



La dimensión normativa del hábito en Maurice Merleau-Ponty: los objetos como organizadores de la corporalidad

The Normative Dimension of Habit in Maurice Merleau-Ponty: Objects as Shapers of Corporeality

Jesica Estefanía Buffone

Universidad Nacional de San Martín (UNSAM, Argentina) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

jesicabuffone@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-1662-4486>

Recibido 01/2023 – Aceptado 04/2023

Resumen: Cuando pensamos en términos de *cuerpo habitual*, *cuerpo vivido* o *esquema corporal* dentro de la filosofía de Maurice Merleau-Ponty, los objetos aparecen como una parte constituyente de la corporalidad en virtud de la plasticidad y aperturidad que la caracteriza. Estos objetos, a su vez, suscitan formas determinadas (y esperables) de moverse y de ser con los otros. En el marco de esta manera de entender la relación del cuerpo con el mundo, el concepto de hábito motriz nos enfrenta con la dimensión normativa y formadora inherente a los objetos que manipulamos y transitamos a lo largo de nuestra vida, haciendo del cuerpo una construcción oscilante, permeada por los otros y atravesada por las costumbres, normas e ideales que circulan en una comunidad. La noción de hábito motriz o perceptivo nos invita a pensar, entonces, en los objetos o útiles que utilizamos como eminentemente “domesticadores” u organizadores del cuerpo, en tanto vehículos de la dimensión normativa de una comunidad.

Palabras claves: Merleau-Ponty, Hábito, Corporalidad, Objetos, Normatividad.

Abstract: When we think in terms of the habitual body, lived body or body schema within the philosophy of Maurice Merleau-Ponty, objects appear as a constituent part of corporeality by virtue of the plasticity and openness that characterize it. These objects, in turn, provoke determined (and expected) ways of moving and being with others. Within the framework of this way of understanding the relationship of the body with the world, the concept of motor habit confronts us with the normative and formative dimension inherent in the objects that we manipulate, making the body an oscillating construction, permeated by others, and traversed by the customs, norms and ideals that circulate in a community. The notion of motor or perceptive habit invites us to think, then, of the objects or tools that we use as eminently “tamers” or organizers of the body, as vehicles of the normative dimension of a community.

Keywords: Merleau-Ponty, Corporeality, Objects, Normativity, Habit.

1. Introducción

Merleau-Ponty nos ofrece una descripción dinámica, cambiante y sociológica del cuerpo. El esquema corporal “nace” entre los otros, a partir del contacto, del movimiento y de la palabra. Su teoría corporal de la percepción hace que, al hablar del cuerpo, hablemos de comunidad, de grupo, de lazos. El cuerpo, entendido como cuerpo habitual, es una noción potente, difusa y rebelde. Y es, al mismo tiempo, una forma política de comprender el cuerpo, el cual nace y se desarrolla a partir de los deseos de los otros y de aquello que un grupo espera que devenga un cachorro humano. El cuerpo entendido como esquema, como cuerpo habitual, es el cuerpo de muchos, es el cuerpo de una comunidad.

Cuando pensamos en términos de *cuerpo habitual*, *cuerpo vivido* o *esquema corporal* dentro de la filosofía de Maurice Merleau-Ponty, los objetos aparecen como una parte constituyente de la corporalidad en virtud de la



plasticidad y aperturidad que la caracteriza. Estos objetos, a su vez, suscitan formas determinadas (y esperables) de moverse y de ser con los otros; convocan a nuestro cuerpo en tanto polos significantes que dan lugar a conductas determinadas. ¿Qué relación tiene esto con la génesis de nuestro cuerpo vivido? En el marco de esta manera de entender la relación del cuerpo con el mundo, el concepto de hábito motriz nos enfrenta con la dimensión normativa y formadora inherente a los objetos que manipulamos y transitamos a lo largo de nuestra vida, haciendo del cuerpo una construcción oscilante, permeada por los otros y atravesada por las costumbres, normas e ideales que circulan en una comunidad.

A lo largo del trabajo, analizaré la noción de hábito motriz desde la fenomenología merleau-pontyana para pensar desde allí el rol de los objetos en el desarrollo del esquema corporal como instauradores de formas determinadas y esperables de ser en comunidad. La noción de hábito motriz o perceptivo nos invita a pensar, entonces, en los objetos o útiles que utilizamos, transitamos o manipulamos como “domesticadores” o formadores de la corporalidad. De esta forma, el concepto de *hábito* nos permite entender, desde una perspectiva práctica y motriz, la dimensión política y sociológica que atraviesa la forma en la que vivimos nuestro cuerpo.

2. Los hábitos motrices en Merleau-Ponty: cuando el cuerpo es uno con el mundo

La noción de hábito motriz es tan compleja como resbaladiza. Para Romano “el hábito es una modalidad de memoria práctica, una memoria completamente distinta de la que se actualiza en «imágenes» porque funciona, por así decirlo, en nuestra propia corporeidad”.¹ Para este autor, si bien muchos autores se refieren a ciertas acciones como “hábitos”, en verdad ellos refieren a comportamientos muy diferentes entre sí. Así como para Descartes un hábito es un tipo de memoria práctica que encuentro en las cosas (por ejemplo, en el papel de lo que estamos leyendo), Ravaissón² identifica en este tipo de acciones una yuxtaposición entre naturaleza y cultura, entre libertad y determinación, por lo que lo propio del hábito es, al mismo tiempo, el cruce entre actividad y pasividad. Partiendo de un amplio abanico de teóricos que se refieren a ciertas acciones como “habituales”, Romano se propone desandar el equívoco que atraviesa a este concepto. Este autor sostiene que, a la hora de ejemplificar o dar cuenta de este concepto, los autores refieren a acciones muy disímiles entre sí, haciendo referencia en un mismo nivel a la *habituación* o *acostumbramiento*, a las *rutinas* y a la adquisición o aprendizaje de *habilidades*. De esta forma, acciones tales como acostumbrarse a la temperatura de un sitio, tomar el autobús diariamente y aprender a tocar un instrumento quedarían aunadas bajo la noción de hábito.

La noción de hábito dentro de la obra de Maurice Merleau-Ponty está atravesada por la ambigüedad que Romano identifica en otros autores. En este sentido, García afirma que “el hábito en los análisis merleau-pontianos alude a una gama muy extensa y dispar de comportamientos sin recibir *per se* una definición positiva precisa”,³ por lo que los distintos comportamientos que trae el filósofo francés para ejemplificar las acciones habituales son, “subjetivos y objetivos, presentes y pasados, esquemáticos y variables, naturales y culturales, individuales y sociales, corporales e intelectuales, resistiéndose así a una clasificación neta”.⁴ Al mismo tiempo, estos comportamientos no son para Merleau-Ponty “ni puramente fisiológicos ni puramente inteligentes, ni puramente mecánicos ni puramente libres”.⁵ Sin embargo, para García, la ambigüedad propia de esta noción se relaciona directamente con una valoración positiva de la ambigüedad que tiñe la filosofía merleau-pontiana: “¿Acaso no consiste la entera filosofía de Merleau-Ponty en este mismo intento de fijar la mirada en fenómenos de transición, y de forjar nuevos conceptos para pensar en lo que no es “ni... ni...”, otorgando a la ambigüedad del “entre” un estatuto positivo?”.⁶

Para Merleau-Ponty, la adquisición constante de habitualidades motrices da cuenta de un cuerpo dinámico que, abierto a un mundo que no deja de interrogarnos y de situarnos frente a nuevas situaciones, generará determinados hábitos de conducta. Cuando un nuevo movimiento es aprendido (el baile, tocar un instrumento o conducir, por ejemplo), los movimientos ya adquiridos conforman un suelo sobre el que los nuevos movimientos se asentarán. Habría un primer “acto del entendimiento”, un movimiento por el cual comprendo el movimiento que deseo aprender para luego “recomponerlo” a partir de las habitualidades que

¹ Romano, Claude, L'équivoque de l'habitude, *Revue Germanique Internationale*, 13 (2011), p. 187.

² Ravaissón, Félix. *Del hábito*, Ed. Cactus (2015).

³ García, Esteban, ¿Qué es un hábito? Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontiana, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 6 (2017), p. 64 (40-70).

⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 67.

ya poseo. Por esa razón, la complejidad de análisis de los hábitos perceptivos radica para Saint Aubert en que se presenta como “una síntesis no intelectual” que no se nos “impone por una instancia exterior” pero que implica, a su vez, “una incorporación” cuyo resultado es “un sentido operante” que transforma a quien lo adquiere y al mundo que lo circunda.⁷ Por lo tanto, nuestro esquema corporal “es un conjunto de significaciones vividas” a partir del cual se me abre un campo práctico que me interroga y que me suscita determinadas conductas; es el instrumento con el que interrogo a las cosas y a los otros, y el medio por el cual estoy empeñado en una situación determinada. Al respecto, Merleau-Ponty sostiene que “la adquisición de la habitualidad es la captación de una significación, pero la captación motriz de una significación motriz.”⁸ Sin embargo, ¿qué diferencia podemos identificar entre el hábito de andar en automóvil, practicar un deporte o bailar? Merleau-Ponty pareciera no trazar un límite preciso entre estas experiencias en extremo disímiles. Battan Horenstein considera que la caracterización por parte del fenomenólogo de la danza como un hábito motor conduce a una instrumentalización del cuerpo, quitándole toda su capacidad expresiva. Frente a la descripción del hábito motriz como segunda naturaleza, la noción de *proyecto motor* pareciera ser más adecuada para describir la experiencia de la danza. Cuando se piensa a la danza como proyecto motor, “aquello que motiva la proyección corporal no es una representación dada a la conciencia sino, más bien, el mundo como término responsivo al cual apunta y se dirige la acción”.⁹ A diferencia del hábito motor, el proyecto motor da lugar, según Battan Horenstein, al movimiento expresivo del cuerpo, corriéndolo del lugar de la pasividad y el mecanicismo en el que pareciera confinarlo la noción de hábito. El proyecto motor “restablece el esquema de la co-relación, pero según la forma del comportamiento y la acción, antes que la de la conciencia intencional”.¹⁰

El hábito motriz se presenta como nuestro “movimiento del ser mundo”, la forma en la que nos disponemos a relacionarnos con nuestro entorno. A partir de nuestros hábitos corporales, el mundo se nos abre con una “significación práctica”, una “situación abierta” que nos invoca una resolución determinada “como las primeras notas de la melodía”, sin que tengamos una representación previa de dicho comportamiento.¹¹ En la explicación que da el fenomenólogo del miembro fantasma, el yo se sigue dirigiendo al mundo de la misma manera en la que lo hacía antes de la amputación, guardando el campo práctico previo, ya que nuestro cuerpo es “nuestro medio general de poseer un mundo”.¹² En este caso, el sujeto amputado continúa comprometido con los proyectos previos al momento de la amputación. La temporalidad del cuerpo es el tiempo del hábito, que nos enquista en una situación determinada, manteniéndose como trasfondo a la hora de lidiar con entornos que poseen algún rasgo de familiaridad¹³.

Por otra parte, la habitualidad no es para Merleau-Ponty ni un conocimiento ni mero automatismo o reflejo condicionado. Cuando escribimos en nuestra computadora sin mirar nuestras manos al hacerlo, probablemente no podamos indicar luego en qué lugar se encuentra cada letra en el teclado. Esto se debe a que la habilidad responde a un saber que “está en las manos”, que aparece frente a la realización de alguna tarea y no podemos objetivarlo por fuera de la realización de la tarea misma (esto es, no podríamos indicar fehacientemente dónde está la letra x en el teclado sin de hecho tenerlo frente a nosotros). Cuando hemos sido penetrados por esa significación que no puede ser asida sino con nuestro propio cuerpo en acción, es que hemos adquirido una nueva *habitud*, la cual tiene la característica de la invisibilidad frente a la conciencia: en la medida en que el hábito es integrado como una nueva forma de aproximación al mundo, este pasa inadvertido para el sujeto que lo posee. De hecho, en cuanto el sujeto intenta evidenciar o hacer consciente esta habitualidad, comienza a fallar en la realización de la acción: en la medida en que queremos representarnos o, por ejemplo, verbalizar cómo tipeamos con el ordenador o manipulamos algún aparato con el que lidiamos de forma recurrente, la

⁷ Saint Aubert, Emmanuel, «C'est le corps qui comprend». Le sens de l'habitude chez Merleau-Ponty, *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 12 (2004), p. 108. (105-128).

⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, 1984, p. 160.

⁹ Battán Horenstein, Ariela, Del danzar como hábito al danzar como proyecto motor, *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. XII (2021), núm. 25, p. 181 (167-186).

¹⁰ *Ibid.*, p. 181.

¹¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, 1984, p. 97.

¹² Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, p. 162.

¹³ Con el objetivo de dar cuenta de una alternativa superadora a la dicotomía entre lo psíquico y lo fisiológico, Merleau-Ponty trae a colación el caso de un insecto que, luego de sufrir una amputación en su pata, suple la función realizada por esta con la pata sana. Para Merleau-Ponty, esto no responde ni a una especie de “dispositivo de socorro” determinado de antemano, ni tampoco a la conciencia explícita de la meta a realizar. El reemplazo no se produce en el animal cuando la pata se encuentra meramente atada, ya que este miembro “continúa contando en el ser del animal y la corriente de actividad que va hacia el mundo aún sigue pasando por él” (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 97).

acción queda suspendida por la irrupción de una temporalidad que no le es propia; una dinámica que le es ajena se instala para congelar, como en un limbo pragmático, la acción que suele fluir apoyada en la ignorancia que reporta la familiaridad que poseemos con ella. Es por ello que Saint Aubert menciona la dimensión temporal inherente a las habitualidades perceptivas, “el tiempo de la carne”.¹⁴

Asimismo, para Saint Aubert, las habitualidades perceptivas tienen la particularidad de poder ser transferidas, de anticipar acciones y de invisibilizarse en el acto mismo de ser incorporadas. En primer lugar, las habitualidades pueden ser transferidas de una parte del cuerpo a otra, por ejemplo, una acción que realiza la mano derecha puede ser realizada al mismo tiempo por la mano izquierda. El cuerpo opera a partir de “un sistema de analogías intrasensoriales, intersensoriales y sensorio-motrices”.¹⁵ Esta síntesis que realiza el cuerpo propio está presente para Saint Aubert en el hábito perceptivo en la medida en que, a partir de las habitualidades perceptivas, el cuerpo se adapta al entorno respondiendo “a un cierto estilo de situación por un cierto estilo de comportamiento”.¹⁶ Esta aptitud analógica del cuerpo se sedimenta sobre el carácter mismo del hábito, el cual no es tanto una “serie de movimientos determinados”, sino más bien “una aptitud para inventar una solución válida para una situación que no es exactamente superponible a aquella del aprendizaje”.¹⁷

Al mismo tiempo, la noción de *hábito* o *cuerpo habitual* expresa dentro de la filosofía de Merleau-Ponty la capacidad que posee nuestro cuerpo de responder a un entorno que lo interroga y, al mismo tiempo, de modificarse a lo largo del tiempo. El esquema corporal es plástico y cambiante, y sus fronteras se alteran en virtud del entorno y de la manipulación de determinados objetos o útiles. En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty describe a partir de algunos ejemplos la relación entre objetos y esquema corporal, en la que los primeros imprimen cambios en la sensibilidad propioceptiva a partir de su utilización reiterada en entornos similares. Una persona ciega recorre el espacio con su bastón y la sensibilidad táctil se extiende más allá de sus manos, llegando hasta la punta misma del objeto. En este caso, el cuerpo del sujeto termina en el extremo del bastón, el cual oficia como una suerte de mano con la que toca, recorre y explora el espacio circundante. De la misma manera, el cuerpo del conductor se extiende hasta los límites del automóvil, dilatando su esquema motor a partir de los movimientos realizados con el vehículo; las mujeres con hermosos sombreros adornados con plumas jamás las chocan con los dinteles de las puertas que atraviesan, aunque sobresalgan varios centímetros por sobre su cabeza. En estos ejemplos, los límites entre el cuerpo y los objetos manipulados son solo distinguibles por un observador externo, pero, para el sujeto que realiza los movimientos habituales, esta prolongación es por momentos invisible para su conciencia. De hecho, el éxito de estas tareas depende de la invisibilidad de dichos límites y de la inclusión dentro de los límites de nuestro cuerpo de las herramientas utilizadas para realizarlas. Para Merleau-Ponty, entonces, las herramientas funcionan como una extensión del volumen y de las capacidades motoras y sensitivas del cuerpo. Sobre este punto, García¹⁸ establece una relación con Freud quien, en *La civilización y su descontento*, considera que el hombre devino una especie de “dios protésico”, en virtud de la relación que establece con las herramientas y objetos que manipula, los cuales pasan a ser una parte inescindible de su corporalidad.

Al respecto, Bégout es quien remarca el estrecho vínculo entre las habitualidades y los objetos e instituciones de una cultura determinada, afirmando que “el hábito se objetiva igualmente en todo un conjunto de hechos habituales que van desde los objetos usuales a las instituciones”.¹⁹ De esta forma, un estudio del hábito debe implicar necesariamente al mundo de la vida en el que está inmerso, incluyendo en el análisis las instituciones, los objetos y las costumbres a partir de los cuales se consolida. En línea con la idea del hábito acuñada por Hume, para Bégout “la facultad individual de acostumbramiento deriva siempre del acostumbramiento colectivo a los eventos que se repiten”.²⁰ Es así como la familiaridad con el entorno se desarrolla a partir de un acomodamiento del sujeto a un mundo ya articulado y organizado por “objetos espiritualizados, costumbres e instituciones”. Podemos desarrollar una habitualidad determinada en torno a un objeto porque este ya se encuentra “impregnado”, de alguna manera, de una atmósfera humana por la cual puede adaptarse a mi cuerpo.

¹⁴ Saint Aubert, Emmanuel, «C'est le corps qui comprend». Le sens de l'habitude chez Merleau-Ponty, p. 119.

¹⁵ Ibid., p. 113.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*, Verdier, 2001, pp. 246-247.

¹⁸ García, Esteban. The tool as an extension of the body: the technological illusion, *Outis. Publication of the society for Phenomenology and meds*, II (2004), pp. 49-55.

¹⁹ Bégout, Bruce, Esquisse d'une théorie phénoménologique de l'habitude, *Alter. Revue de phénoménologie*, 12 (2004), p. 174 (173-190).

²⁰ Ibid., p. 176.

Los objetos que nos rodean son portadores de conductas posibles, determinadas y suscitadas por la cultura en la que están insertos. Cada objeto que sale a nuestro encuentro en el acto perceptivo mismo suscita determinadas conductas que se sedimentan en el cuerpo como maneras determinadas de lidiar con el mundo, formando ese suelo significativo que sostiene la historia de una comunidad. Los objetos nos ofrecen formas de comportamiento; es en ellos donde nos encontramos con los otros y desde donde nos habla una cultura determinada, la cual será percibida, a su vez, a partir de las habitualidades que ella misma produce. Los objetos, entonces, no se pueden concebir separados de la situación que los contiene, la cual incluye no solamente a otros objetos que se recortan como un fondo, sino también a la conducta de los otros miembros del grupo al que pertenecemos.

3. ¿Qué relación existe entre los objetos que utilizamos y formas específicas de ser en el mundo?

La noción de cuerpo vivido o hábito motriz propuesta por Merleau-Ponty hace de los otros y de los objetos una parte constitutiva de nosotros mismos. ¿Cuál es, entonces, la relación que podemos establecer con los objetos que manipulamos desde que nacemos y que son acercados a nosotros como portadores de conductas esperables? ¿Qué traen consigo las cosas que utilizamos y el suelo que transitamos? ¿Podemos pensar la organización corporal sin pensar en esta dimensión?

Haudricourt señala que el estudio de los objetos pertenecientes a una cultura se ha desligado de la corporalidad que los mueve y le da un uso determinado. Cuando estudiamos civilizaciones antiguas a partir de los objetos que se exhiben en los museos, “olvidamos pensar en el brazo humano” que los utiliza, cuando “el hombre como fuerza motriz tiene una historia”²¹ que determina y le da forma a esos movimientos. En la historia de la técnica, el hombre y sus posibilidades de comportamiento están ausentes. Para Haudricourt, el estudio de los sujetos por parte de etnólogos e historiadores se ha abordado desde una perspectiva que priorizó la escisión de múltiples dimensiones sin considerar las relaciones recíprocas que se tejían entre ellas: las instituciones, la energía, la fuerza motriz humana y no humana. Es por ello por lo que Haudricourt intenta rescatar la gestualidad que se pierde en aproximaciones de este tipo: los trabajadores son estudiados en tanto pertenecen a una clase social, pero no se intenta recuperar la gestualidad que acompaña sus tareas; la acción humana debe ser considerada “en continuidad con sus cuerpos, sus herramientas y sus instituciones”.²² La relevancia de la gestualidad para la comprensión de un sujeto o vivencia es remarcada por Merleau-Ponty, para quien el gesto no es el vehículo del sentido, sino que es la realización misma de una significación: los gestos de alegría o de ira “contienen realmente el ritmo de acción, el modo de ser-del-mundo”.²³ Para el fenomenólogo, habría una relación intrínseca entre lo que se suele denominar “signos naturales” (como los gestos o las mímicas) y los “signos convencionales” como las palabras, por lo que una distinción dicotómica y excluyente entre ambas categorías (la cual se sustenta, a su vez, por el binomio *naturaleza/cultura*) no sería apropiada. Las características que poseen los vocablos en una lengua expresan algo de la forma de vivir y ser en el mundo de una cultura o grupo determinado. Las palabras poseen una expresividad ligada a su materialidad; la gestualidad que subyace a un grupo o comunidad determinada se hace carne en la palabra. Hay una ligazón vital entre el vocablo y un sentido subyacente, el cual es previo o más profundo al sentido mismo de los vocablos. Por esa razón, sostiene Merleau-Ponty, nunca se puede traducir el sentido pleno de una lengua a otra, en la medida en que la significación de lo expresado está íntimamente ligada al signo con el que se manifiesta. Asimismo, los gestos con los que se expresa la ira, la tristeza o la felicidad varían de una comunidad a otra, lo cual no radica solamente en lo heterogéneo de los cuerpos, sino también en los diferentes modos en los que cada grupo vive esas emociones.

En *La subjetivación*,²⁴ Deleuze nos habla de la posibilidad de pensar la gestualidad desde la relación “cuerpo/objeto/fuerza/contexto”²⁵. Pensar la gestualidad y la expresividad de los sujetos implica pensar el estilo, las técnicas que utiliza, el cuerpo y la mente. Así, analizando la obra de Haudricourt, Bardet sostiene:

²¹ Haudricourt, André, *El cultivo de los gestos: entre plantas, animales y humanos*, Cactus, 2019, p. 13

²² Bardet, Marie, *Hacer mundos con gestos*, Cactus, 2019, p. 96.

²³ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, p. 203.

²⁴ Cf. Deleuze, Gilles, *La subjetivación*, Cactus, 2015.

²⁵ Bardet, Marie, *Hacer mundos con gestos*, p. 89.

En este sentido, los gestos son (y Deleuze lo vio muy bien) modos de relación más que una mera forma corporal; un “estilo” para usar de cierto modo una técnica, un cuerpo junto a un espíritu (...) Pensar es un gesto, el gesto del afuera que se pliega y fuerza un pensamiento (...) Pensar es estar siendo plegado por una línea del afuera -que puede ser lo muy adentro; no hay distancia geométrica, es pura topología- y es plegar(se) de cierta manera, en una relación entre pensamiento y afuera que es fundamentalmente recíproca.²⁶

Pensar al “hombre concreto” que menciona Haudricourt implica pensarlo en un continuum con los objetos y con el grupo al que pertenece. Es así como, esta forma de entender los objetos y el proceso de subjetivación nos conduce a un análisis del pensamiento de una comunidad desde una perspectiva completamente antidualista, según la cual el sentido del trabajo o de la acción de un individuo solo puede entenderse en relación con el cuerpo, el movimiento y la acción que sobre los objetos realiza.

En su reconstrucción de la relación que varios filósofos han establecido entre el cuerpo y las herramientas, García²⁷ desarrolla la idea de Leroi-Gourhan según la cual los objetos útiles prolongan el movimiento de las partes de nuestro esquema corporal, exteriorizando funciones que en un principio son inherentes a nuestra biología. Para Leroi-Gourhan, la evolución de la técnica conlleva a una evolución de nuestra biología, una progresiva exteriorización de nuestras capacidades motoras y sensibles que son propias del cuerpo. Siguiendo el análisis que realiza García de este autor, la tesis de Leroi-Gourhan presentaría a las herramientas como una exteriorización de ciertas partes del cuerpo, como las uñas y los dientes. Las herramientas, entonces, se “apropiarían” de nuestras extremidades, siendo de esta forma una parte constitutiva de nuestro cuerpo.

Esta última idea se contraponen con la tesis de Marcel Mauss, para quien los instrumentos suscitan determinadas conductas y priorizan ciertas formas de ser y estar en el mundo por sobre otras. Mauss (maestro de Haudricourt) nos habla de *técnicas corporales* (caminar, amamantar, etc.) que, para ser comprendidas, deben ser abordadas desde lo fisiológico, lo psicológico y lo social, en la medida en que el cuerpo no es sino un *montaje* de todas esas dimensiones. Las *técnicas del cuerpo* refieren a la forma en la que una sociedad utiliza el cuerpo, las cuales son adquiridas paulatinamente y varían con el tiempo. Por ejemplo, la marcha, la forma de caminar de los individuos, toma formas diferentes de acuerdo a cada sociedad. Formas específicas de practicar un deporte (Mauss trae el ejemplo de las diversas formas en las que se enseña a nadar) o de manipular una herramienta (la falta de pericia de los soldados ingleses a la hora de utilizar las palas francesas) se asientan y, en definitiva, perpetran disposiciones específicas del cuerpo. Mauss realiza una observación sobre el ejército inglés cuyos miembros, luego de librada la batalla de Aisne junto a los franceses, quisieron replicar algunas costumbres propias del ejército aliado. Así, intentaron adaptar las zancadas que realizaban durante la marcha al ritmo de trompetas propio del ejército francés, obteniendo resultados muy poco fructíferos. Los ingleses no podían, según Mauss, adaptar su andar a un estilo que no les era propio. Luego de algunos intentos fallidos, decidieron desistir con el traspaso de la fanfarria militar. De la misma forma, Mauss nota diferentes formas de caminar de acuerdo con la educación formal recibida: por ejemplo, las chicas educadas en conventos andan con los puños cerrados. Así, Mauss sostiene que “las posiciones de los brazos y las manos mientras se anda forman una idiosincrasia social” (p. 388), no son sólo producto de decisiones individuales o hasta físicas. Hay, incluso, formas “educadas” o “maleducadas” de moverse entre otros individuos que hacen que se pueda distinguir a partir de la observación de la disposición corporal la nacionalidad de quienes la encarnan.²⁸ A partir de allí, Mauss afirma el carácter social del *habitus*, a partir de los cuales se pueden identificar “las técnicas y la obra de la razón práctica colectiva e individual”,²⁹ condicionadas por objetos que forman parte de nuestra vida desde el nacimiento mismo. Esta ligazón entre movimientos, comportamientos y objetos hacen que se torne inverosímil pensar en algo así como “un modo de andar natural en los adultos”, ya que nuestra marcha se encuentra determinada desde los primeros años de vida por un objeto como el calzado. Por esa razón, Mauss sostiene que el cuerpo es el primer instrumento que utiliza el individuo, es el primer *objeto técnico* con el que se encuentra en el mundo. Nuestra anatomía, incluso, se ve interpelada y modificada por nuestras técnicas y *habitus*.³⁰

²⁶ Bardet, Marie, *Hacer mundos con gestos*, pp. 91-92.

²⁷ García, Esteban. The tool as an extension of the body: the technological illusion.

²⁸ Por ejemplo, Mauss describe la diferencia entre un niño francés y uno inglés a la hora de sentarse a la mesa: la corrección de los niños ingleses contrasta con el desparpajo de los niños franceses.

²⁹ Mauss, Marcel, “Las técnicas del cuerpo” (1934), en Crary, J.; Kwinter, S. (eds.), *Incorporaciones*, Cátedra Teorema, 1996, pp. 388-389 (385-407).

³⁰ Hay ciertas formas de huesos y tendones que se deben a ciertas formas de postura y reposo (el hombre de Neandertal tenía las piernas curvadas porque vivía en cuclillas).

Calmels brinda un ejemplo tomado de Erikson³¹ sobre la costumbre de “fajar” a los bebés de acuerdo con la costumbre rusa. Los bebés eran fajados desde los pies hasta el cuello, para convertirlos en un “leño manejable”. Las consecuencias de ello eran para Calmels “la limitación de la actitud postural al solo aumento o disminución del tono muscular” y la “imposibilidad de cambios posturales para disponerse a la acción”.³² En la medida en que las emociones están estructuradas a partir del movimiento y se expresan a partir de él, Erikson sostiene que esta práctica provocaba que los bebés estuvieran “emocionalmente fajados”. En la misma línea que Mauss, McLuhan sostiene que los instrumentos técnicos no simplemente “prolongan o extienden” el cuerpo, sino que lo hacen de formas determinadas, priorizando ciertos sentidos por sobre otros.³³

Por otra parte, Piaget y García problematizan la noción misma de observable³⁴ y, por ende, la noción de objeto.³⁵ Las experiencias y los objetos que les son acercados a los niños están ya impregnadas de las valoraciones que le ha conferido la comunidad. Los niños y las niñas no asimilan “objetos ‘puros’”, sino que “se asimilan situaciones en las cuales los objetos desempeñan ciertos papeles y no otros”.³⁶ La experiencia que los sujetos tengan de los objetos va a quedar subordinada al “sistema de significaciones” que el medio social despliegue en torno a estos últimos. Para explicar este proceso de asimilación de los objetos que están en nuestro entorno, Piaget propone el término *marco epistémico*, el cual refiere al “arsenal de instrumentos cognoscitivos” que le permiten a un sujeto “asimilar, y por consiguiente interpretar, los datos que recibe de los objetos circundantes, pero también asimilar la información que le es transmitida por la sociedad³⁷ en la cual está inmerso”.³⁸ Al respecto, sostiene:

En la interacción dialéctica entre el sujeto y el objeto, este último se presenta inmerso en un sistema de relaciones con características muy diversas. Por una parte, la relación sujeto-objeto puede estar mediada por las interpretaciones que provienen del contexto social en el cual se mueve el sujeto (relaciones con otros sujetos, lecturas, etc.). Por otra parte, los objetos funcionan ya de cierta manera -socialmente establecida- en relación con otros objetos o con otros sujetos.³⁹

Es así como los objetos que manipulan los sujetos que pertenecen a una comunidad son “acercados” por sus miembros con ciertas significaciones. Es decir, cuando un sujeto asimila un objeto, se asimilan, al mismo tiempo, un repertorio de conductas posibles, organizado, en parte, por la comunidad en la que el sujeto se encuentra inmerso. Por ejemplo, si observamos a niños y niñas jugar a “la casita” en una sala de jardín de infantes, veremos cómo se despliega un repertorio de conductas esperables o deseables por parte de un grupo determinado, el cual impide o censura, a su vez, la realización de otras actividades. Asimismo, este escenario normativo se construye no solamente a partir de la regulación interna al grupo, sino también por los elementos dispuestos en el entorno, los cuales están ligados a ciertos roles que un sujeto debe o no desempeñar en su comunidad. Al observar cómo un grupo de niños y niñas hacen uso de los elementos y se relacionan entre sí, estaremos frente al ejercicio y consolidación de los valores y normas que fluyen en el marco de un grupo determinado.

En la misma dirección, la noción de *habitus* de Bourdieu profundiza la relación entre el sujeto y la sociedad en la que vive. Los *habitus*, definidos como “estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como

³¹ Erikson, Erik, *Infancia y sociedad*, Hormé, 1966.

³² Calmels, Daniel, *Del sostén a la transgresión*. El cuerpo en la crianza, Biblos, 2009, p. 73.

³³ Cf. García, Esteban. The tool as an extension of the body: the technological illusion.

³⁴ “Un observable, por elemental que sea, supone ya mucho más que un simple registro perceptivo, puesto que la percepción como tal está ella misma subordinada a los esquemas de acción: estos últimos, en tanto que involucran una logización por el juego mismo de sus puestas en relación, imbricaciones, etc., constituyen entonces el marco de todo observable. Por consiguiente, este último es, desde el inicio, el producto de la unión entre un contenido dado por el objeto, y una forma exigida por el sujeto a título de instrumento necesario de toda verificación” (Piaget, Jean; García, Rolando, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, Siglo XXI editores, 2008, pp. 23-24).

³⁵ El “objeto” se constituye en interacción con los hechos, es decir, en el mismo nivel, pero según una dualidad de significaciones. La formación del objeto supone una coordinación de hechos, el cual es definido como un observable, pero a partir del momento en que es “interpretado”, es decir, revestido de una significación relativa a un contexto más amplio (Piaget, Jean; García, Rolando, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, Siglo XXI editores, 2008).

³⁶ Piaget, Jean; García, Rolando, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, p. 228.

³⁷ El *marco epistémico* es más amplio e incluye al *paradigma* de Kuhn, en la medida en que no solo es aplicable a la elaboración y evaluación de teorías científicas, sino que también implica la percepción del entorno por parte de un sujeto.

³⁸ Piaget, Jean; García, Rolando, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, p. 232.

³⁹ *Ibid.*, p. 244.

estructuras estructurantes”, son producidos por “condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia”.⁴⁰ El habitus “la *hexis*, es la modalidad práctica del cuerpo, la cual implica la postura, el andar, las técnicas corporales expuestas ante sí y ante los otros; y es presentado como una unidad sintética del hacer corporal que la conciencia no puede doblegar”, por lo que, en este sentido, el cuerpo es abordado por Bourdieu “en el sentido del cuerpo propio (*Leib*) merleauPontyano”.⁴¹ Ralón⁴² explica que, para Bourdieu, el sujeto se relaciona con el mundo desde las estructuras cognitivas que el mundo mismo suscita en él, sin que ello derive en un determinismo en el que las condiciones sociohistóricas en las que se desenvuelve el sujeto den forma a subjetividades con rasgos particulares e inamovibles. Según Bourdieu, el sujeto se enlaza en una relación estructurada y estructurante con el entorno a través de una *hexis*, esto es, de una forma determinada de vivir su cuerpo. De esta forma, la relación *habitus-campo* se va a expresar en la manera en la que la historia se objete en estructuras determinadas y en el cuerpo de los sujetos, de manera tal que estos puedan “reconocer y efectuar las exigencias inmanentes a ese campo”.⁴³ Ralón sostiene que “se trata de una complicidad casi mágica entre dos productos de la historia”, ya que el habitus “produce historia de acuerdo con los principios engendrados por ella”.⁴⁴ De esta forma, al ser “cuasi naturalezas”,⁴⁵ los habitus se invisibilizan para quienes los poseen, instalándose, a su vez, como las formas esperables de ser y actuar en el mundo. En la medida en que los *habitus* son esquemas de pensamiento, producen ante los ojos del sujeto receptor la naturalización de condiciones que son arbitrarias, las cuales suscitan, a su vez, el nacimiento y la consolidación de dichos *habitus*. De esta forma, se instauran formas “correctas” o adecuadas de caminar, vestirse y comportarse en una época determinada y frente a un grupo determinado. Bourdieu toma como ejemplo el baile de la sociedad de agricultores y ganaderos, ocasión en la que los hombres jóvenes tenían la oportunidad de conocer a quienes serían sus futuras esposas. Allí, Bourdieu nota que la resistencia de las mujeres a vincularse con los campesinos primogénitos respondía a cierta “inadecuación” por parte de estos últimos a las costumbres citadinas, a la *hexis* corporal a la que estas mujeres ya se habían habituado:⁴⁶ su forma de bailar, de vestirse y de moverse entre la multitud daba cuenta del estilo de vida campesino, del que las mujeres parecían rehuir. El *ethos* campesino era valorado por las mujeres jóvenes a la luz del *ethos* urbano “como atrasado”, lo cual “se expresaba de una manera brutal en la percepción social del cuerpo”.⁴⁷ En este evento, los campesinos muestran a partir de su *hexis* corporal la inadecuación frente a las costumbres citadinas.⁴⁸

Por otra parte, García⁴⁹ considera que la relación del cuerpo con las herramientas posee dos caras que son contradictorias, pero, a su vez, inseparables: los instrumentos nos permitirían extender nuestro propio cuerpo y sus posibilidades de acción al precio de, simultáneamente, exponernos a cierta alienación. Al comparar el cuerpo del hombre con una máquina, Descartes no sólo escindió por completo la corporalidad del espíritu, sino que también abrió paso al estudio de los mecanismos que interfieren en la manipulación y domesticación de ese cuerpo “mecanizado”. Foucault analiza esta maquinización del cuerpo desde el peso represivo y controlador que poseen las instituciones sobre un sujeto: la escuela, por ejemplo, es una de las instituciones reproductoras de corporalidades dóciles y homogéneas, capaces de responder a las exigencias de un sistema que hace de la domesticación del cuerpo la base de su subsistencia. Al respecto, García analiza la idea de Karl Marx según la cual, en el sistema capitalista, el trabajador pasa a ser un apéndice vivo de la máquina; es este cuerpo alienado el que oficia de medio de producción. García sostiene que el cuerpo tiene la capacidad de extender sus propiedades hasta las herramientas de trabajo que utiliza e, incluso, hasta otros cuerpos (por ejemplo, en

⁴⁰ Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Siglo XXI Editores, 2007, p. 86. Ver también Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, 1999.

⁴¹ Dukuen, Juan, Los usos del habitus en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu (1962-1964). Contribución a un debate, *Prácticas de oficio*, 16 (2015), p. 11 (1-25).

⁴² Ralón de Walton, Graciela, La lógica práctica y la noción de hábito, *Anuario Colombiano de Fenomenología*, IV (2010), pp. 243-261.

⁴³ Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, p. 94.

⁴⁴ Ralón de Walton, Graciela, La lógica práctica y la noción de hábito, p. 253.

⁴⁵ Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, p. 90.

⁴⁶ Ver Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude, *La reproducción*, Minuit, 1970.

⁴⁷ Dukuen, Juan, Los usos del habitus en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu, p. 9.

⁴⁸ En Dukuen, Juan, Los usos del habitus en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu.

Sobre este punto, Bourdieu establece una relación entre el baile de los campesinos y el infortunio del regimiento británico al adaptarse a la fanfarria francesa descrito más arriba. En ambas situaciones, habría una inadecuación postural y motriz a los movimientos que se consideran esperables y que son presentados de forma externa y forzada a sus actores. Ver Bourdieu, Pierre, “Celibat et condition paysanne”, En *Le bal des célibataires*, 1962, Seuil.

⁴⁹ García, Esteban. The tool as an extension of the body: the technological illusion.

el marco de un análisis marxista, el proletario pasaría a ser una extensión del cuerpo del capitalista). Según esta última ecuación, si la máquina es una extensión del cuerpo del capitalista y el trabajador un apéndice de la máquina, el cuerpo del trabajador pasaría a ser transitivamente una parte del cuerpo del capitalista. Por esa razón, García concluye que las facultades de un cuerpo no están exteriorizadas en la máquina que utiliza, sino más bien alienadas por otro cuerpo. Esto deriva en una “biologización” de las instituciones destinadas a la producción (por ejemplo, en una fábrica o empresa, hay “cabezas” u “órganos” que desarrollan distintas tareas para garantizar así la supervivencia del “organismo”). De esta forma, este análisis de la relación entre cuerpo y herramientas deriva en una redefinición de la noción de “poder”, el cual es descrito como la capacidad de incorporar (y, a partir de ello, reducir, minimizar o, incluso, invisibilizar) el cuerpo del otro.

De esta forma, los objetos aparecen desde estos análisis como polos de acción socialmente normada, suscitando formas específicas de ser en comunidad. El cuerpo nace y se consolida en el comercio con los otros cuerpos y con un medio previamente estructurado. En esta dinámica, los objetos vehiculizan formas de moverse, de ser y de estar con los otros, encarnando, al mismo tiempo, posibilidades de acción y límites precisos para nuestro despliegue motriz. Los objetos, entonces, aparecen como “adiestradores” de nuestro cuerpo, delimitando así un repertorio de conductas determinadas por su morfología y, principalmente, por la dimensión normativa propia de una comunidad que los atraviesa. Por esa razón, los hábitos no solo se adquieren por el contagio o la imitación a partir de la acción conjunta con otros sujetos, sino también por el uso de ciertos objetos o útiles (acercados por otras subjetividades) en los que ya se encuentran objetivados ciertos comportamientos o movimientos. En los objetos se encuentran cristalizados hábitos propios de una comunidad, los cuales se han ido sedimentando a través del tiempo a partir del uso colectivo de los mismos. Sin embargo, ¿cómo podemos pensar la individualidad en el seno de esta dinámica? ¿Es concebible la irrupción de la novedad en medio de la reproducción normada de corporalidades?

Si bien el esquema corporal se desarrolla atravesado por las normas, hábitos y costumbres que circulan en una sociedad, hay eventos que se instalan dentro de la fenomenología merleau-pontyana como apertura de nuevos sentidos. Dentro de la institución humana, los eventos instituyentes se postulan como apertura de nuevas significaciones, como el inicio de una nueva historia. Así, el nacimiento, el enamoramiento o una ruptura pueden ser en la vida de un sujeto eventos que ofician de quiebre, de aperturas a nuevos sentidos. Con los eventos instituyentes, un nuevo mundo aparece. Por ejemplo, el nacimiento es valorado por Merleau-Ponty como el advenimiento de nuevas significaciones, como el primer acontecimiento dentro de la institución humana⁵⁰ a partir del cual se abren nuevas experiencias y se inaugura un nuevo registro de sustitución. La llegada de un bebé implica no solamente el surgimiento de una nueva mirada, de una nueva perspectiva sobre el mundo que ya se encuentra en funcionamiento. Con el nacimiento, se abre una “nueva posibilidad de situaciones”,⁵¹ en la medida en que convergen en un mismo acontecimiento el pasado y el porvenir en forma de proyecto y expectativa. Con la llegada de un niño, el mundo recibe “un nuevo estrato de significación”,⁵² desde el cual el mundo adquiere un nuevo significado.

Asimismo, nuestra propia identidad, aún atravesada por las expectativas de una comunidad, se encuentra en constante diálogo con las otras subjetividades y en un movimiento de redefinición y cambio. Para Butler, la dialéctica del poder se presenta en una sociedad de forma paradójica ya que, “por una parte, es externo al sujeto, pero, por otra, la formación misma del sujeto depende de él”⁵³. Los circuitos de poder en los que estamos inmersos adquieren un peso constituyente en relación con nuestra subjetividad. Sin embargo, esas normas, valores y hábitos que nos atraviesan en el seno de una comunidad son reapropiados y reformulados en un acto performático en donde se mezclan la percepción y la expresión en un circuito que es inescindible. En medio de esta dinámica, “la identidad no es más que el resultado performativo de actos de género realizándose constantemente”⁵⁴. Butler apela a una “reapropiación positiva” de los términos que definen nuestra identidad para revelar su arbitrariedad e historicidad, y romper así la “cadena de significados” a los que está asociada. En esta

⁵⁰ La institución es definida por Merleau-Ponty como el “establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones (en el sentido general, cartesiano: sistema de referencia) en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una continuación, una historia. (Merleau-Ponty, Maurice, *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, Anthropos Editorial, 2012, p. 8)

⁵¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, p. 415.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Femenías, María Luisa, *Judith Butler: Introducción a su lectura*, Catálogos, 2003, p. 94.

⁵⁴ Femenías, María Luisa, *Judith Butler: Introducción a su lectura*, p. 90.

ecuación, las normas y valores de una comunidad no se imprimen de forma mecánica en cada uno de los sujetos, sino que son reapropiados y reelaborados en el proceso mismo de subjetivación.

Desde una perspectiva fenomenológica, el cuerpo, en tanto constructo histórico e intersubjetivo, no puede pensarse sin esa dimensión que le da forma y lo sostiene. El cuerpo se teje en un entramado complejo con los objetos y con los otros, por lo que establecer límites precisos entre sus fronteras y las cosas se presenta como una tarea tan compleja como inverosímil.

4. Ser el cuerpo del mundo: ¿Puede pensarse un cuerpo sin considerar la dimensión normativa que lo atraviesa?

El mundo se levanta alrededor del niño como un sinfín de posibilidades inexploradas, como la vida misma que lo invita a vivirla. El adulto se encarama sobre este proceso como el guía inexcusable de un camino que él también desconoce. En definitiva, ¿cómo se emplaza ese mundo siempre escurridizo, casi impalpable, que parece levantarse a medida que damos pasos en el aire? ¿Es el mundo de los objetos un escenario que se levanta frente a nuestros ojos como un paisaje pasible de ser tocado o es más bien una marea irrefrenable que sin más nos inviste para dejar su huella? El análisis de las habitualidades perceptivas desde una perspectiva merleau-pontyana nos pone frente a la irrecusable reversibilidad de nuestra carne, frente a nuestro entrelazo con el mundo como una parte fundamental de nuestra constitución vital. Un análisis de nuestro cuerpo como aparato perceptivo nos revela a partir de una génesis exhaustiva los elementos que intervienen en su organización: los objetos, como portadores de determinadas conductas, y los otros sujetos, como facilitadores de esa cultura que se oculta en las cosas, invisibilizada por la costumbre y la familiaridad. Es así como el cuerpo se levanta como un edificio cuyo andamiaje son los otros y los objetos del mundo.

Desde el análisis propuesto por la fenomenología francesa y el estructuralismo, los objetos intervienen desde el inicio mismo de la organización del esquema corporal, siendo portadores de saberes, valores y normas propios de la cultura en la que están inmersos. Así, nuestra vestimenta, la utilización de determinados utensilios, ademanes o gestos ligados a una situación determinada hacen de nuestro cuerpo el resultado de formas estandarizadas de ser, estar, moverse y relacionarse con el entorno. Al respecto, Ajuriaguerra⁵⁵ nos advierte de la importancia que revisten los objetos (vestimenta, superficie de sostén, etc.) en la organización tónico postural de un sujeto, por lo que la dimensión social y gestual que Bourdieu y Haudricourt identifican se puede evidenciar en el inicio mismo de la organización del cuerpo vivido. El cuerpo encarna formas determinadas de ser, estar y hacer con los otros que tomarán forma en el acto mismo de acoplarse a las formas de ser, estar y hacer con los otros que tienen lugar en un grupo determinado en un momento preciso de la historia. Es así como la normatividad puede identificarse, incluso, en la forma en la que caminamos en medio de una multitud.

En segundo lugar, la noción de hábito se enquistada directamente en los problemas epistemológicos y metodológicos que ponen de manifiesto la imposibilidad de un objetivismo ascético y descarnado. El concepto de *hábito* o *habitualidad* problematiza desde distintos ángulos nuestra relación con el mundo y la forma en la que este último nos afecta. Como un diálogo infinito, circular y cambiante, miramos el mundo a partir de lo que el mundo suscita en nosotros, por lo que el cuerpo es, al mismo tiempo, testigo, receptáculo y autor de los significados, valores y costumbres propios de un momento preciso de la historia. De esta manera, la noción de *cuerpo habitual* no solamente produjo un quiebre en la forma en la que entendemos el cuerpo, sino que también puso al descubierto las ilusiones positivistas de un observador absoluto y atemporal. El investigador es parte del mundo que intenta describir y su descripción estará atravesada por las mismas significaciones sobre las que intenta dar cuenta. De esta forma, la noción de *habitualidad perceptiva* permite pensar no solamente en el enquistamiento en un grupo determinado como el rasgo constitutivo de todo acto de comprensión del entorno en el que vivimos, sino que problematiza una posible arqueología de nuestros saberes, normas y valores instituidos, en tanto las acciones habituales están invisibilizadas frente a nuestra conciencia.⁵⁶

En tercer lugar, el análisis de Bégout en torno a la importancia del ámbito objetual para pensar la noción de habitualidad perceptiva, pareciera verse acotada al pensar a los objetos solamente como aquellos utensilios

⁵⁵ Ajuriaguerra, Julián de, "Ontogénesis de las posturas: yo y el otro", en: F. Alonso-Fernández, *Cuerpo y comunicación*, Pirámide, 1982, pp. 17-24.

⁵⁶ Al respecto, Michel Löwy explica que el proyecto positivista es irrealizable en la medida en que resulta imposible auto percatarse de todos los prejuicios que nos atraviesan, para así lograr desprendernos de ellos. Para ilustrar este posible repliegue fallido sobre las significaciones a partir de las cuales cotejamos el mundo, trae el episodio que tiene como protagonista al barón de Munchausen, quien intenta salir de un lodazal en el que quedó atrapado con su caballo, jalando de su propio cabello. De la misma manera, postular siquiera la posibilidad de evidenciar los presupuestos que nos atraviesan implica desconocer que es a partir de ellos mismos que llevaremos adelante esa empresa (Löwy, Michael, *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, Fontamara, 1991).

“a la mano”. ¿No son el suelo o nuestras vestimentas, objetos sumamente estructurantes y definitorios de la manera de ser y estar en el mundo, de referirnos a él y, en definitiva, de percibirlo?⁵⁷ La tendencia de la psicología del desarrollo a pensar el mundo objetual meramente como útiles manipulables ha restringido el análisis de determinados objetos que se imponen como estructurantes de nuestra corporalidad pero que no manipulamos, sino que se mantienen como sustratos o como trasfondo de nuestro estar en el mundo.

Por último, así como Merleau-Ponty sostiene que el mundo objetual lleva “implícitamente la marca de la acción humana a la cual él sirve”, el esquema corporal lleva consigo la marca de los objetos que intervinieron en su organización. El concepto de *carne*⁵⁸ del mundo desarrollado por Merleau-Ponty, el cual describe este entrelazo entre mi cuerpo y el entorno, nos abre un camino hacia la génesis del encuentro con las cosas: nuestro cuerpo, cuyos hábitos motrices y perceptivos se asientan sobre los otros y sobre los objetos que condicionan nuestra motricidad, contiene desde la consolidación de los desplazamientos primarios en el periodo sensorio-motor la huella de los objetos que coadyuvieron o posibilitaron su estructuración. Los objetos forman parte de nosotros desde un principio, soportando nuestra marcha, irguiéndonos de una manera precisa, disponiendo nuestro cuerpo en miras a los desafíos que un entorno determinado nos impone.

Esta forma de entender el cuerpo y la organización del sujeto cognoscente nos presenta al sentido como una dimensión que nos atraviesa desde los inicios mismos del diálogo que establecemos con los otros. No solamente los objetos y las acciones serán acercadas a los más pequeños como siendo portadoras de una significación, sino que, al mismo tiempo, el entorno será percibido como significando algo en particular. Así, la noción de *hábito*, *habitus* o *marco epistémico* señala la imposibilidad de situarnos al margen de las normas, los valores y las significaciones a partir de las cuales ha sido organizado el cuerpo vivido. Frente a este hecho, resulta no sólo imposible, sino inadecuado pensar en un cuerpo o un sujeto “natural”, que no está impregnado de las vicisitudes históricas en medio de las cuales se ha desarrollado. La dicotomía naturaleza-cultura se desmorona en el momento mismo en el que el cuerpo no puede ser pensado sin la dimensión social y significativa que lo sostiene. Es así como la noción de hábito motriz pone en primer plano las consecuencias epistemológicas de concebir al cuerpo como como un constructo histórico y normado, que va tomando diferentes formas de acuerdo con lo que un grupo determinado espera de él.

Referencias bibliográficas

- Ajuriaguerra, Julián de, “Ontogénesis de las posturas: yo y el otro”, en: F. Alonso-Fernández, *Cuerpo y comunicación*, Pirámide, 1982, pp. 17-24.
- Bardet, Marie, *Hacer mundos con gestos*, Cactus, 2019
- Battán Horenstein, Ariela, Del bailar como hábito al bailar como proyecto motor, *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. XII (2021), núm. 25, pp.167-186.
- Bégout, Bruce, Esquisse d'une théorie phénoménologique de l'habitude, *Alter. Revue de phénoménologie*, 12 (2004), pp.173-190.
- Bernard, Michel, *El cuerpo, un fenómeno ambivalente*, trad. L.A. Bixio, Paidós Ibérica, 1994.
- Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, 1999.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Siglo XXI Editores, 2007.
- Calmels, Daniel, *Del sostén a la transgresión. El cuerpo en la crianza*, Biblos, 2009.
- Dukuen, Juan, Los usos del habitus en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu (1962-1964). Contribución a un debate, *Prácticas de oficio*, 16 (2015), pp. 1-25.
- Erikson, Erik, *Infancia y sociedad*, Hormé, 1966.
- Femenías, María Luisa, *Judith Butler: Introducción a su lectura*, Catálogos, 2003.

⁵⁷ Sobre este tema, cf. Español, Silvia, “Si queremos saber cómo sopla el viento podemos mirar la arena. Pensar el desarrollo psicológico observando el movimiento”, en Pérez, Diana y Lawler, Diego, *La segunda persona y las emociones*, SADAF, pp. 45-86.

⁵⁸ Bernard considera que el concepto merleau-pontyano de *carne* (el cual expresa el entrelazo constitutivo del sujeto con el mundo) ha sido el predecesor del concepto de *diálogo tónico emocional* que desarrollará más tarde Julián de Ajuriaguerra (Bernard, Michel, *El cuerpo, un fenómeno ambivalente*, Paidós Ibérica, 1994).

- García, Esteban, ¿Qué es un hábito? Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pon-
tiana, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 6 (2017), pp. 40-70.
- García, Esteban. The tool as an extension of the body: the technological illusion, *Outis. Publication of the society for
Phenomenology and meds*, II (2004), pp. 49-55.
- Haudricourt, André, *El cultivo de los gestos: entre plantas, animales y humanos*, trad. P. Ires, Cactus, 2019,
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, 2008.
- Löwy, Michael, ¿Qué es la sociología del conocimiento?, Fontamara, 1991.
- Mauss, Marcel, "Las técnicas del cuerpo" (1934), en Crary, J; Kwinter, S. (eds.), *Incorporaciones*, Cátedra Teorema,
1996, pp. 385-407.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Planeta-Agostini, 1984 (original en fran-
cés, 1945).
- Merleau-Ponty, Maurice, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*, Verdier, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, trad. de Ma-
riana Larison, Anthropos Editorial, 2012 (original en francés).
- Piaget, Jean; García, Rolando, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, Siglo XXI editores, 2008.
- Ralón de Walton, Graciela, La lógica práctica y la noción de hábito, *Anuario Colombiano de Fenomenología*, IV (2010),
pp. 243-261.
- Ravaisson, Félix. *Del hábito*, trad. P. Ires, Cactus, 2015.
- Romano, Claude, L'équivoque de l'habitude, *Revue Germanique Internationale*, 13 (2011).
- Saint Aubert, Emmanuel, « C'est le corps qui comprend ». Le sens de l'habitude chez Merleau-Ponty, *Alter. Revue
de phénoménologie*, n° 12 (2004), pp. 105-128.