



EL CUERPO PROPIO APROPIADO: UNA LECTURA BIOPOLÍTICA DEL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE HÁBITO

Body Proper, Appropriated: A Biopolitical Reading of Aristotle's Concept of Habit

MARTÍN GRASSI

Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina

KEYWORDS

Habit
Aristotle
Biopolitics
Bourdieu
Dispositive

ABSTRACT (MAXIMO 100 PALABRAS)

The concept of habit receives a technical-philosophical use in the work of Aristotle that entails a dialectics between the agent and a system in which he is situated. In its dual active and passive dimensions, the notion of habit enables to understand the living body as a body proper and, at the same time, as an appropriated body. The habit is the fundamental biopolitical dispositive by which the living body is appropriated and subjected to the Body Politic and its logic, made explicit in Pierre Bourdieu's concept of habitus.

PALABRAS CLAVE

Hábito
Aristóteles
Biopolítica
Bourdieu
Dispositivo

RESUMEN (MAXIMO 100 PALABRAS)

El concepto de hábito adquiere un uso técnico-filosófico en la obra de Aristóteles que conlleva una dialéctica entre el agente y un sistema que lo engloba expresada en sus dimensiones activa y pasiva. Así, el concepto de hábito hace posible comprender que el cuerpo vivo es, al mismo tiempo, un cuerpo propio y cuerpo apropiado. El hábito es el dispositivo bio-político fundamental gracias al cual el cuerpo vivo es apropiado y sujetado al cuerpo político y a su lógica, tal como se explicita en el concepto de habitus de Pierre Bourdieu.

Recibido: 31/ 01 / 2023

Aceptado: 28/ 03 / 2023

1. La apropiación y la expropiación del cuerpo vivo

Una meditación acerca del *cuerpo propio* implica una consideración acerca de ese adjetivo particular que alude a la propiedad. El cuerpo vivo se ha tematizado desde una doble vertiente: por un lado, el sentido del tacto constituye el fundamento sobre el cual el cuerpo se reconoce como propio en el hecho de sentirse sentir. Por otro lado, también asociado al sentido del tacto, el cuerpo propio se identifica como tal en el uso que hacemos de él, en el hecho de que se ofrece como primer instrumento u órgano de nuestra agencia. Así, puede hablarse de dos tradiciones filosóficas que ponen en el centro de la reflexión al cuerpo en tanto que es mío: la del *haptocentrismo*, que fundamenta la propiedad del cuerpo en el sentido del tacto y en su dimensión reflexiva, y la del *aptocentrismo*, la cual encuentra también en el tacto la base para reclamar el cuerpo como propio, pero esta vez atendiendo a que el cuerpo es *lo apto*, aquello de lo cual hago uso en primera instancia (Grassi, 2022). El hecho de que el cuerpo se ofrezca como el centro de operaciones del sujeto implica, a su vez, que dichas operaciones se dan en el mundo, y, por lo tanto, que se enmarquen dentro de un espacio, de un tiempo; o, aún más específicamente, que se enmarcan en un *territorio* y en una *historia*. En efecto, no se trata tan solo de unas coordenadas físicas, espacio-temporales, sino que toda agencia humana se da en el seno de una comunidad política y social. Las acciones de nuestros cuerpos se realizan en el marco de un mundo ya significado intersubjetivamente, un mundo histórico y simbólicamente determinado, un mundo ya significado por una comunidad, un mundo cuyo sentido ya ha sido instituido. El concepto fenomenológico de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) da cuenta de esta dimensión propiamente humana del mundo en el que nos movemos y actuamos. El cuerpo vivo actúa en el mundo de la vida, y de sus instituciones históricas y políticas, lo cual significa que los modos y las figuras gracias a las cuales el cuerpo se desenvuelve pragmáticamente en el mundo surgen de ciertas potencias naturales y se sedimentan como prácticas habituales cuya operación puede ser reactivada en todo momento, en un doble juego entre lo individual y lo intersubjetivo (Ralón de Walton, 2010). Las acciones de mi cuerpo no comienzan siempre, de vuelta, una vez más, desde el principio: el cuerpo propio es un cuerpo hábil y apto, y dicha aptitud del cuerpo se ofrece ya sea naturalmente, ya sea gracias a cierta repetición de una práctica personal-comunitaria.

El concepto de *hábito* es, en la filosofía occidental, aquél que permite comprender esta facilidad y regularidad de nuestras operaciones corporales. Qué signifique que nuestras acciones sean habituales, qué implicancia tiene esta idea de habitualidad en lo que respecta al carácter innovativo de nuestro comportamiento, qué tipos de hábitos podemos determinar, y qué consecuencias antropológicas podemos sacar de pensar el cuerpo como cuerpo habitual, son todas preguntas que han sido motivo de examen y discusión desde tiempos antiguos. Quizás el primero en haber hecho un tratamiento sistemático del concepto de *hábito* haya sido Aristóteles, quien ha sido también el iniciador de la tradición del *haptocentrismo* en lo que respecta a la comprensión del cuerpo propio (Derrida, 2011, p. 23). En este ensayo examinaré el tratamiento que hace Aristóteles del concepto de hábito (ἔξις) para mostrar una dimensión que en general queda relegada cuando se trata a este concepto: su *dimensión expropiatoria*. En efecto, quizás por estar asociado el hábito a una reflexión en torno al cuerpo como *propio*, como centro de operaciones que obedece más o menos a los propósitos del agente, se ha descuidado el hecho de que es en el *hábito* también donde acontece la primera de las desapropiaciones o expropiaciones del cuerpo propio. Pero estas reflexiones en torno a la desapropiación del cuerpo y al descentramiento del sujeto, lejos de nacer en el siglo XX, puede encontrarse ya en el concepto de hábito que tematiza Aristóteles. La dimensión político-normativa del hábito es absolutamente central si atendemos a la naturaleza bio-política de Occidente, puesto que el primer *dispositivo* que nos inscribe como singulares en la lógica totalitaria de lo político es el cuerpo propio en su modo habitual de actuar: si el dispositivo es aquello que nos *dis-pone*, aquello que nos ordena y organiza, aquello que nos administra y que determina nuestra singularidad como parte funcional de lo político, entonces el dispositivo fundamental no es extraño ni exterior a nuestro cuerpo, sino que es el cuerpo mismo en tanto formado y moldeado en su actuar por la adquisición de hábitos. En lo que sigue, argumentaré que el hábito no solo refiere a una potencia operativa que el agente tiene, sino que también refiere a una normatividad que define tanto el modo de actuar del sujeto como el objeto mismo de dicha acción, y que proviene de la forma de vida de una comunidad en la que dicho cuerpo vivo participa. El hábito es el concepto que permite inscribir el cuerpo propio en un sistema que lo sobrepasa y lo incluye, subsumiéndolo en su lógica práctica. Una revisión de los textos de Aristóteles a partir de esta hipótesis

puede mostrar que, ya desde su nacimiento como concepto antropológico, el *hábito* es un concepto pivote, cuya ambivalencia permite comprender el juego de la apropiación y de la expropiación a la que está sometido el cuerpo vivo y que lo define como tal. Esta significación del hábito se encuentra explicitada y teóricamente desarrollada por el sociólogo Pierre Bourdieu con su concepto de *habitus*, el cual será tematizado en el último párrafo del presente trabajo. El argumento de este artículo busca mostrar que es gracias al concepto de *hábito* que comprendemos al cuerpo vivo como un *cuerpo propio apropiado*.

2. El hábito como *disposición*

Aristóteles trata el tema del hábito (ἔξις) en conexión con la idea de virtud (ἀρετή) en el Libro II de su *Ética a Nicómaco*. Hay dos tipos de virtudes, las intelectuales y las morales. Las primeras se producen e incrementan con la instrucción, mientras que las segundas son el producto de la costumbre (ἔξ ἔθους). De allí que las virtudes éticas sean aquellas que refieren a un cierto carácter de las personas, pero que a la vez depende de las costumbres o prácticas habituales de un sujeto en una determinada comunidad; en efecto, Aristóteles asocia la palabra *ética*, proveniente de ἦθος (carácter) con la palabra costumbre (ἔθος) (*Ética a Nicómaco*, 1103a, pp. 15-20).¹ Ninguno de los dos tipos de virtud es generado por la naturaleza, puesto que ninguna propiedad natural puede ser modificada por la costumbre. «Las virtudes no se originan ni por naturaleza ni contra la naturaleza, sino que somos naturalmente aptos para recibirlas, y las completamos por medio de la costumbre» (*Ética a Nicómaco*, 1103a, p. 25). Aún más, las facultades que nos da la naturaleza (φύσις) están dadas (παραγίνεται) al principio en forma potencial (δύναμις), y luego las expresamos en su ejercicio actual (ἐνέργεια) (*Ética a Nicómaco*, 1103a 30). Sin embargo, las virtudes las adquirimos gracias a una práctica regular, como puede verse en el caso de las artes. Estas prácticas regulares son, a su vez, materia política, puesto que es responsabilidad de los legisladores inculcar la virtud a los ciudadanos a través de un debido entrenamiento en las acciones correctas (*Ética a Nicómaco*, 1103b, p. 5). Esta práctica de las virtudes tiene lugar en nuestras vidas cotidianas, en las que participamos de las transacciones con otros hombres, y en las que nos hacemos justos o injustos. Para que haya virtud ética, sin embargo, el agente debe actuar en un determinado estado mental gracias al cual actúe a conciencia, elija deliberadamente actuar de esa forma y lo elija por su propio interés, y que dicho acto despierte de una disposición fija y permanente de su carácter (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πρᾶττη) (*Ética a Nicómaco*, 1104b, p. 30). En efecto, no es virtuoso quien actúa alguna vez bien —así como una golondrina no hace verano—, sino que es virtuoso solo aquél que muestra esta predisposición a las acciones correctas y que las realiza con facilidad y regularmente.

El concepto que sirve de fundamento para definir a la virtud como predisposición a actuar éticamente es el de *hábito*.² Si los estados del alma pueden ser o bien una *emoción* (πάθος), o una *capacidad* (δύναμις), o un *hábito* (ἔξις), Aristóteles incluye a la virtud como un tipo de esta última. Aristóteles llama hábitos a aquello «por los que estamos bien o mal dispuestos en relación con los afectos» (ἔξεις δὲ καθ' ἅς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς) (*Ética a Nicómaco*, 1105b, p. 25). Así, las virtudes no son meras emociones: si somos movidos por los afectos o emociones, «las virtudes y los vicios no nos mueven, sino que nos disponen de un cierto modo (τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πῶς)» (*Ética a Nicómaco*, 1106a, p. 5). Y ello porque involucra *algún tipo* de elección o acción (προαιρέσεις τινές). La premisa de fondo respecto a las virtudes morales es que «toda virtud pone a aquello de lo que es virtud, en su buena condición, y hace que desempeñe bien su función (αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν)» (*Ética a Nicómaco*, 1106a, p. 15). Los sentimientos y las acciones son los objetos que conciernen a la virtud, y mientras que los excesos y las deficiencias son contrarios a la acción virtuosa, el *punto medio* (τὸ μέσον) es elogiado y constituye el éxito (ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται) del hombre virtuoso. Sin embargo, este punto medio no es definido por una razón impersonal que sirve

¹ De esta asociación con la costumbre viene la palabra *moral*, que tiene su raíz en el latín *mores*, «costumbres».

² Para Lockwood (2013), es erróneo pensar que Aristóteles describe el hábito como el resultado de una forma de habituación o de repetición de actos, lo cual hace a la noción de «formación de carácter». Primero, porque la idea de una «formación de carácter» (habituación) implica otras cosas además de la mera formación de hábitos o virtudes éticas a través de la habituación. Segundo, porque la noción de «estado ético» (*héxis*) es distinta a la noción de «hábito», conectada con el campo semántico desplegado por las palabras *ethos*, *ethismos*, *ethizetai*, *ética*. Tercero, porque una vez que la noción de «estado de carácter» es separado de la falsa asociación con la idea de hábito y de habituación repetitiva, la aparente oposición entre razón práctica y hábito con su connotación de inflexibilidad es más bien resultado de un método analítico que utiliza Aristóteles.

de medida universal para todas las personas, sino que es determinada según las circunstancias tanto personales como coyunturales en las que se desarrolla una acción.³ De allí que Aristóteles defina a la virtud como «un hábito electivo que consiste en una medianía en relación con nosotros, definida por una razón, a saber, esa con que la definiría el prudente (ὁ φρόνιμος)» (*Ética a Nicómaco*, 1107a, pp. 1-5). En otras palabras, aprendemos a ser prudentes y determinar racionalmente el punto medio de nuestras acciones gracias al modelo que nos presentan aquellos que son considerados prudentes y sabios. Se aprende a ser virtuoso imitando a los virtuosos, y por ello la *imitación* (μίμησις) tiene en la ética de Aristóteles un lugar central, a diferencia de otros modelos éticos más racionalistas, en los que la razón ofrece de modo *a priori* el criterio para el discernimiento de lo que debe hacerse (como es el caso de la moral kantiana).⁴

Para poder profundizar en la significación del «estar dispuesto» propio de los hábitos, es preciso examinar el modo en que Aristóteles define a los hábitos como un tipo de *cualidad*. Lo interesante es que el hábito no entra tan solo en la categoría de cualidad, sino que es también un «relativo», es decir, que entra también en la categoría de relación (*Categorías*, 6b). El término *cualidad* (ποιότης) es un sustantivo abstracto derivado del adjetivo interrogativo ποῖον y del indefinido ποιόν, y es aquello «por lo que se dice que los hombres son tales o cuales» (*Categorías*, 8b, p. 25). Una primera especie de cualidad es el *hábito* (ἔξις) y la *disposición* (διάθεσις). Entre los ejemplos de hábito, Aristóteles incluye a la ciencia y a las virtudes éticas, mientras que como ejemplos de disposiciones nombra a la enfermedad y a la salud. En rigor, pareciera que los hábitos son una especie del género disposición, cuya particularidad estriba en que se trata de una *disposición estable e invariable*. De allí que «los hábitos sean también disposiciones, pero las disposiciones no necesariamente hábitos; en efecto, los que tienen hábitos están también dispuestos por ellos de una cierta manera» (*Categorías*, 9a, p. 10). Aquí no da Aristóteles una definición de lo que sea el hábito, pero para ello es preciso su contraste con el segundo género de cualidad, que es aquel por el que se dice que algo está naturalmente capacitado (o incapacitado) para una determinada acción o estado. Que algunos hombres sean «buenos para los deportes», o que sean «sanos» no indica que estén en una determinada disposición para el deporte o para la salud, sino que tienen una «capacidad natural» (δύναμις φυσική) para ello. Esta capacidad parece referirse a la δύναμις ἄλογος, es decir la capacidad irracional que es congénita (συγγενής) y que se distingue de la racional que se logra por la costumbre (ἔθος) o la enseñanza (μάθησις), y que parece corresponderse con el hábito.⁵ En todo caso, el hábito parece ser una disposición, la cual es un tipo no solo de cualidad, sino de relación. En efecto, «se llaman "relativas" (πρός τί) todas las cosas tales que se

³Si bien suele resaltarse la «fijeza», la reflexión en torno a la virtud apunta también a una idea dinámica del hábito. Lockwood lo define como: «inconditional preparedness to act», «an ability to act in a way which is responsive to the particular circumstances involved in any particular action» (Lockwood, 2013, p. 26). De allí que caracterice la idea de *ethos* aristotélica como: «the sum of one's character traits and hexis is an enduring but flexible state or disposition of soul that predisposes its possessor to act and feel a certain way in specific contexts» (Lockwood, 2013, p. 28).

⁴ Aristóteles usa *ethos* para describir el desarrollo del carácter que incluye también el comportamiento cognitivo a partir de los cuales uno aprende y adquiere conocimientos de los principios éticos, los cuales también se deben a un proceso de habituación. «Such "habituation" produces what Aristotle calls "the knowledge that" (to hoti) rather than "the knowledge why" (to dioti) and such knowledge consists of a broad array of learned or cultivated behaviours about what is noble and shameful, about one should take pleasure in and what one should be repulsed by» (Lockwood, 2013, p. 22). Hay una distinción entre los modelos de habituación ética: la del entrenamiento ascético y la del rompimiento de un natural salvajismo: acostumbrarse (*sunethizein*) y crear hábitos (*ethizein*) (*Política*, VII 17, 1336a, pp. 12-20). Pero también está el modelo que incluye procesos cognitivos. Así, Aristóteles rompe tanto con el intelectualismo socrático como con el behaviourismo: «ethos incorporates both cognitive and emotional elements and ultimately develops a specific kind of psychic phenomenon, what Aristotle calls a *hexis*» (Lockwood, 2013, p. 23).

⁵ Sinnot explica estas cuestiones en la nota 418 de su traducción crítica de las *Categorías*.

⁶ Como explica Sinnot, Aristóteles no dispone de una terminología precisa para el análisis de la relación, puesto que de hecho no hay una palabra griega para decir *relación*, y el latino *relatio* aparece recién documentada con Quintiliano. Así, el uso de la palabra *relativo* es ambiguo, refiriéndose a veces a los predicados relacionales, y a veces al sujeto del que se lo formula y que es término de la relación. «Es claro, de todos modos, que la idea de Aristóteles no es que sea de índole intrínsecamente relacional *la cosa* a la que se caracteriza por hallarse en relación con otra (por ejemplo A o B en A es más grande que B)», sino ciertas *propiedades* de las que las cosas son portadoras o sujetos. Vistas en sí mismas, o desde el ángulo de otra categoría, A y B serán, por ejemplo, sustancias» (64, nota 292). Acá, sin embargo, se complica el «relativo» cuando se dice del hábito, porque no se trata tan solo de una propiedad cualquiera, sino que es también una propiedad por la cual se dice que alguien es de tal o cual manera, es decir, es una cualidad. Así, el relativo «hábito» indica no solo relación a algo otro, sino una verdadera modificación en el sujeto que está en relación con ello.

dicen que son, lo que ellas son, "de" otras cosas o que están de otro modo en relación con otra cosa»; y el hábito se dice que es «hábito *de algo*» (Categorías, 6b).

El hábito, entonces, en su ambivalencia como relativo y como cualidad indica una real propiedad en el sujeto que lo hace ser de tal o cual manera de una manera estable e invariante en tanto que está referido a algo que no es él mismo. Por esta razón, el hábito tiene respecto al sujeto una doble valencia, activa y pasiva, en tanto que el sujeto no solo determina aquello con lo cual está en relación (el objeto del hábito), sino que es determinado por esto mismo con lo que entra en comercio. Es preciso detenernos en la dinámica entre acción y pasión que parece estructurar la realidad del hábito, y comprender esta dinámica a partir del uso de la voz media de los verbos griegos. Es en *Metafísica* donde Aristóteles ofrece una caracterización del hábito más extensa:

Hábito (ἕξις) se llama, en un sentido, por ejemplo, cierto acto de lo que tiene y de lo que es tenido (ἐνέργεια τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου), como cierta acción o movimiento (ὡσπερ πρᾶξις τις ἢ κίνησις) (pues cuando uno hace (ποιῆ) y otro es hecho (ποιῆται), está en medio el acto hacedor (ποίησις μεταξύ); así también en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito). Es, pues, evidente que no cabe que éste tenga hábito (en efecto, se procedería al infinito, si fuese propio de lo tenido tener hábito). En otro sentido se llama hábito una disposición (διάθεσις) según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto (καθ'αὐτὸ ἢ ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον), y lo que está o por sí mismo o en orden a otro (καὶ ἢ καθ'αὐτὸ ἢ πρὸς ἄλλο); por ejemplo, la salud es cierto hábito, pues es una disposición tal. Todavía, se llama hábito si es una parte de tal disposición (μόριον διαθέσεως τοιαύτης); por eso también la excelencia de las partes en cierto hábito (ἢ τῶν μερῶν ἀρετὴ ἕξις τίς ἐστίν). (*Metafísica*, 1022b 5-15)

Antes de pasar a la interpretación de este pasaje, es llamativo que, tanto en las *Categorías* como en *Metafísica*, luego de la explicación de lo que sea la disposición y el hábito, Aristóteles pase a clarificar el sentido de *afección o pasión* (πάθος).⁷ Y entre los sentidos de afección se cuenta la de ser «la cualidad según la cual cabe alterarse (ποιότης καθ'ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται)», o aún «los actos e incluso las alteraciones de estas cualidades (ἐνέργεια καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη)» (*Metafísica*, 1022b, pp. 15-20). Si atendemos al pasaje citado de *Metafísica*, veremos este ir y venir desde el acto a la pasividad que, en el caso del hábito, se juega en la voz activa (ἔχοντος) y en la voz medio-pasiva (ἐχομένου) del verbo *tener*. Que el hábito sea un «acto» (ἐνέργεια) entre lo que tiene y lo que es tenido implica que entre ambos polos de la relación del tener hay una *sinergia* (συν-ἐνέργεια) que hace de esta relación algo uno. Recordemos que también Aristóteles explicaba que la sensación es un cierto acto de lo que siente y de lo sentido (*Sobre el alma*, 417a-418a). Es decir, en tanto que el hábito entra en la categoría de los *relativos* —así como también la sensación es un relativo—, el hábito tiene realidad solo en tanto que hay dos actos que se encuentran, es decir, que hay dos actualidades que se determinan la una a la otra, aunque una tenga un carácter potencial (como facultad) y el otro esté en acto (como objeto).⁸

⁷ Para Oele (2012) debe comprenderse esta dialéctica entre las nociones de hábito, pasividad y actividad. Para la intérprete de Aristóteles, los cambios sufridos pasivamente estructuran las disposiciones o hábitos morales, ya se traten de afecciones naturales (como los temperamentos propios de cada quien), o ya sea por la adquisición de afecciones corporales a partir de la exposición regular a un determinado factor o situación, habituándose así a ser afectado por determinados eventos. Un ejemplo de esta habituación puede encontrarse en el caso del guerrero valiente y su virtud de la resistencia (*endurance, homoménei*). Este caso muestra bien la dialéctica pasividad-actividad: «Endurance thus entails an interesting "passive activity" —that of actively holding out or withstanding, while being passively under the pressure of hardship or stress» (Oele, 2012). Si tenemos en cuenta este ejemplo, entonces aquello que sufrimos es también origen de nuestras habitualidades, de nuestras «disposiciones pasivas», aunque, por otro lado, no sea suficiente esta pasividad sin una dinámica activa que la informe. De allí que la autora concluya: «Particular natural *pathe* cause, through qualitative change, particular affective temperaments which then form the underpinning for our passive or affective moral dispositions: this process however only provides an *indirect* connection from *pathos* to passive *hexis*. Secondly, the genesis of the passive moral dispositions hinges more *directly* on the process of qualitative change set in motion by frequent, consistent and habitual exposure to certain acquired *pathe*. Yet, as we have argued, in this latter, more direct, form, the process of qualitative change underlying the establishment of passive moral dispositions is not merely passive, as it entails active selection, resistance and modulation of the *pathé*. Only under active modification can the *pathé* turn into more domesticated forms of affectivity, and ideally into virtues passive or affective dispositions» (Oele, 2012).

⁸ Rodrigo lleva adelante una interpretación fenomenológica del hábito en Aristóteles, centrándose ante todo en la dialéctica entre pasividad y actividad de la *hexis*. Rodrigo interpreta este texto de *Metafísica* y explica que aquí se conecta la idea de *hexis* con la ética, la ciencia, y la técnica (*teoría, praxis, poiesis*). Se trata de aspectos cualitativos estables del sujeto y de la situación objetiva que son nombradas así (Rodrigo, 2004, p. 13). En este texto los dos sentidos de *hexis* están ligados por la reversibilidad

Cuando aclara más estos dos sentidos activo y medio-pasivo del tener, Aristóteles alude al acto del hacer, y aquí es interesante notar que el hábito no es ni un hacer, ni un ser-hecho, sino un cierto *medio* entre uno y el otro. Este carácter de medio es análogo también a la facultad sensitiva, en tanto que es el medio para que el acto de sentir y el acto del objeto sentido puedan efectivamente encontrarse. Así, no es azaroso que el hábito sea también pensado como una especie de *potencia o facultad* (δύναμις), aunque, en rigor, sea más bien la *disposición de una determinada facultad hacia un acto o un objeto*, por lo cual el hábito define la naturaleza de la virtud ética.⁹ De allí que la segunda determinación del hábito refiere a la noción de *disposición*, y al hecho de estar bien o mal dispuesto. Nuevamente es el carácter relativo del hábito en su referencia a algo otro lo que lo define en su carácter mediador. Y es ese carácter mediador el que suspende cualquier tipo de regresión al infinito, que en Aristóteles es siempre un signo de contradicción o de falencia en la explicación. En efecto, el carácter mediador del hábito consiste en anclar la relación habitual en el sujeto mismo que tiene algo, y no trasladar esta relación a lo que es tenido. Aquí es importante resaltar el valor de la voz medio-pasiva, puesto que indica que el sujeto del verbo está implicado en el proceso mismo, sin ser meramente activo ni solo pasivo en este proceso. En los últimos años, Han-Pile (2017) ha desarrollado el concepto de lo «medio-pasivo» (*medio-passive*), el cual integra lo activo y lo pasivo, y alude a que «los agentes solo pueden actuar si se comprenden a sí mismos también como pasivos *en el mismo actuar*» (p. 197). Si bien muchos de los idiomas indoeuropeos solo cuentan con las voces activas y pasivas, el griego antiguo también hace uso de un tercer modo en el que la agencia es ambigua: «la voz media fue pensada para capturar la modalidad de las situaciones en las que el agente participa en una acción sin poder dominarla completamente» (Han-Pile, 2013, nota 46), lo cual implica que algunas acciones no son ni completamente pasivas ni completamente activas, en tanto que uno es al mismo tiempo el agente y el recipiente de la acción.¹⁰

entre el ser y el tener, y por ello de la posesión y de la evaluación axiológica de sí: mientras que la «posesión» subraya el aspecto objetivo de la *hexis*, el segundo apunta al aspecto subjetivo, a la manera de ser, al *habitus*. Pero lo importante es entender que un aspecto no puede ir sin el otro (Rodrigo, 2004, p. 17). Cuando Aristóteles define al *hexis* como una «cierto acto de lo que tiene y de lo que es tenido», parece entroncarse con la reflexión de su maestro, Platón. Sin embargo, mientras que en el *Teeteto* se asocia la *hexis* a la *ktésis* (estado pasivo de posesión) y a la pasividad, Aristóteles la asocia a la *energeia*. Así, *hexis* no se contrapone a *dynamis*, sino que Aristóteles atiende a la «capacidad segunda» como modalidad de la *hexis*, que «predispone dinámicamente al acto por una retención temporal de lo adquirido, por una aptitud» (Rodrigo, 2004, p. 19). Por ello, Rodrigo argue que sería un error interpretar la *hexis* como un estado pasivo: la posesión tiene un sentido activo ligado al verbo *llevar* (*porter*), como es el caso de la vestimenta. Si bien en la *Ética* parece oponer *hexis* a *energeia*, es decir, al uso efectivo, Rodrigo advierte que es preciso interpretar esta oposición desde la actividad, y ver en el hábito «une tenue active du désir» y «un certain tranchant de la décision». «Sa stabilité est ainsi bien plus dynamique que statique: c'est la constance du désir ou le ferme maintien de ce que a été décidé» (Rodrigo, 2004, p. 21). La interpretación de la *hexis* aristotélica lleva a Rodrigo a acercarla a la noción de habitualidad en Husserl, comprendida como el poder del sujeto de fundar sus actos en hábitos reiterados. Hay en Aristóteles «une conception dynamique vectorielle de l'être en tant que tension vers, et intention de cet accomplissement bien déterminé que représente, en chaque situation, l'energeia (ou l'entelechie seconde) conjointe du sujet et de l'objet» (Rodrigo, 2004, p. 23). El punto central es que la *hexis* no permite solo que un acto se regule y se ejerza de nuevo gracias a las virtudes formativas del hábito, sino en su polarización activa, por la cual la conduce a ejercerse mejor, por una parte, y la conduce por otra parte a alcanzar su objeto según una «típica determinante». Así, hay un «"principio de limitación regional": toda manera de ser ordena su propia excelencia a su objeto, y ella lo hace exactamente a la medida en que su objeto se ordena conjuntamente a ella» (Rodrigo, 2004, p. 24). De aquí que Tomás de Aquino —continúa Rodrigo— la define como «una disposición del objeto al poder, pero también una disposición del poder al objeto» (I-II, q. 50, a. 4), y así los hábitos se distinguen según sus objetos (q. 54, a. 2). Concluye Rodrigo que la *hexis* aristotélica es la antítesis de una *mathesis universalis*, a la metafísica del orden metódico de Descartes. Sin embargo, en toda esta interpretación fenomenológica de Aristóteles, Rodrigo pierde de vista que la *hexis* es una cierta manera de articular efectivamente una *mathesis* (que, recordemos, significa en griego «enseñanza»): si la diferencia con Descartes es la situacionalidad o carácter regional de estas *hexis* frente a un modo universal-racionalista de comprender la acción humana, sigue siendo fundamental comprender que la situación en la que se actúa está ya regulada y definida por esquemas normativos de algún tipo. Esta otra dimensión política de la *hexis* es la que quiero resaltar en este trabajo.

⁹ Es en este sentido que luego la tradición filosófica caracterice al hábito como una «segunda naturaleza».

¹⁰ En su nota acerca de la voz media, Han-Pile refiere a las reflexiones de Benveniste y de Gonda al respecto: «According to the first [Benveniste], the middle voice does not so much indicate that the subject has an interest in the action as point toward the fact that s/he is the medium in which something takes place. It indicates that the subject is part of a process (expressed by the verb) to which s/he participates but which is not reducible to such participation. To emphasize this dimension, he introduced the notion of internal *diathesis* (as opposed to the external *diathesis* of the active mode, in which the subject accomplishes an action that is under his control and carried out outside of him. Gonda underlines this peculiar active/passive mode of the middle voice in relation to a particular example in ancient Greek, that of marrying someone» (Gonda, *Reflections*, p. 53, ff.). The active form (*gameô*) was standardly used by men and denotes an action in which the agent is fully in control, namely the taking of a wife. This is grammatically reflected by the fact that the complement is in the accusative. The middle voice form (*gameomai*)

La última caracterización del hábito dada por Aristóteles muestra, a su vez, que el sujeto mismo de esta relación propia del hábito no supone necesariamente que sea un hombre el que tiene algo, sino que también el hábito puede referirse a la parte que está dispuesta en un determinado todo, y aún más a la *excelencia* (o aptitud, o virtud) de dicha parte. Es aquí donde la cuestión del sujeto del hábito muestra su ambivalencia pasiva-activa, y donde *el sujeto del hábito pasa a ser sujeto-sujetado por el hábito*. En efecto, si comprendemos que el hábito es una especie de la disposición, entonces el hábito alude a una lógica de la *inscripción*, a partir de la cual algo o alguien pasa a ser subsumido en una totalidad que lo engloba y lo subsume. La pregunta es, en todo caso, de qué totalidad se trata. En el caso de las *disposiciones naturales*, pareciera que el sujeto de dichas disposiciones está inscripto en la lógica del *cosmos*, la cual lo ordena a determinadas funciones o tareas otorgándole una especial aptitud para ellas. Si, en última instancia, Aristóteles piensa en la *naturaleza* (φύσις) como «el principio del movimiento de los entes naturales, inmanente a ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia» (*Metafísica*, 1015a, p. 20), entonces no es absurdo comprender cómo el *cosmos* logra su orden disponiendo de todos los sujetos hacia su propia finalidad organizativa. En el caso de las *disposiciones racionales* (que acercan la idea de disposición a la de hábito, y de allí permite el paso a la consideración ética del hábito), la inscripción del sujeto parece darse en el orden *político*. La instrucción, la enseñanza, y las normativas dictaminadas por los legisladores, parecen todas ellas apuntar a generar hábitos en los ciudadanos, es decir, buscan disponer a cada uno para que cumpla una determinada función o rol dentro del sistema organizado de la *polis*.

Quizás la lógica política de Aristóteles no sea tan distinta a la de Platón, en tanto que ambas (con sus claras diferencias) parecen obedecer a una lógica organicista, en la que la lógica todo-parte define a los ciudadanos como órganos, o como partes funcionales del sistema político. No es azaroso que la *ética* (el discurso en el que la idea de hábito encuentra su mayor desarrollo) sea considerada por Aristóteles como parte de la *política* (*Ética a Nicómaco*, 1094b 10). En este sentido, hay que volver a la explicación del término *disposición* (διάθεσις) que ofrece Aristóteles en su *Metafísica*:

Disposición se llama a la ordenación (τάξις), según el lugar (τόπος) o según la potencia (δύναμις) o según la especie (εἶδος), de lo que tiene partes; es preciso, en efecto, que haya alguna posición (θέσις), como incluso lo manifiesta el nombre "disposición". (*Metafísica*, 1022b, pp. 1-4)

Esta definición es central para nuestra hipótesis, ya que, si el hábito es una especie de disposición, entonces también el hábito responde a una lógica de la organización, es decir, a una lógica sistémica según la cual en un compuesto (un todo hecho de partes) cada una de las partes está ordenada al todo. El concepto de *orden* (τάξις) indica aquí también una dimensión de legalidad que hace explícita la semántica jurídico-política de la idea de *disposición*. En efecto, también podría haberse utilizado otro tipo de palabra o verbo, como κοσμέω para aludir a este carácter de orden, que en esta palabra refiere a una «ordenación bella». Ya sea por la potencia o la capacidad, ya sea por la esencia o naturaleza, o ya sea por el lugar, algo está dispuesto porque su posición está al servicio de las necesidades del todo. Aquí, el analogado principal bien puede ser el cuerpo de los animales, el organismo vivo, cuya definición como *cuerpo organizado* parece habilitar los desplazamientos semánticos entre la fisiología y la política, entre el *cuerpo de un organismo* y el *cuerpo político* (Grassi, 2019).

3. El hábito como *participación*

El hábito se define ante todo por la semántica del verbo *tener*. El tener, sin embargo, es un verbo complejo en tanto que es transitivo (tengo *algo*), pero puede ser intransitivo, y es de este segundo uso desde donde se forma la noción de *hábito* (ἔξις). De allí que para Aristóteles *tener* se dice en varios sentidos. En su *Metafísica*, unos párrafos luego de determinar la naturaleza del hábito, el filósofo de Estagira ofrece la siguiente explicación:

was normally used by women: it denotes activity (the woman takes a husband) but also passivity (she gives herself over to him, a fact that is grammatically expressed by the complement being indirect and in the dative). Furthermore, the middle voice has an eventive dimension: it indicates that «the process of marriage befalls the subject» (Gonda, Reflections, p. 59), in such a way that she participates in it without controlling it (Han-Pale, 2013, nota 46). Estas ideas de eventos, procesos, participaciones, el sujeto como mediación, y (sobre todo) la idea de una «diathesis» o disposición interna de Benveniste para clarificar el uso de la voz media, son centrales para nuestro argumento de que el hábito alude a esa instancia de expropiación y apropiación de los cuerpos.

Tener (τὸ ἔχειν) se dice en varios sentidos. En un sentido, es llevar según la propia naturaleza (φύσις) o según el propio impulso (ὀρμής); por eso se dice que la fiebre tiene al hombre, y los tiranos, a las ciudades, y al vestido, los que lo tienen puesto. En otro sentido, tener se dice de aquello en lo que algo está como en un receptáculo (ὡς ἄν τι ὑπάρχη ὡς δεκτικῶ); por ejemplo, el bronce tiene la especie de la estatua, y el cuerpo, la enfermedad. En otro sentido, como el continente tiene las cosas contenidas (ὡς τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα); se dice, en efecto, que éstas son tenidas por aquello en lo que están como en su continente; por ejemplo, decimos que la vasija tiene líquido, y la ciudad, hombres, y la nave, marineros, y así también decimos que el todo tiene las partes (τὸ ὅλον ἔχειν τὰ μέρη). Todavía, lo que impide (τὸ κωλύον) que algo se mueva u obre según su propio impulso se dice que lo tiene; por ejemplo, las columnas tienen los pesos superpuestos, y del modo que los poetas hacen que Atlante tenga el cielo, porque, de lo contrario, se derrumbaría sobre la tierra, como afirman también algunos de los fisiólogos; y, en este sentido, también lo que mantiene unido (τὸ συνέχον) se dice que tiene las cosas que mantiene unidas (ἃ συνέχει ἔχειν), porque, de lo contrario, cada una se separaría según su propio impulso (ὡς διαχωρισθέντα ἄν κατὰ τὴν αὐτοῦ ὀρμὴν ἕκαστον). Y también "estar en algo" (τὸ ἐν τινι) se dice de modo semejante y consecuentemente a "tener". (*Metafísica*, 1023a, pp. 10-25)

Entender la dinámica ambigua del hábito implica comprender también el juego entre lo activo y lo pasivo en el tener. De hecho, el *tener* «se lo aplica o como hábito y disposición o a alguna otra clase de cualidad» (*Categorías*, 15b, p. 20). En el primer sentido, el tener tiene un aspecto activo, centrado en un elemento que tiene al otro. Pero, en el segundo sentido se subraya el aspecto pasivo, en tanto que un receptáculo tiene aquello que recibe y, por lo tanto, es afectado por ello (como se nota claro en el caso del bronce que recibe la impresión de una determinada forma). El tercer caso alude a la dialéctica entre continente y contenido que, como se nota en el español, implica un participio activo y otro pasivo del tener (con-tener; con-tenido). De los ejemplos referidos a este caso, quiero subrayar especialmente el del todo y la parte, por ser central a nuestro argumento: el todo contiene a sus partes, con lo cual el todo muestra un aspecto activo del (con)tener, mientras que las partes muestran su dimensión pasiva de ser (con)tenidos. El cuarto sentido es interesante porque muestra que la dialéctica del tener puede darse entre dos elementos activos, es decir, dos elementos que muestran una fuerza propia y una tendencia a un determinado movimiento, y en el choque entre ambos elementos, el que es vencedor es el que tiene, y el otro el que es tenido: el español muestra este caso con el verbo re-tener, y la dialéctica se da entre lo que retiene y lo que es retenido. Pero esta imagen física de la retención vuelve a conectarse con la idea de continente, aunque en este caso con un matiz diferente: el verbo *con-tener* o *man-tener* unido (συνέχον) tiene una importancia capital en la filosofía griega, sobre todo en el ámbito cosmológico, como puede verse especialmente en la filosofía estoica. Para que un todo pueda ser tal, es preciso contar con una causa que mantenga todas sus partes unidas. Esta necesidad puede verse especialmente en las totalidades compuestas y organizadas, como la ciudad, el cuerpo orgánico, y también el cosmos.¹¹ Aquí, la causa que mantiene todo junto ejerce su fuerza contra las partes del conjunto, que tienen a su vez una fuerza y una tendencia propias; en tanto que la causa de manutención prevalezca, se garantiza la conservación del todo, mientras que, si priman las fuerzas de las partes, solo queda la disgregación. La última clarificación del tener refiere a la expresión «estar en algo», una expresión que bien puede aludir al modo en que una parte está en el todo, o al modo en que un contenido está en un continente, etcétera.

A partir de estas consideraciones respecto al *tener*, hay dos cuestiones que habría que resaltar. Por un lado, la ambivalencia activa-pasiva del tener. Si bien hay casos en los que se puede determinar mejor quién es el elemento activo y cuál el pasivo, lo interesante del tener es que, en un movimiento dialéctico, tanto *lo tenido* como *lo teniente* están afectados de un carácter activo-pasivo. Si bien soy yo, por ejemplo, el que se viste con un sombrero, es el sombrero el que me cubre la cabeza y me abriga. Es decir, aún en los casos donde pareciera más clara la distinción entre los dos elementos, es preciso advertir que el tener no deja indiferente a ninguno de los polos relacionados. Este juego de actividad-pasividad se nota mejor en el caso del tener como *retención* y como *contención* en el cual los elementos entran en un conflicto de fuerzas y en el que ambos polos padecen la acción del otro y deben a su vez actuar sobre el otro. Pero, en este caso, puede tratarse también no de una relación conflictiva de fuerzas encontradas,

¹¹ En el tratado del Pseudo-Aristóteles, *De Mundo*, puede verse con claridad la función capital que cumple el verbo συνέχω y la idea de una συνεκτική αἰτία (una causa que mantiene todo junto) que es central en el estoicismo.

sino una relación de contención en la que se logra una figura más armoniosa en la que lo tenido y lo que mantiene el todo se logra de forma más apacible. Y es aquí donde podríamos proponer un juego entre la palabra *hábito* (ἔξις) y el concepto de *participación* (μέτεξις). En la palabra μέτεξις (cuyo latín, *participatio*, alude a la idea de parte, es decir, al hecho de que uno es parte de un todo) se encuentra el prefijo μέτα-, que en los compuestos significa, entre otras variantes, *comunidad o participación*, y el verbo ἔχω, y deriva del verbo μετέχω, que significa *participar de, tener una participación en*, o aún *gozar de compartir por igual un bien con otro* (μετέχω, en Liddell & Scott, 2017). Si conectamos la idea de hábito con la de participación, entonces puede pensarse en el hábito como una forma en la que el sujeto que actúa es, a la vez, parte de la comunidad en la que se desenvuelve, siendo ambas dimensiones inseparables entre sí. Para poder ser parte de una comunidad, uno debe actuar acorde al modo en que los participantes actúan, y uno participará más en esta dinámica comunitaria cuanto más natural y de forma más inmediata actúe en acuerdo con los demás participantes. En otras palabras, el hábito alude a un modo de actuar específico según el cual una determinada capacidad o facultad es ejercida bien o mal según las expectativas del grupo al que se pertenezca. El agente, así, primeramente, padece o es afectado por el hecho de ser parte de una ciudad que funciona al modo de un todo organizado, y que lo ordena como parte orgánica dentro de la dinámica que le es propia. Luego, el agente actúa gracias al hábito y actualiza sus facultades. En tanto que parte de la ciudad, el agente es afectado por esta *disposición* del todo que lo ubica en un determinado lugar y le exige un determinado obrar; en tanto que el agente es, en sí mismo, un todo, sus hábitos muestran la dimensión activa. Esta ambivalencia del hábito revela también la otra, puesto que el hábito es incluido tanto en la categoría de *cualidad* como de *relación*: aunque ἔξις se forme a partir del sentido intransitivo del verbo *tener*, conserva necesariamente su carácter transitivo. Y esta transitividad no sólo se confirma en su estar referido a un objeto, sino ante todo en que está referido a un todo dentro del cual opera, un todo que en este caso vale llamar *ciudad*. El hábito, en suma, es un término relativo porque está determinado en su referencia a la comunidad en la que participa: ἔξις es un modo de la μέτεξις. Y en esta participación, el hábito se constituye también como una cualidad, definida y evaluada bajo las exigencias de la comunidad de la que es parte: en efecto, que un hábito sea considerado virtuoso o no dependerá del orden político que así lo determine, y será o bien penalizado, o bien inculcado, según las necesidades del cuerpo social. Si bien las ideas de disposición y de participación son cercanas en esta semántica del *ser parte de*, la noción de participación subraya la esfera del verbo tener en su relatividad a un sistema que lo incluye, mientras que la de disposición resalta el movimiento por el cual una posición (o un sujeto, o un cuerpo) es *des-plazado y em-plazado* en un sistema que lo ordena. Sea desde la etimología (por su proveniencia del verbo tener), o ya sea por su definición categorial como una especie del género disposición, es claro que el hábito no puede comprenderse sin esta relación de inscripción del agente dentro de una totalidad que lo administra y lo organiza.

4. El hábito como *dispositivo* bio-político: de Aristóteles a Pierre Bourdieu

El concepto de *hábito*, en tanto que alude al modo en que un sujeto es sujetado por una lógica organizativa o económica de tipo ético-social, es eminentemente un concepto político. Los sujetos son dispuestos políticamente en tanto que cada uno realiza un oficio o rol o función determinadas. Debemos recordar que una de las traducciones al latín del griego οἰκονομία ha sido *dispositio*. Esta disposición política implica una atención a la racionalidad de los agentes-ciudadanos, razón por la cual los hábitos morales precisan de enseñanza e instrucción, y razón por la cual, también, son los legisladores aquellos que deben velar por la educación de sus hábitos virtuosos. Aquí es preciso hacer dos observaciones. Por un lado, la idea de excelencia, o virtud (ἀρετή), no se separa de la idea de función y de obra. Por ello, virtuoso es aquél que actúa según un cierto parámetro que hace de su acto funcional al todo en el que se inscribe, en este caso, el todo político. Aquí la idea de *órgano* como parte funcional, explicita esta lógica de la excelencia o virtud de algo según la lógica de la funcionalidad: así como si el corazón lleva sangre al cuerpo es un órgano virtuoso/sano del cuerpo, así el ciudadano es virtuoso si se comporta según las necesidades de la ciudad. Un ciudadano es orgánico a la ciudad si actúa como le es debido, como se espera de él. Por otro lado, esta incorporación del agente a la ciudad se efectúa gracias a una norma que el agente adopta de otro y que la convierte en hábito. Aquí, el hábito se forma a partir de una dinámica mimética respecto a los hombres que son considerados prudentes. La idea de μίμησις cumple en la ética

y en la política de Aristóteles un lugar central: no existe una norma o una medida exacta y universal para la virtud, sino que uno aprende a ser virtuoso mirando el modo en que aquellos que son tenidos por virtuosos actúan. En otras palabras, uno llega a ser virtuoso porque adopta los hábitos que tienen los hombres políticamente relevantes y tenidos por modelos. Aquí, lo normativo no viene por las leyes escritas en los códigos civiles o penales, sino que vienen de los otros agentes que se comportan respecto al mundo de una determinada manera habitual y que son *elogiados* como ciudadanos modélicos. Y, dado que los hábitos son modos en que el agente se refiere a determinados objetos, entonces son los objetos mismos y los modos en que son tratados aquello que manifiesta y revela una normativa en tanto que se convierten en modelos de agencia.

En consecuencia, el hábito muestra su aspecto pasivo en tanto que es normalizado, en tanto que es afectado y determinado no por el objeto, sino por el modo en que el objeto es tratado por la comunidad a la que uno pertenece. Y, por una necesidad de reciprocidad que es propio de los términos relativos, el hábito no solo señala la normalización de los objetos, sino también la normalización de los agentes mismos en su actuar, un actuar que es corporal, que está efectuado por una disposición de los cuerpos según las necesidades del objeto al que se dirigen. El cuerpo propio que es «órgano de la voluntad» (como lo llama Edmund Husserl), que es el índice de un «yo puedo» (como afirman Maine de Biran y Michel Henry), es también un cuerpo *apropiado* en un doble sentido: apropiado en tanto que es hecho parte de un todo organizado políticamente, y apropiado en tanto que es apto para realizar una determinada acción (definida ella también políticamente). El concepto de hábito ha sido pensado en general dentro del esquema de acción-pasión en una dialéctica entre comportamiento estable-repetitivo y comportamiento innovativo-creativo (como puede verse en Félix Ravaisson, Henri Bergson, y en la fenomenología en general). Sin embargo, sin descuidar esta dimensión fenomenológica del hábito, es preciso subrayar este otro esquema de acción-pasión que se fundamenta en otra dialéctica: la de normalización e inscripción de los cuerpos singulares en una comunidad organizada.

Es en esta otra dialéctica donde se puede comprender la importancia política del concepto de hábito, en tanto que está supeditado a la normalización de las aptitudes y facultades, y a la definición normativa de los objetos en cuestión. Esta atención a la dimensión normativa del hábito va de la mano de la dimensión normativa de los cuerpos en su comercio con los objetos. Esta atención a la dimensión normativa de lo objetual ha sido destacada por la fenomenóloga argentina, Jesica Buffone, quien argumenta que las acciones habituales como la marcha o el garabateo nos revelan una dimensión normativa que subyace a aquella relacionada con los hábitos entendidos como aptitudes orientadas a la consecución de metas (como en las disciplinas artísticas, por ejemplo). Así, Buffone toma como centro de su reflexión, por un lado, a la noción de *discapacidad*, la cual muestra que, dado que «en toda comunidad existe un *ritmo de vida* esperable y *expectativas de desempeño* acordes a dichos parámetros, cualquier sujeto en un potencial sujeto con discapacidad» (2023). Por otro lado, también subraya el proceso de normativización en la forma en que los sujetos son *formados* desde su primera infancia en las instituciones educativas, inculcándoles determinadas formas habituales de comportamiento. De allí que Buffone (2023) concluya que un estudio de las habitualidades resulta incompleto y parcial si no atiende a la situacionalidad en la que dichas habitualidades son *acogidas*:

pensar los hábitos motrices sin considerar, al mismo tiempo, los objetos que funcionan como sostén responde, más bien, a una distinción meramente analítica y especulativa que solo devolverá una mirada parcial de la organización del repertorio motriz de un sujeto. (2023)

Si los objetos mismos de estas habitualidades son, ellos mismos, definidos por las valoraciones disponibles de la comunidad en la que estamos inmersos, entonces una fenomenología no puede sino modular el concepto mismo de hábito desde una perspectiva subjetiva a una política: «nuestro cuerpo se levanta como un edificio cuyo andamiaje son los otros y los objetos del mundo» (Buffone, 2023).

El sociólogo francés, Pierre Bourdieu, que no desconoce los discursos filosóficos y fenomenológicos en torno al hábito, ha hecho del concepto de *habitus* un término central para comprender la dinámica socio-política y el modo en que los singulares y sus cuerpos son adoptados e inscriptos dentro de la lógica de la comunidad. En su obra más importante, *El sentido práctico*, Bourdieu ofrece una definición de *habitus* que retoma sus valencias activas y pasivas, tanto en su dimensión operativa como en su carácter de inclusión en una comunidad política:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 2007, p. 86).

El sociólogo y filósofo argentino, Juan Dukuen (2018, pp. 183-233), insiste en matizar el carácter a veces por demás «determinista» de los conceptos sociológicos de Bourdieu gracias a su inclusión en la tradición fenomenológica. Si se comprende la dinámica del *habitus* desde las coordenadas de la fenomenología de Merleau-Ponty, se puede comprender mejor esta *ambigüedad* propia del cuerpo y de su modo de habitar el mundo, que implica la doble dimensión de la pasividad y de la actividad, y también el de la sedimentación y la reactivación de los sentidos del mundo. Pero lo importante es que en ambos autores esta habitación del mundo, esta habitualización a nuestro mundo, se da de forma pre-reflexiva y se constituye en la esfera práctica perceptivo-motriz, una esfera en la que no solo debe atenderse a la dimensión pasiva y estructurada por el mundo natural y social, sino también a su dimensión activa estructurante de ese mismo mundo. El olvido de una dialéctica y el acento en la violencia simbólica y la «lógica del ajuste» hacen que las reflexiones de Bourdieu parezcan relajarse hacia una perspectiva «objetivista» o «estructuralista». Sin embargo, la dialéctica y la ambigüedad de la praxis humana se reflejan mejor en los trabajos etnográficos de Bourdieu y están, en realidad, en la base de su sociología crítica. Pero lo interesante del concepto de *habitus* de Bourdieu es que pone de manifiesto ante todo la *lógica de la apropiación-expropiación-reapropiación* de los singulares por parte del sistema político, como puede verse en el siguiente texto:

Principio generador largamente instalado por improvisaciones reguladas, el *habitus* como sentido práctico opera la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones: producto del trabajo de inculcación y de apropiación que es necesario para que esos productos de la historia colectiva que son las estructuras objetivas alcancen a reproducirse bajo la forma de disposiciones duraderas y ajustadas que son la condición de su funcionamiento, el *habitus*, que se constituye en el curso de una historia particular, imponiendo a la incorporación su lógica propia, y por medio del cual los agentes participan de la historia objetivada de las instituciones, es el que permite habitar las instituciones, apropiárselas de manera práctica, y por lo tanto mantenerlas en actividad, en vida, en vigor, arrancarlas continuamente al estado de letra muerta, de lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son la contraparte y la condición de la reactivación. Más aún, es aquello por medio de lo cual encuentra la institución su realización plena: la virtud de la incorporación, que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de lo social, es lo que hace que el rey, el banquero, el sacerdote sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre. *La propiedad se apropia de su propietario*, encarnándose en la forma de una estructura generadora de prácticas perfectamente adecuadas a su lógica y a sus exigencias. (Bourdieu, 2007, p. 93; subrayado mío)

El juego de la propiedad, la dialéctica del *tener*, posibilita estas dinámicas apropiatorias: *el que tiene y lo tenido* se indistinguuen, y quién o qué tiene a qué o a quién es siempre una cuestión de *indecidibilidad*. Y el *hábito* no es —como ya lo veía Aristóteles— ese lugar en el que los sentidos activos y medio-pasivos del verbo tener se encontraban y se determinaban en su indeterminación. Esta radicalidad del hábito se expresa también en la noción misma de propiedad, que en griego comparte el mismo nombre con el latino *substantia*. La dinámica del hábito desquicia el concepto mismo de sustancia (y por ello también de sujeto): no hay un centro operatorio que se apropie de su mundo, sino que es en ese mismo *locus* que el mundo (y sus instituciones) se apropian de él. De allí que el concepto de hábito sea central para redefinir las coordenadas de las tradiciones del cuerpo propio (tanto del *hapto-*, como del *apto-*centrismo): el *cuerpo propio* deja de ser propiedad del yo, y pasa a ser el campo de batalla entre fuerzas

apropiatorias. Recordemos que *haptein*, en griego, no solo significa tocar, sino también apoderarse, apropiarse. Lejos de que el cuerpo se constituya como territorio inmune, o territorio fundamentalmente propio, en el que actuamos como soberanos, el cuerpo es la frontera misma que suspende toda relación unilateral de dominación y gobierno, es el límite mismo entre dos fuerzas de dominación que en su encuentro continuo se definen mutuamente (cómo llamar a estas dos instancias queda por verse, pero no sería estratégico para avanzar sobre esta nueva perspectiva contraponer un Yo a un no-Yo, al modo de Fichte). El concepto de hábito es el que posibilita pensar esta dinámica polémica que constituye a los dos polos intencionales en su *contra-posición*, y no solo en su *co-rrelación*. Comprendida como especie de una *disposición*, el hábito denota una actividad apropiatoria en el que el singular se ordena a y es administrado por una instancia que lo subsume como parte de ese todo,¹² aunque también deje el espacio para una reapropiación y renovación de esa misma instancia de apropiación. Juego de expropiaciones, el hábito no sabe nada de la quietud o de la mera repetición automática: el hábito sabe no de in-munidades, sino de contagios, mezclas, deudas compartidas (*co-munidades*), de in-stituciones, de-stituciones y *su-stituciones*.¹³ Leyendo Aristóteles desde esta definición de hábito dada por Bourdieu¹⁴ puede comprenderse mejor porqué es tan esencial y «natural» el paso de la idea de ἦθος (carácter) a la de ἔθος (costumbre): en última instancia, la ética es política, porque la agencia virtuosa o legítima es cuestión de una dinámica normalizadora de la comunidad en la que nos inscribimos, una regla que nos atraviesa tan íntimamente que no podemos detectar la mayor de las veces su carácter exterior. *Nuestro cuerpo propio es, ante todo, un cuerpo apropiado*: tal es la enseñanza fundamental del concepto de hábito en la tradición ético-política de Occidente.¹⁵ Esta consideración respecto al hábito despliega una serie de posibilidades críticas respecto a la formación y normalización de los cuerpos (Wehrle, 2021), sabiendo, sin embargo, que no podrá haber jamás un sujeto absolutamente de-sujetado, o un cuerpo propio que no sea continuamente expropiado.¹⁶ Y, sin embargo, es en el lugar del *hábito* donde todo proceso crítico y emancipatorio debe tener lugar: frente a una normalización, queda un *contra-adiestramiento* del cuerpo (Dukuen, 2018, p. 232), en el que el prefijo *contra-* indique ante todo una dialéctica infinita e irresoluble entre las apropiaciones y las desapropiaciones del territorio de lo singular por parte de lo colectivo. *Contra-adiestramiento* que, en francés, se dice *contre-dressage*. Si la traducción al español sigue la idea de *dressage* como la acción de domesticar a un animal, de «vestirlo» de forma que pueda hacer lo que el hombre le solicita (como en el circo), el francés muestra bien que este adiestramiento o domesticación (que hace de un ser vivo parte de una casa, de un *domus*) no es más que una forma de «vestir»; el francés vuelve a recordarnos que el *habitus* es también «vestido» (*habitud*), y que el juego de apropiaciones y desapropiaciones es también el juego de vestirse, des-vestirse y vestirse de forma distinta. El *contre-dressage* es el nombre bélico de este lugar de conflicto de apropiaciones. Y el cuerpo no es sino una cuestión de vestidos, del uso, no del cuerpo, sino de sus revestimientos, de sus habituaciones, de sus disfraces y de sus acomodaciones.

¹² «La palabra disposición parece especialmente apropiada para expresar lo que abarca el concepto de *habitus* (como sistema de disposiciones): en efecto, expresa de entrada *el resultado de una acción organizadora* que presenta entonces un sentido muy vecino de palabras como estructura; designa por otra parte *una manera de ser, un estado habitual* (en particular del cuerpo) y, en especial, una *predisposición*, una *tendencia*, una *propensión*, o una *inclinación*» (Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, citado en Dukuen, 2018, p. 228)

¹³ «La libertad inherente al hecho de improvisar según unos esquemas prácticos no explicitados, en lugar de ejecutar un modelo explícito: los mismos objetos y los mismos actos se vuelven a encontrar en todas partes, y también el sentido global de la práctica, pero con toda suerte de *sustituciones*» (Bourdieu, *La lógica práctica*; citado en Dukuen, 2018, p. 212. Subrayado mío).

¹⁴ Puede encontrarse en la tesis doctoral de Ana Teresa Martínez un estudio sobre la noción de hábito en Aristóteles en la genealogía del concepto de *habitus* en Bourdieu (2007, pp. 53-61).

¹⁵ Esta hipótesis de trabajo será desarrollada más ampliamente, en el examen de otros pensadores y otros textos, en trabajos futuros.

¹⁶ «Uno no imita "modelos" sino las acciones de los otros. La hexis corporal le habla de manera directa a la motricidad, como esquema postural que es al mismo tiempo singular y sistemático, esto es, solidario con todo un sistema de objetos y cargado con una multitud de significaciones y de valores sociales» (Bourdieu, 2007, p. 119).

Referencias

- Aristóteles (1998). *Metafísica*. (Edición trilingüe griego-latín-español por Valentín García Yebra) Gredos.
- Aristóteles (2009). *Categorías*. (Traducción, Introducción y Notas de Eduardo Sinnott). Colihue.
- Aristóteles (2015). *Ética Nicomaquea*. (Traducción, Introducción y Notas de Eduardo Sinnott). Colihue.
- Aristóteles (2015). *Acerca del alma*. (Traducción, Introducción y Notas de Marcelo Boeri). Colihue.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Buffone, J. (2023). Una fenomenología de los hábitos motrices: la dimensión normativa e intersubjetiva del esquema corporal. En I. Audisio y F. G. Rodríguez (Eds.). *Pensamiento cuerpo a cuerpo. Intersubjetividad, cuerpo y lenguaje*. Editorial UNC. En prensa.
- Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Amorrortu.
- Dukuen, J. (2018). *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Biblos.
- Han-Pile, B. (2013). Freedom and the 'choice to choose oneself' in *Being and Time*. En M. Wrathall, *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time* (pp. 291- 319). Cambridge University Press.
- Han-Pile, B. (2017). Hope, Powerlessness, and Agency. *Midwest Studies in Philosophy, XLI*, 175-201.
- Liddell & Scott (2007). *Abridged Liddell & Scott's Greek-English Lexicon*. Simon Wallenberg Press.
- Lockwood, T.(2013). Habituation, habit, and Character in Aristotle's Nichomachean Ethics. En T. Sparrow, & A. Hutchinson (Eds). *A history of habit: From Aristotle to Bourdieu*. Lexington Books.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Manantial.
- Oele, M. (2012). Passive Dispositions: On the relationship between *pathos* and *héxis* in Aristotle. En *Philosophy*. Paper 36.
- Ralón De Walton, G. (2010). La lógica práctica y la noción de hábito. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 4, 243-262.
- Rodrigo, P. (2004). La dynamique de l'*héxis* chez Aristote : L'état, la tenue et la limite. *Alter*, 12, 11-26.
- Wehrle, M. (2021). Bodies (that) matter: the role of habit formation for identity. En *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20, pp. 365-386.