de objetivación, tendrían el privilegio de identificar. De este modo el sociólogo tendría la posibilidad de «expresar las cosas del mundo social como son»(BOURDIEU 1999:14), de «iniciar, únicamente con las armas del discurso racional, un combate [...], contra fuerzas sociales tan desproporcionada como el peso de los hábitos de pensamiento, los intereses creados alrededor de la cultura, las creencias culturales [...]»(Bourdieu 1999:16). La objetivación del sociólogo sumada a la actividad permanente en virtud de la cual él mismo se coloca bajo la crítica sociológica y lo que de implícito puede haber en ella, por el hecho de estar implicado en el mundo social que estudia – la objetivación del proceso de objetivación– le permitirían en suma, colocarse fuera del círculo mágico –el campo y su creencia– y reponer lo inhibido social, la historia olvidada y reprimida.

Una afirmación de esta naturaleza, antes que pronunciarla sin reparos debe ser sometida a un análisis riguroso. En efecto, no sería del todo justo adjudicarle a Bourdieu, el empobrecimiento del carácter necesario de la contingencia, la necesidad de la *doxa*, como consecuencia de su «objetivación objetivante». En buena medida, la advertencia del carácter histórico de la *doxa* ha sido también la identificación de su necesidad – tal era la dirección que asumía al señalar la «doble verdad» de los fenómenos sociales–. En esta línea, por ejemplo, a propósito de su sociología de la cultura, Bourdieu habría advertido;

[...] sólo se puede fundar una verdadera ciencia de la obra de arte a condición de liberarse de la *illusio* y de suspender la relación de complicidad y de connivencia que vincula a todo hombre culto con el juego cultural, para constituir ese juego en objeto, pero sin olvidar por ello que esta *illusio* forma parte de la realidad misma que hay que comprender y que hay que darle cabida en el modelo destinado a dar razón de ella, así como a todo lo que concurre para producirla y mantenerla, como los discursos críticos que contribuyen al valor de la obra de arte que parecen compilar. Así como resulta necesario romper con el discurso de la celebración que se piensa como acto de «recreación» que reedita la «creación original», no hay que olvidar que este discurso y la representación de la producción cultural que contribuye a acreditar forman parte de la definición completa de este proceso de producción tan particular, en calidad de condiciones de la creación social del «creador» como fetiche. (BOURDIEU 1995b:342)

Y sin embargo, sí resulta posible a la luz de la fenomenología de Merleau-Ponty y de sus reflexiones acerca de la intencionalidad del cuerpo y de su carácter de ser-en-el-mundo, repensar el lugar de la ciencia en su relación con la creencia.

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

En esta dirección, se podría señalar que Bourdieu, al no haber avanzado sobre la noción de intencionalidad del cuerpo, en el sentido asumido en la fenomenología de Merleau-Ponty, habría hecho coincidir la noción de *doxa* originaria, cara al fenomenólogo, con la *doxa* del campo en el que el cuerpo se habría socializado; «la “actitud natural” de la que hablan los fenomenólogos, es decir la experiencia primera del mundo como algo que cae por su propio peso, constituye una relación socialmente elaborada, como los esquemas perceptivos que la posibilitan»(BOURDIEU 1999:230). Podría considerarse que de este modo, Bourdieu habría podido seguir sostenido la apuesta por la posibilidad de un conocimiento científico basado en la suspensión de la adhesión dóxica al mundo social.

Merleau-Ponty, por su parte, si bien es consecuente con la posibilidad de suspender los prejuicios del mundo a partir del trabajo de la *epoché* fenomenológica,— en una operación que recuerda al proceso de objetivación que propone Bourdieu—, habría, no obstante, advertido desde las primeras páginas de la *Fenomenología de la percepción* que «la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa»(MERLEAU-PONTY 1957:12) y que toda reflexión aún la más radical es siempre dependiente de «una vida irreflexiva que forma su situación inicial, constante y final»(MERLEAU-PONTY 1957:12).

En este sentido Merleau-Ponty no ha dejado de señalar que la condición originaria de la *doxa* radica en la propia existencia, en el carácter encarnado del ser, en virtud del cual éste no puede sino ser-en-el-mundo. La conciencia perceptiva inherente al cuerpo fenoménico supondría, a su parecer, una relación de creencia: la «fe perceptiva». La importancia otorgada a la intencionalidad operante— cuyas modalidades originarias son la percepción y la motricidad—, habría llevado a Merleau-Ponty a considerar que la ciencia siempre se sostiene y es posible en virtud de nuestro contacto primero con el mundo; se trata a todas luces, de establecer «el reconocimiento filosófico de la opinión originaria como fundamento de todo el saber» (MERLEAU-PONTY 1957:380).

De este modo la posibilidad de objetivar, antes que tener como principal punto de ataque a la experiencia dóxica, a su parecer, es subsidiaria precisamente de ella:

Todos los conocimientos se apoyan sobre un “suelo” de postulados y finalmente sobre nuestra comunicación con el mundo como primera instauración de racionalidad (MERLEAU-PONTY 1957:19)

El movimiento del cuerpo sólo puede desempeñar un papel en la percepción del mundo si él mismo es una intencionalidad original, una manera de referirse al objeto distinta del conocimiento. Es necesario que el mundo esté a nuestro alrededor, no como un sistema de objetos de los cuales hacemos la síntesis, sino como un conjunto abierto de cosas a las cuales nos proyectamos.[...] Nuestro cuerpo en

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

cuanto se mueve, eso es en cuanto es inseparable de una visión del mundo y es esta misma visión realizada, es la condición de posibilidad no sólo de la síntesis geométrica, sino también de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural.

[...] Lejos pues de que el pensamiento geométrico trascienda la conciencia perceptiva, saco del mundo de la percepción la noción de esencia. (MERLEAU-PONTY 1957:425)

Percibimos cosas, nos entendemos acerca de ellas, estamos anclados en ellas y es sobre esta piedra angular de «naturaleza» que construimos ciencias. (MERLEAU-PONTY 2000:39)

Esta ubicación de la ciencia respecto de la creencia, puede ser considerada como producto de una ontología que encuentra en la existencia encarnada la condición *sine qua non* del mundo. De un mundo que antes de ser un mundo de sentido común –un campo y sus prácticas sensatas– funda la unidad de un mundo de sentido – un espacio de coexistencia, donde tanto lo sensato como lo absurdo pueden ser consideradas formas de sentido–.

A modo de resumen, podría decirse que las investigaciones de Bourdieu en torno al *habitus*, si bien no de modo explícito, presuponen la intencionalidad que Merleau-Ponty se ha ocupado en distinguir, –la crítica a la intencionalidad fenomenológica parece, antes bien, apuntar a la intencionalidad de la conciencia, a la intención deliberada y explícita–. Así por ejemplo, en *El sentido práctico*, Bourdieu se habría referido al *habitus* como «intencionalidad sin intención», o en *Meditaciones pascalianas* como una «intencionalidad práctica», afirmaciones que recuerdan a la intencionalidad merleaupontyana.

Sin embargo se han querido indicar dos puntos problemáticos que se desprender de no haber colocado a la intencionalidad del cuerpo como un problema manifiesto: por un lado le habría llevado a asociar esa intencionalidad práctica con el «sentido práctico»: haciendo pues de la condición general del cuerpo que explica su apertura al mundo y su apresamiento en él mediante la constitución de hábitos, un efecto del hábito ya constituido. En Bourdieu parecería que el *habitus* explica de por sí la intencionalidad operante del cuerpo, cuestión que deja en penumbras de qué modo se incorpora lo exterior en forma de disposiciones.

Por otro lado, no le habrían permitido profundizar en el carácter necesario de la *doxa*, cuestión que tiene hondas consecuencias en su epistemología y por consiguiente en los vínculos que ha establecido entre la ciencia y la creencia.

Aquí sin duda la sociología abandona su campo de aplicación y emerge una pregunta eminentemente filosófica. Si bien Bourdieu ha sido innovador a la hora de hacer operativas las investigaciones fenomenológicas, en tanto las hizo capaces de producir conocimiento de lo social, la «sociologización de la

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

fenomenología» no se termina o más bien no comienza señalando en la creencia sus condiciones sociales de posibilidad. Habría, como se ocupó de mostrar Merleau-Ponty, una dimensión originaria de la creencia – la fe perceptiva– que sostiene y hace posible no sólo el mundo vivido sino todo tipo de conocimiento que, en este sentido, se revela siempre secundario y derivado de ella.

1.3 Conclusión

Las afirmaciones aquí expuestas y aun débilmente argumentadas, pretenden funcionar como hipótesis de lectura antes que como asuntos concluidos. En esta dirección, el propósito perseguido ha consistido en producir una aproximación a la sociología de Pierre Bourdieu desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty. Gesto que, asimismo, funcionó como la ocasión para indagar el vínculo entre la ciencia y la filosofía, entre condiciones y determinaciones histórico-sociales y condiciones generales.

Podría decirse que Bourdieu, pese a las críticas que propiciara a la filosofía, al haber inscripto su sociología al interior de una permanente reflexión epistemológica, no ha dejado de hacerse preguntas filosóficas. Este modo de interrogar los fenómenos sociales y su propia práctica científica, puede considerarse entonces, como aquello que justifica la posibilidad de las preguntas aquí expuestas.

¿Tiene algo más que aportar la fenomenología a la sociología de Bourdieu o su rechazo es no sólo rotundo sino también absolutamente superador? ¿Es posible hacerle a Bourdieu estas preguntas? Las líneas aquí expuestas pretenden responder afirmativamente, con el propósito de reabrir un diálogo que antes que saldar todas las dudas, atisbe un camino por donde comenzar a precisarlas y fundamentarlas como problemas teóricos.

BIBLIOGRAFÍA

BOURDIEU PIERRE, (2007a) *El sentido práctico*, Siglo XXI editores, Argentina

-----, (2007b) *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona

-----, (1995a) *Respuestas Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México

-----, (1995b) *Las reglas del arte*, Anagrama, Barcelona

-----, (1999) *Meditaciones Pascalianas*, Anagrama, Barcelona

MARTINEZ, ANA TERESA, (2007) *Pierre Bourdieu, razones y lecciones de una práctica sociológica*, Manantial, Buenos Aires

X Jornadas de sociología de la UBA.

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos,
científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

MERLEAU-PONTY, MAURICE, (1957) *Fenomenología de la percepción*,
Fondo de cultura económica, México

-----, (2000) *Sentido y sinsentido*, Península,
Barcelona

SAPIRO, PINTO,(2007) *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Nueva Visión Buenos
Aires