

## CAPÍTULO 34

### La ansiedad como forma del porvenir

*Clara María Marensi*

*El odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna. el cuerpo, como lo inferior y sometido, es convertido de nuevo en objeto de burla y rechazo, y a la vez es deseado como lo prohibido, reificado, alienado. Sólo en la civilización se ha distinguido y separado el cuerpo del espíritu -quintaesencia del poder y del mando- como objeto, cosa muerta, corpus. En la autodegradación del hombre a la categoría de corpus se venga la naturaleza del hecho de haber sido degradada y reducida por el hombre a objeto de dominio, a materia prima.*

ADORNO Y HORKHEIMER, *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN*

Presentamos la *producción de cuerpos ansiosos* como una característica válida para reflexionar sobre el tipo de corporalidad que se construye *a través de y en* las sociedades contemporáneas. En el presente capítulo se indaga sobre el modo de experimentar la temporalidad propia de las sociedades actuales y cómo ésta genera un tipo de cuerpo al que denominaremos ansioso. La cita mencionada al inicio, da cuenta de cómo Adorno y Horkheimer advierten sobre el proceso de reificación a partir del cual el cuerpo se cosifica en pos de una autodominación<sup>411</sup> -o segunda naturaleza- que se (re)produce a través del proceso de socialización que la cultura dignifica. Retomamos brevemente algunas de las concepciones correspondientes a la teoría crítica frankfurtiana como punto de partida y pilares a partir de los cuales desarrollaremos un análisis teórico propio que nos permita problematizar ciertas construcciones naturalizadas en torno a la noción de cuerpo.

Dejando aclarados los cimientos sobre los cuales edificaremos el desarrollo del presente capítulo partimos, en una primera instancia, de concebir al cuerpo como un *cuerpo-cosa*, como algo que se posee: una realidad preestablecida, determinada por la relación que se establece a partir

---

<sup>411</sup> Cuando Horkheimer y Adorno hacen referencia al proceso de la Ilustración nos remiten al dominio y explotación del saber de la ciencia sobre la naturaleza, de modo que, el conocimiento se torna poder y la naturaleza queda reducida a mero sustrato de dominio. De esta manera, el conocimiento se relaciona con el modo de manipular y someter un todo que ya se encuentra resuelto de antemano. Así opera la Ilustración: bajo un principio de identidad que no soporta lo desconocido y donde cualquier hecho es reductible al criterio de cálculo y utilidad. Es así como la Ilustración deviene un sistema totalitario del cual todo se deriva, es decir, "se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierte en *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o sustrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza" (Horkheimer y Adorno, 2009: 64-65).

de un sujeto como aquello que se enfrenta a un objeto. Es en función de dicha relación que problematizaremos, siguiendo los aportes de Pierre Bourdieu, el particular proceso de subjetivación que el individuo sufre en la cultura actual, que lo lleva justamente a enfrentarse con un cuerpo-cosa, un cuerpo-objeto. A su vez, tomaremos como punto de partida el hecho de que este proceso de subjetivación, es producto de la dialéctica *habitus-campo*, donde las esperanzas subjetivas tienden a acomodarse a las posibilidades objetivas, adoptando los mecanismos objetivos especial relevancia al momento de asegurar la reproducción y el orden social.

Surge aquí la pregunta por la temporalización de las prácticas, es decir, la forma en cómo las experiencias subjetivas y las posibilidades objetivas se entrelaza con las aspiraciones y ambiciones que los sujetos realizan sobre su porvenir; un porvenir que se relaciona a un futuro que ya se encuentra regulado -dominado- por la lógica propia de un juego inscripto en el presente en tanto que presencia del pasado.

Será la temporalidad que se presenta como producto de la dialéctica *habitus-campo* la que nos permite adentrarnos en la noción de ansiedad. Se sostiene como hipótesis de trabajo que una lectura sobre la dialéctica *habitus-campo*, en tanto sedimentación en y del cuerpo, puede aportarnos elementos claves para pensar la *producción de cuerpos ansiosos* como una de las características actuales de la cultura. Ligados a ello, los escritos de Alfred Schütz (2008) serán los que nos permitan retomar la idea de la ansiedad como aquel correlato de nuestra existencia sobre el cual depositamos nuestras esperanzas, en tanto que posibles anticipaciones del porvenir que incitan al hombre a actuar -a proyectarse-. Así, cabe pensar en el por qué de la ansiedad ante ciertos sucesos como un resultado que -en última instancia-, se encuentra limitado por nuestro sistema de significatividades, y en cómo esta ansiedad se expresa y es expresada en nuestros cuerpos al ser parte de la dialéctica *habitus-campo* (in)corporada.

## Un cuerpo culturalmente ansioso

En la cultura actual, el cambio es tolerado y tolerable, el cambio es en sí y por sí el cambio mismo, un cambio mimético que se vuelve juguetonamente estético. La contradicción es aparente porque no hay posibilidad de ruptura radical, tornándose lo original falto de contenido, como la moda en tanto que parodia de un cadáver que se anticipa en una búsqueda cíclica.

Bajo la tríada moda-consumo-publicidad, se instituye una nueva relación con el cuerpo que deja de lado siglos de puritanismo. Encontramos modificaciones físicas y sexuales en los cuerpos: el culto a la juventud, a lo higiénico, a las dietas, a los tratamientos de belleza, al deporte, al vestido, a los medicamentos, etc., son diversos aspectos que conforman algunas de las características actuales de los cuerpos. Lo interesante es ver cómo en las sociedades propias del capitalismo avanzado, el descubrimiento del cuerpo pasa en primer lugar a través de los objetos. A su vez, el rol de los consumidores tiene la particularidad de presentarse como liberador, no hay edad para el consumo, tampoco género, ni clase; la capacidad de consumir se torna un derecho universal. Sin embargo, la exaltación al culto por el cuerpo y su erotismo generalizado

vuelven a éste un fetiche, tanto el cuerpo y los objetos constituyen una red de signos homogéneos que puede intercambiarse. De este modo, vemos como la “*homología del cuerpo y de los objetos*” nos introduce en los mecanismos profundos del consumo dirigido. Si este «redescubrimiento del cuerpo» es siempre del cuerpo/objeto en el contexto generalizado de los demás objetos, se hace evidente que es muy fácil hacer la transición, lógica y necesaria, de la apropiación funcional del cuerpo a la apropiación de bienes y objetos en el acto de compra.” (Jean Baudrillard, 1999, p. 165).

El consumo -inseparable de la moda- oculta una inercia social profunda: se trata de un cambio constante que no altera el orden fundamental. Dentro de esta lógica, es importante tener en cuenta que la moda no es el reflejo de una necesidad natural al cambio, sino que el placer y la necesidad que lleva a querer cambiar todo el tiempo unos objetos por otros, se encuentra relacionado con la idea de una diferenciación social, o distinción en términos de Bourdieu. Lo que se busca, por parte de un grupo o clase, es afirmar la posición ocupada en el espacio social, y de este modo, el mantenimiento de un orden social establecido en un momento dado del tiempo. Se trata de una transformación, una huida constante, que lleva a abandonar unos objetos, lugares o hábitos -que se encuentran pasados de moda o desvalorizados- por otros nuevos: una lucha simbólica por la apropiación de signos distintivos, que tiene como apuesta la imposición de estilos de vida considerados como legítimos. La demanda de los bienes simbólicos se torna inagotable, porque las luchas que constituyen la distinción se desarrollan en el plano de las creencias y apariencias, donde el parecer se apropia del ser, transformándose éste último en un ser-para-otro, que sólo se hace valer ante la mirada -estereotipada- de los demás. En su libro *El sentido social del gusto*, Bourdieu define al consumo como “un momento de un proceso de comunicación, es decir, un acto de desciframiento, de decodificación, que supone el dominio práctico o explícito de una cifra o de un código.” (Bourdieu, 2014, p. 232), y en este sentido el autor prosigue con la idea de que “ese código incorporado que llamamos cultura funciona de hecho como un capital cultural porque, estando desigualmente distribuido, otorga automáticamente beneficios de distinción” (Bourdieu, 2014, p. 233).

De este modo, no se trata solamente de tener en cuenta la estructura material de los objetos -sociedad de productores<sup>412</sup>- sino, como se dijo anteriormente, de analizarlos en relación a su valor simbólico dentro de un orden social establecido donde los objeto de consumo se encuentran desligados de sus determinaciones utilitarias y mercantiles, adquiriendo sentido en su diferenciación según un código de significaciones jerarquizadas. Por otra parte, en las sociedades aquí descritas, el crecimiento de las posibilidades de consumo, varía proporcionalmente respecto al crecimiento de la escasez del tiempo y por ende a la universalidad del valor de este último. A partir de aquí, se puede explicar la *paradoja del estrés de los privilegiados*: “cuanto más crece el capital económico y cultural, tanto más crecen las posibilidades de éxito en los juegos sociales y, por consiguiente, tanto más crece la propensión a invertir en ellos tiempo y energía y

---

<sup>412</sup> Para más información sobre el concepto de sociedad de productores, ver Zygmunt Bauman (2007), *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

tanto más difícil resulta mantener dentro de los límites de un tiempo biológico no extensible todas las posibilidades de producción y consumo material y simbólico” (Bourdieu, 1999, p. 300).

Al igual que el mencionado cuerpo-cosa, Bourdieu nos habla del tiempo-cosa como una realidad preestablecida, el tiempo como algo que se tiene, se gana o se pierde. No es común la pregunta acerca de la naturaleza del tiempo o, mejor dicho, preguntarnos por la construcción que lleva a ser el tiempo aquello que es. En ello se identifican el cuerpo y el tiempo, se nos son presentados como realidades preestablecidas, que tienen la particularidad de ser espacios que nos preceden, que no podemos detener, destruir o alejar.

Partimos de la idea de que el tiempo se transforma en uno de los dones más valiosos de las sociedades actuales, porque -al igual que el cuerpo- no es posible entregarlo o intercambiarlo: otorgar el tiempo significa entregarse uno mismo, entregarse personalmente. En este sentido, podemos notar la necesidad de pensar ambos aspectos -el cuerpo y el tiempo- bajo la lógica simbólica de las sociedades de consumo, porque es en ella donde el tiempo se transforma en una cualidad precisa e imposible de malgastar. Llegamos así, a las preguntas centrales que guían el siguiente trabajo de investigación, a saber: ¿cómo llevar a cabo un estudio del cuerpo en relación al modo de experimentar el tiempo?, ¿qué conformación adquiere el cuerpo dentro de la cultura actual, entendida bajo los parámetros de una cultura guiada por lógicas de consumo?, o, mejor dicho, ¿qué lugar *ocupa* el cuerpo en nuestra cultura? De modo que nos proponemos pensar el cuerpo en relación al tiempo, el cuerpo como construcción perceptiva y percibida a partir de -y en relación con- diferentes planos y dimensiones del tiempo<sup>413</sup>.

Entonces, ¿por qué ansiedad? Porque la ansiedad es una de las patologías que caracteriza nuestra época, que se asocia al tiempo, anida en y se manifiesta a través de los cuerpos. A nivel mundial, entre el 4% y el 26% de la población adulta padece algún trastorno asociado a la salud mental. En cuanto a lo local, según los resultados arrojados por el primer estudio realizado sobre salud mental<sup>414</sup> a 3.927 personas residentes en siete de las provincias más pobladas del país, uno de cada tres argentinos presenta algún tipo de trastornos de ansiedad a lo largo de su vida, convirtiéndose en el trastorno mental más común, y siendo la nuestra una de las sociedades con mayor consumo de ansiolíticos. No obstante, solamente el 16,4% de los encuestados recibe algún tipo de tratamiento adecuado, dado que los trastornos de ansiedad son considerados como normales o reciben un mal diagnóstico. Según un artículo publicado por María Florencia Pérez,

(...) ante los cada vez más recurrentes cuadros de angustia, la mayoría de los argentinos se inclinan por soluciones *express*. El consumo de psicofármacos en constante ascenso da prueba de ello. Según el Sindicato Argentino de

---

<sup>413</sup> Cabe aclarar, que el sentido de la relación tiempo-cuerpo no implica, solamente, la variable del paso del tiempo a través del cuerpo: su envejecimiento o deterioro. Se intenta pensar la noción de tiempo no simplemente ligada a su cronología, sino en tanto que diversas formas de experimentar la temporalidad a través de un cuerpo que es construido e instituido socialmente.

<sup>414</sup>El primer estudio realizado sobre epidemiología y salud mental en población general de la República Argentina, estuvo a cargo, entre otras instituciones, del Centro de Investigaciones en Estadística Aplicada (CINEA - UNTREF), quien llevó adelante el trabajo de campo de las encuestas domiciliarias.

Farmacéuticos y Bioquímicos (SAFYB), ocho millones y medio de argentinos usan este tipo de medicaciones para tratar ansiedad, insomnio, nerviosismo y depresión. En 2018 se prescribieron 102 millones de recetas y se dispensaron 130 millones de envases de 30 comprimidos, incluyendo el 20% que se vende por fuera de la farmacia. Las estadísticas del sector también indican que las mujeres consumen más que los hombres. (Pérez, María F. 2019).

En cuanto a la edad de las personas que sufren algún tipo de trastornos de ansiedad, según los datos arrojados por el Estudio Epidemiológico de Salud Mental, la mediana de inicio de los trastornos mentales se corresponde con una edad de 20 años. Nos obstante, en lo que respecta específicamente a los trastornos de ansiedad, podemos ver que el grupo poblacional que mayormente lo padece es el comprendido entre 50 y 64 años con un 18,8%, seguido las personas entre 18 y 34 años de edad con un 17,2%.

### Trastornos de ansiedad según grupo etario

| Diagnóstico                          | n   | Total | 18-34 | 35-49 | 50-64 | 65 y + |
|--------------------------------------|-----|-------|-------|-------|-------|--------|
|                                      |     | %     | %     | %     | %     | %      |
| <b>Trastornos de ansiedad</b>        |     |       |       |       |       |        |
| Trastorno de pánico                  | 68  | 1.5   | 1.3   | 2.1   | 1.7   | 0.7    |
| TAG                                  | 160 | 3.9   | 3.0   | 3.9   | 5.1   | 4.6    |
| Fobia social                         | 111 | 2.6   | 3.1   | 3.7   | 1.8   | 0.5    |
| Fobia específica                     | 289 | 6.8   | 6.9   | 7.1   | 7.8   | 4.9    |
| Agorafobia sin pánico                | 24  | 0.5   | 0.5   | 0.7   | 0.4   | 0.2    |
| TEPT                                 | 122 | 2.8   | 3.1   | 3.4   | 2.3   | 1.9    |
| TOC                                  | 33  | 2.9   | 3.5   | 2.1   | 3.9   | 1.3    |
| Trastorno por ansiedad de separación | 127 | 3.1   | 4.1   | 3.1   | 2.1   | 1.7    |
| Algún Trastorno de ansiedad          | 618 | 16.4  | 17.2  | 16.4  | 18.8  | 11.3   |

\*Fuente: "Estudio epidemiológico de salud mental en población general de la República Argentina"

La ansiedad en un sentido básico, puede definirse como una respuesta o reacción que surge de manera anticipada ante estímulos de peligro o incertidumbre. Ahora bien, según el psiquiatra Alfredo Cía, quien participó del desarrollo de la encuesta y se dedica al estudio de los Trastornos de Ansiedad Generalizada (TAG), la diferencia entre ambos tipos de ansiedad, es decir la ansiedad como sentimiento de respuesta fisiológica ante determinado estímulo y la ansiedad generalizada o patológica, radica en que "en el TAG la preocupación del individuo es más intensa e incontrolable y los contenidos de la misma son menos concretos y más abstractos respecto a quienes no padecen este trastorno, así como hay una tendencia mayor a catastrofizar" (Cía, 2007, p. 31).

No es el interés del presente capítulo adentrarnos en las especificidades del campo de la psiquiatría y la psicología en torno al estudio sobre los trastornos de ansiedad y sus múltiples variaciones o afecciones. Lo que sí resulta de nuestra competencia, es pensar el fenómeno de la ansiedad como una patología que nos ayuda a caracterizar la sociedad actual, la ansiedad como un diagnóstico de época a partir del cual es posible problematizar y reflexionar -bajo una perspectiva teórica- sobre la noción de cuerpo. Además, el concepto de ansiedad trae consigo

una propiedad fundamental asociada a su naturaleza anticipatoria y -en el mejor de los casos- adaptativa. Es de este modo que proponemos reelaborar a partir de una lectura atenta algunas nociones bourdianas que nos ayuden a entender la complejidad en torno a la relación que se establece entre el cuerpo, el tiempo y la experiencia.

## **Bourdieu: habitus como regulación práctica del porvenir**

Según Bourdieu, hay una inmersión en el porvenir donde el tiempo pasa inadvertido y, de este modo, se considera al tiempo como un a priori o pre-ocupación, con lo que se mantiene una relación de exterioridad (tiempo-cosa) frente a las prácticas. La idea de “tiempo libre” también se encuentra sumergida en esta lógica, propia de la sociedad de consumidores, donde la inversión del tiempo pasa a estar regulada por la competencia de acumulación de capital simbólico.

Para comprender mejor la idea de porvenir en tanto que anticipación, resulta necesario hacer una distinción propia de la corriente fenomenológica, entre lo que llamamos *proyecto* y *proten-sión*: el proyecto enmarca la idea de un futuro contingente, mientras que la protensión hace alusión a la idea de un propósito pre-reflexivo de un porvenir que se presenta como un cuasipresente. De este modo, “lo que pretende la pre-ocupación del sentido práctico, presencia anticipada a lo pretendido, es un porvenir ya presente en el presente inmediato y no constituido como futuro. El proyecto, por el contrario, o la premeditación, plantea el fin como tal, es decir, como un fin escogido entre todos los demás y tributario de la misma modalidad, la del futuro contingente, que puede ocurrir o no ocurrir” (Bourdieu, 1999, p. 279). La experiencia del tiempo pre-ocupacional está dada por la relación entre el *habitus* y el *mundo social*. En este sentido, nos adentramos a la idea de habitus que el autor define en un primer momento como un

(...) sistema de *disposiciones* duradera 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 necesarios para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el productor de la obediencia a determinadas reglas, y, por ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director orquestal (Bourdieu, 2013, p. 86).

De este modo, podemos afirmar que la idea de habitus no presupone -a priori- un proyecto, sino que se trata de un conjunto de disposiciones adquiridas -*hipótesis prácticas*- que nos permiten responder a determinadas estructuras de manera anticipada, confiable y naturalizada.

Ahora bien, para comprender la propuesta teórica de Bourdieu respecto a la noción de habitus, es necesario mencionar que sus escritos es posible rastrear ciertas variaciones en torno a dicho concepto. En lo particular hacemos referencia a la definición de habitus presentada en *El*

*sentido práctico*, donde el principal objetivo del autor es, a partir del concepto de habitus, cuestionar la división fundamental que se establece entre el subjetivismo y el objetivismo, la cual caracteriza los debates epistemológicos propios de las ciencias sociales de ese entonces. En el capítulo primero del libro *El sentido práctico*, Bourdieu sostiene que los presupuestos básicos del objetivismo dentro del debate francés contemporáneo, se remontan a la lingüística de Saussure y la fundación del estructuralismo, lo cual tiene como consecuencia la imposibilidad de un quiebre con el conocimiento docto<sup>415</sup> al imponer a los agentes las preguntas propias del investigador. En palabras del autor, podemos resumir la complejidad que presenta su crítica al estructuralismo de la siguiente manera,

(...) la relación con el objeto al que se llama objetivo, y que implica distancia y exterioridad, entra en contradicción, de manera enteramente práctica, con la relación práctica que ese objeto debe negar para constituirse y constituir al mismo tiempo la representación objetiva de la práctica (Bourdieu, 2013, p. 60).

En resumen, la crítica que Bourdieu realiza al objetivismo, se relaciona con hacer de la estructura una esencia que se (auto)desarrolla y por sí misma, bajo sus propias leyes, reduciendo a los agentes -y sus acciones-, a meros soportes de esa estructura. Ahora bien, frente a la crítica al objetivismo, en el segundo capítulo de *El sentido práctico*, Bourdieu intentará no caer en el subjetivismo y para ello, realizará una crítica a las teorías que ponen en el centro de su análisis un tipo de acción desprovista de todo tipo de objetividad. Como principal interlocutor tendrá a la figura de Sartre. Según Bourdieu,

(...) hay que reconocerle a Sartre el mérito de haber proporcionado una formulación ultraconsecuente de la filosofía de la acción que aceptan, casi siempre implícitamente, aquellos que describen las prácticas como estrategias explícitamente orientadas con referencia a fines planteados explícitamente por un proyecto libre, o incluso, entre ciertos interaccionistas, con referencia a las reacciones anticipadas de los otros agentes. Así es como, por no reconocer nada que se parezca a disposiciones duraderas y a eventualidades probables, Sartre hace de cada acción una suerte de confrontación, sin antecedentes, entre el sujeto y el mundo (Bourdieu, 2013, p. 69).

Resulta necesario mencionar aquí, el concepto de experiencia, dado que Sartre hipostasía la experiencia de un sujeto cuya conciencia -fiel a sí misma- es pura capacidad creativa sin reconocer ningún tipo de ataduras ni inercia ni pasado. Por otra parte, tal como se refleja en la cita mencionada anteriormente, Bourdieu establece -paradójicamente- una relación entre las llamadas teorías economicistas del actor racional y el voluntarismo humanista de Sartre. De este

---

<sup>415</sup> Aquí, según Bourdieu, vale lo mismo para el filósofo o para el etnólogo, es decir, para la letra muerta o para la interpretación de los discursos oficiales de los informantes. Ambos no permiten la posibilidad de análisis de situaciones concretas de los individuos en relación a los conflictos dinámicos, de poder o simbólicos presentes en la estructura.

modo, las conductas del actor racional se fundan en decisiones racionales que pueden ser explicadas formalmente a partir de establecer la razón como principio y fundamento. Ello es posible gracias a que se excluye, por definición, “toda interrogación sobre las condiciones económicas y sociales de disposiciones económicas que las sanciones de un estado particular de una economía particular harán aparecer como más o menos razonables (en lugar de racionales) según se ajusten más o menos a sus exigencias objetivas” (Bourdieu, 2013, p. 77). Observamos cómo en ambas teorías, existe una primacía del sujeto cuyas decisiones son puestas como el principio generador de toda acción, excluyendo la complejidad que se establece a partir de pensar el sistema de disposiciones -preferencias que se determinan en relación al espacio de las posibilidades- y, quedando éstas irreductibles solamente a una intención o fin explícito. En definitiva, no hay una reflexión sobre la experiencia ya que solo se tiene una comprensión inmediata y no permite dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la misma.

Por su parte, sostenemos que el habitus es indisociable de otra noción que es desarrollada en *El sentido práctico*, particularmente nos referimos al concepto de *campo* o *espacio social*, en relación a los cuales se define el habitus. El campo o espacio social define los *juegos* en los cuales se sitúa, a los cuales hace y da sentido el habitus, siendo el espacio y el tiempo donde se ubica para su desenvolvimiento. El habitus brinda ciertas respuestas en el marco de estos juegos, pero que se definen “con relación a *potencialidades objetivas*, inscritas de manera inmediata en el presente, cosas por hacer o no hacer, por decir o no decir, en relación con un *porvenir* probable que (...) se propone con una urgencia y una pretensión de existir que excluye deliberación” (Bourdieu, 2013, p. 87). Estas respuestas, no obstante, solo se dan ante el reconocimiento de agentes pre-dispuestos a reconocerlas, en función de determinados esquemas de percepción y de apreciación -habitus- definidos por ese mismo juego dentro de un campo o espacio social. A su vez, los juegos posibilitan estos habitus y los definen en sus potencialidades, al ser producto de condiciones de existencia, a la vez que de experiencias particulares.

Para reforzar esta idea, citamos un artículo publicado por Alejandro Bialakowsky donde se sostiene que

(...) las posiciones y trayectorias de individuos y grupos dentro de un espacio social se vuelven incomprensibles si no se capta que tales jerarquías se articulan en un juego del cual todos los jugadores son parte y en el que reconocen que el juego tiene sentido. Adherir a los presupuestos del juego, compartir el interés por el juego mismo (la *illusio* o *collusio* en tanto colectiva), implica también aceptar la *doxa* o las creencias de un espacio social determinado, es decir, un sentido común muchas veces implícito pero también plausible de volverse representación explícita.” (Bialakowsky, 2016, p. 12).

Luego del recorrido realizado en donde se introdujeron algunas nociones claves, llegamos a uno de los principales objetivos del presente estudio mediante el cual nos proponemos construir una primera aproximación a la noción de cuerpo a partir de la propuesta teórica de Pierre Bourdieu. En sus estudios sobre la relación entre habitus y cuerpo, Eduardo Galak retoma la idea de

jerarquía en tanto que maneras posibles de (di)visión del mundo, donde “los habitus pasan a ser conceptualizados de una manera particular, bourdiana, en la que éstos tienen una relación cada vez más profunda con lo corporal (...) es en la dialéctica entre los habitus y los campos en donde se ubica su proyecto teórico.” (Galak, E. 2010, p. 5). Siguiendo con Galak, “entender qué son los habitus y qué es las hexis corporales en el contexto de un pensamiento relacional y de una sociología reflexiva permite observar con mayor detalle y reconstruir qué es el cuerpo bourdieuano y, sobre todo, cuál es el potencial que tiene para los estudios sobre prácticas corporales.” (Galak, E. 2015, p. 135). Volviendo al trabajo presentado por Bialakowsky, el autor sostiene que la relación entre habitus y cuerpo se da de tres maneras,

(...) la hexis le da un arraigo durable al habitus, en la continuidad de las disposiciones corporales. El cuerpo como “operador analógico” es el espacio de la “incorporación” que sostiene en el tiempo a las disposiciones prácticas de los individuos. En segunda instancia, enfatiza el carácter potencial del habitus en tanto generativo, como ya fue indicado respecto del sentido práctico. Al no entenderse como mero automatismo (estímulo-reacción), la corporalidad articula la potencialidad del actuar, del sentir, del pensar. En tercer lugar, esta decisión teórica plasma de modo contundente el carácter “semi-consciente” del habitus, “necesidad hecha virtud”, y el ocultamiento de sus determinaciones y su historia (Bialakowsky, 2016, p. 17).

Es así como notamos en ambos autores un interés común por resaltar algunos conceptos bourdianos claves para comprender al cuerpo como aquella mediación entre las estructuras y las disposiciones de los agentes. De este modo, a partir del concepto de habitus, es posible referenciar dos modos posibles de objetivación de la historia: de los cuerpos y de las instituciones. De manera tal que el habitus se define por

(...) aquello por medio de lo cual encuentra la institución su realización plena: virtud de la incorporación, que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de los 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, 2013, p. 93).

El habitus se presenta en parte como interiorización de la exterioridad, como ley interna que (in)corpora una ley externa institucionalizada. Ahora bien, la forma en que esta ley externa -de lo social- se hace cuerpo y define al espacio de los posibles -que se presente como marco de referencia para la acción-, va a depender de la particular *posición* que ocupe el sujeto dentro del espacio social. Posición que, a su vez, se encuentra determinada por “la estructura de la distribución del capital y de los beneficios característicos de los diferentes campos particulares”

(Bourdieu, 1990, p. 298). Posición que, además, habilita la lucha simbólica mediante la cual se hace posible la transformación o perpetuación de los campos.

En resumen, se hace referencia a las disposiciones y posiciones que ocupan los agentes dentro de un determinado campo, donde los habitus actúan como hipótesis prácticas que habilitan la posibilidad de anticipación y adaptación de una acción dentro de un determinado campo. Podemos hablar de una estructura del habitus en tanto que producto de la historia, es decir, esquemas de percepción que se corresponden con la presencia activa de experiencias pasadas, de toda historia incorporada y naturalizada o capital acumulado productor y reproductor de la historia, de modo tal que el habitus re-produce las estructuras objetivas -de las cuales es producto- donde el porvenir ya se encuentra sobrevenido en el principio de la percepción que se adapta de antemano a las condiciones objetivas, siempre que estas condiciones no se hayan modificado, siendo ese ajuste lo que determina al habitus en tanto sistema de disposiciones autorreguladas.

La complejización en torno a la noción de habitus y sus variaciones a medida que se lo define en torno a una constelación de conceptos presentados por el propio autor, nos lleva a realizar un traspaso de las ideas presentadas en *El sentido práctico* (editado por primera vez en 1980) a *Meditaciones Pascalianas*, una obra escrita 17 años más tarde por Bourdieu donde radicaliza algunos de sus interrogantes y reflexiones. No obstante, ambas obras pueden considerarse dentro de un periodo tardío en lo que respecta a la producción académica del autor, dado que se graduó como filósofo en 1954 y su primer libro, *Sociología de Argelia*, es publicado por primera vez en 1958.

En lo que respecta a *Meditaciones Pascalianas*, dentro de las consideraciones preliminares de la obra el propio Bourdieu sostiene que se asombra del tiempo que le llevó comprender algunas de las cosas que hace tiempo venía expresando, y prosigue: “si con frecuencia doy vueltas y más vueltas a los mismos temas, retomo una y otra vez los mismos objetos y los mismos análisis, siempre lo hago, o eso me parece, trazando un movimiento de espiral que permite alcanzar cada vez un grado superior de explicitación y comprensión, así como descubrir relaciones inadvertidas y propiedades ocultas.” (Bourdieu, 1999, p. 18). En lineamiento con la propuesta del autor, las ideas aquí presentadas en torno a la noción de habitus, tienen por objetivo generar cierto movimiento espiralado que permita -a partir de una relectura un tanto desbocada- generar ese descubrimiento de relaciones inadvertidas que aquí proponemos ligadas a la idea de un cuerpo que se (re)produce ansiosos.

Teniendo este marco de referencia, en relación a la experiencia de la temporalización, podemos decir que es a través de las disposiciones prácticas que los agentes se temporalizan. Los habitus son correlatos de conocimiento práctico -presencia del pasado-, que se definen en relación a las expectativas de los agentes y la estructura de las probabilidades objetivas del mundo social; estas probabilidades se vuelven determinantes, en tanto que capacidad de anticipar el *porvenir* del juego. Según Bourdieu (y es aquí, donde como veremos más adelante, existe una íntima relación con la noción schütziana del mundo de la vida cotidiana como realidad eminente), “esta anticipación se basa en una pre-categorización práctica fundada en el funcionamiento de

los esquemas del habitus que, fruto de la experiencia de las regularidades de la existencia, estructuran las contingencias de la vida en función de la experiencia anterior y permiten anticipar de modo práctico los porvenires probables previamente clasificados como fastos o nefastos, portadores de satisfacciones o frustraciones” (Bourdieu 1999, p. 281). Es así, que llegamos a una de las primeras afirmaciones aquí planteadas y sostenemos que el habitus en tanto disposición, en tanto historia incorporada, nos permite regular de modo práctico la incertidumbre que genera el porvenir, con el fin de garantizar previsibilidad y calculabilidad. El porvenir, a partir del cual se comprende la experiencia del tiempo, depende del poder y de las posibilidades de acción que éste permite. De este modo, el porvenir y la dominación de las posibilidades dentro del juego están íntimamente relacionados, eliminando la posibilidad de cualquier espacio para un futuro contingente, “el porvenir respecto al cual se determina el buen jugador no es un posible que puede suceder o no, sino algo que está ya en la configuración del juego y las posiciones y las posturas presentes de sus compañeros y sus adversarios” (Bourdieu, 1999, p. 277). Sentirse dotado de una misión social, el hecho de ser esperado, esperar o estar oprimido por las obligaciones cotidianas, sirve como justificación de nuestro existir. Nos pensamos seres indispensables en nuestra materialidad, y este reconocimiento significa también el poder de reconocer, de legitimar lo que es.

Sin embargo, podemos ver cómo el círculo que se genera entre las expectativas y las posibilidades no se encuentra excluido de las modificaciones propias del juego. De hecho, “aquellos universos en que la coincidencia casi perfecta de las tendías objetivas y las expectativas convertía la experiencia del mundo en una continua concatenación de anticipaciones confirmadas se ha acabado para siempre. La falta de porvenir, otrora reservada a los «condenados de la tierra», es una experiencia cada vez más extendida, y, por ende, contingente.” (Bourdieu, 1999, p. 309).

Puede haber otra manera de percibir y experimentar el tiempo cuando se quiebra el automatismo entre las esperanzas -expectativas- y las posibilidades -el mundo que las cumple-, es decir, cuando se produce un *desfase* en las anticipaciones esperables dentro de la lógica del juego, que puede entenderse como un comportamiento no adecuado frente a lo reconocido como sensato hacia dentro de un juego particular. De esta forma, notamos una posible ruptura en la experiencia que surge del acuerdo tácito entre aquellas disposiciones que constituyen a los agentes, y las expectativas o exigencias propias del mundo en que están insertos. Se trata de experiencias límite donde se genera una *duda radical* que “obliga a plantear la cuestión de las condiciones económicas y sociales que posibilitan el acceso a la experiencia del tiempo como tan habitual que pasa inadvertido” (Bourdieu, 1999, p. 95). En última instancia, el tiempo pierde su carácter de inadvertido, cuando se pone en cuestión la relación de inmanencia al mundo, en tanto que comprensión práctica del mismo mediante un habitus. Se puede romper con el punto de vista del tiempo-cosa “restableciendo el punto de vista del agente que actúa, de la práctica como «temporalización», y poner de manifiesto de este modo que la práctica no está *en* el tiempo, sino que *hace* el tiempo (el tiempo propiamente humano, por oposición al tiempo biológico o astronómico)” (Bourdieu, 1999, p. 275).

Entre las críticas que se le hacen a Bourdieu, una de ellas se corresponde con la idea de que los actores son pensados a partir de lo que la sociedad espera de ellos, y en cierto punto esa crítica es válida dado que para llevar a cabo un estudio de la realidad social, en primer lugar deben reconstruirse las estructuras objetivas -abstracciones del mundo vívido-, con el fin de explicar las categorías de percepción y apreciación bajo las cuales los agentes actúan y experimentan el curso de su acción. Es decir, comprender la posición que el agente ocupa en un determinado campo para dar cuenta de sus disposiciones a actuar. No obstante, caben aquí, en principio, dos aclaraciones: 1) por un lado, no hay una correlación causal ni temporal entre las posiciones objetivas y las disposiciones subjetivas, sino una relación dialéctica en la que se involucran tanto el comportamiento de los actores como las posiciones que ocupan; 2) al ser dialéctica esa relación, se obstruye la primacía de un momento sobre otro, es decir, retomando el ejemplo citado de la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre, vemos cómo lo social es entendido a partir de su doble sentido: las estructuras son estructuradas y estructurantes, están en las cosas y en los cuerpos. La dialéctica que se produce entre las estructuras mentales y las sociales, nos permite abordar el concepto de cuerpos ansiosos bajo esta perspectiva.

Siguiendo la teoría bourdiana, la principal tarea de la sociología es el estudio de los mecanismos a través de los cuales se reproducen las estructuras sociales. Siendo fieles al autor, tratamos de teorizar al cuerpo a partir de un intento de síntesis superadora del dualismo sujeto/objeto, a la vez que entiendo al cuerpo como una instancia de mediación entre ambos polos aparentemente opuestos. Las categorías de percepción y apreciación que estructuran y son estructuradas por la acción, disponen al hombre a actuar dentro de su experiencia vívida, es decir, lo que con Schütz podemos llamar *la realidad de la vida cotidiana*. Una cuestión central es que solo se puede entender el sentido de la acción a partir de saber el lugar que ocupa el sujeto, cuál es su posición dentro de un determinado campo social, los cuales habilitan o condenan determinadas posibilidades de actuar.

Hemos dado dos razones que ponen en tela de juicio las críticas realizadas al autor. Ahora bien, radicalizando este punto, podemos volver a la pregunta sobre qué pasa cuando hay un desajuste entre las disposiciones a actuar y las estructuras objetivas. Insistimos en la idea de que son los aspectos fenomenológicos de la sociología de Pierre Bourdieu los que nos permitirán contestar esta pregunta con mayor profundidad, adentrándonos un poco más en el espiral a través del cual se mueven las concepciones de sujeto y objeto.

## **Schütz: dialéctica de la intersubjetividad como modo práctico de experimentar la temporalidad**

En el presente apartado cumpliremos con los objetivos planteados al comienzo del capítulo y retomamos el pensamiento bourdiano a partir de la obra de Alfred Schütz dado que, éste último, nos ayuda a comprender la acción social no sólo como conducta subjetivamente mentada, sino

como parte de la experiencia vívida mutua a partir de la presencia de un otro. Es en este sentido, Schütz realiza un desplazamiento de la corriente de la teoría de la acción weberiana hacia el problema de experiencia de la temporalidad propio de la corriente fenomenológica, pero siempre manteniéndose en el plano de la teoría social y no de la filosofía trascendental.

Según Schütz (2008), al hombre en su “actitud natural”, le interesa el mundo a su alcance, donde su cuerpo es el punto de partida, a través del cual organiza, tipifica, generaliza y se orienta en el espacio. Este mundo al alcance, es un recorte significativo de la realidad sobre el cual tenemos un interés eminentemente práctico y a partir del cual el hombre actúa de manera típica, sin dudar sobre su accionar. A su vez, se trata de un mundo que se asume socializado, es decir, el individuo al actuar se identifica en un rol social en la medida que capta y tipifica la conducta de sus semejantes. Bajo la idea de *reciprocidad de perspectivas*, Schütz piensa la relación espacial y temporal que, dentro del *mundo de sentido común* o *mundo de la vida cotidiana*, constituyen las coordenadas -los esquemas básicos- a partir de los cuales se organiza la vida social.

De este modo, la reciprocidad de perspectivas, permite entender cómo los objetos y sucesos del mundo son comunes entre aquellos que comparten experiencias intersubjetivas. Tanto las coordenadas espaciales, como las relaciones temporales conforman la dialéctica del Aquí y Ahora de mi cuerpo y el de mis semejantes o simultáneos. Podemos decir que, a partir de esta dialéctica de la intersubjetividad, capto la subjetividad del otro -un alterego-, de un ser para el que también hay un mundo, al mismo tiempo que experimento mi propio flujo de vivencias. En el encuentro con un cuerpo ajeno al mío la experiencia se vuelve radicalmente distinta de aquella experiencia que tenemos al enfrentarnos a cuerpos inertes (cuerpos-cosas). A nivel temporal, su Ahora -o mi Ahora-, es el origen de las perspectivas temporales a través de las cuales se organizan los sucesos del mundo. Se trata de un esquema *básico de orientación*, que sirve como guía para la acción.

La complejidad que nos presenta el autor es tratar de captar algo así como la esencia o, mejor dicho, la dialéctica de la intersubjetividad; porque que la autoconciencia sólo puede ser captada en tiempo pasado, por lo tanto, el flujo de vivencias que experimento en la intersubjetividad se torna inaccesible para la actitud reflexiva. Al reflexionar se aplica una distancia con el Ahora, se trata de la tensión del sí-mismo total e indiviso cuando se mira retrospectivamente<sup>416</sup>.

Como dijimos recientemente, según Schütz esta dialéctica se desarrolla dentro del mundo de la vida cotidiana o mundo del ejecutar, en donde el cuerpo del individuo opera físicamente, al tiempo que encuentra constante *resistencia*, tanto en sus semejantes como en las cosas. La resistencia aparece como un criterio fundamental a partir del cual podemos dar cuenta de la realidad. El giro fenomenológico que se plantea aquí es que no podemos hablar de realidad sino de sujeto, realidad es un concepto que se puede permitir solo en relación a un sujeto. Ahora bien, en el mundo de la vida cotidiana, la realidad es algo que se presupone y sobre lo cual se actúa a partir de esquemas de referencia como formas de conocimiento a mano dentro de la *actitud natural*.

---

<sup>416</sup> Aquí entra en juego la idea de memoria. La memoria como presencia de lo no presente, como presencia de lo que fue.

Esta pequeña introducción conceptual, nos sirve como plataforma para adentrarnos en el interés por el análisis schützino de la dimensión temporal que el sujeto experimenta en sus propios actos. El autor nos otorga herramientas para comprender la estructura temporal de una acción proyectada en tanto efectuación corporal en el mundo externo. Para un análisis más preciso de la dimensión temporal debemos distinguir, en principio, la existencia de dos planos diferentes a través de los cuales experimentamos nuestros movimientos corporales: *movimientos del mundo externo* -tiempo objetivo o cósmico- y los *movimientos experimentados conjuntamente desde adentro* -tiempo interno o *dureé*<sup>417</sup>-. La intersección de ambas dimensiones -*dureé* y tiempo cósmico- se conoce como *presente vívido*. La acción se experimenta de manera simultánea en esta doble intersección del tiempo interno y externo. A su vez, a partir del concepto de *dureé* el autor introduce no sólo una idea temporal propia de lo interno y lo externo, sino aquella a partir de la cual en nuestras experiencias presentes -actuales- se conectan al pasado -retenciones- y al futuro -pretensiones y previsiones-. Encontramos en este punto una clara reminiscencia en torno a la idea de *habitus* planteada anteriormente dado que, en cierto punto, el futuro aparece como una instancia que se puede anticipar<sup>418</sup>. No obstante, hay en Schütz un peso significativo otorgado a la idea de presente ligado a la experiencia actual de la acción, pero una experiencia que -lejos de ser puramente personal-, se desprende de una filosofía de la conciencia y se liga a la idea de una realidad objetiva y social mediante la intersección de las diversas experiencias temporales mencionadas.

Para comprender mejor esta idea sostenemos que existe a su vez una tercera dimensión temporal, en la cual se unifican las otras dos en un solo flujo, a saber, el *tiempo cívico* o *estándar*, como el tiempo común a todos nosotros y el cual hace posible una coordinación intersubjetiva que, para la actitud natural, se presenta como el tiempo universalmente válido siendo la Tierra su estructura espacial universal. Como se dijo anteriormente, el mundo de la vida cotidiana es un mundo *intersubjetivo*: no se trata de un mundo privado, sino que es un mundo compartido con semejantes con quienes nos vinculamos. Esta nueva dimensión temporal, es intersubjetiva porque ambas partes -yo y el otro- compartimos nuestro *presente vívido*, que se transforma en un *presente vívido mutuo*. Lo que describe Schütz en la relación cara a cara no son dos hablantes y dos oyentes, sino que lo que le interesa es ver la interacción, el detalle, la copresencia de tiempo y espacio en la experiencia. Lo que Schütz describe es la estructura temporal de la acción, a partir de la cual el sujeto se inserta en el mundo externo y lo modifica. Es de este modo, que reforzamos el carácter eminentemente práctico en el mundo del ejecutar o mundo del sentido común que tiene como característica principal el hecho de ser un mundo que se da por sentado

---

<sup>417</sup> El concepto de *dureé* es tomado por Schütz del filósofo francés Henri Bergson (1859 - 1941), cuyo interés principal era el estudio de la conciencia subjetiva en relación a la experimentación de la temporalidad y su diferenciación con el tiempo externo, propio de la ciencia y el lenguaje.

<sup>418</sup> Las nociones en torno al acervo social del conocimiento y su distribución son claves para comprender y, en cierto modo, anticiparse al significado de la acción. Se trata de las mencionadas tipificaciones del mundo que se acumulan a lo largo de nuestra vida. Pero insistimos nuevamente en el hecho de que para Schütz ese conocimiento parte de una construcción social.

y donde el individuo puede ubicarse y actuar en él a partir de lo que el autor denomina la “situación biográficamente determinada”<sup>419</sup>.

Ahora bien, en el mundo de la vida cotidiana no todos los actos tienen el mismo interés, porque el sistema de significatividades que guía la acción si bien tiene un origen social, también depende de la situación que cada individuo ocupa, es decir, de su Aquí y Ahora. Lo interesante del planteo es que todo este sistema se funda en una experiencia básica, de la cual derivan todas las otras, y a la cual denomina la *ansiedad fundamental*. Todo el sistema de significatividades propios de la actitud natural se basa en esta experiencia fundamental que es producto del miedo a la muerte. Así, “de la ansiedad fundamental surgen los muchos sistemas interrelacionados de esperanzas y temores, deseos y satisfacciones, probabilidades y riesgos que incitan al hombre en actitud natural a tratar de dominar el mundo, a superar obstáculos, a esbozar y cumplir proyectos” (Schütz, 2008, p. 214).

Sin embargo, por extraño que parezca, la ansiedad fundamental es solo un correlato de nuestra existencia dentro del mundo de la vida cotidiana. Nuestros sistemas son *elementos esenciales de la realidad*, no funcionan como creencias, sino como presupuestos válidos que garantizan nuestras experiencias, y de las cuales no podemos dudar<sup>420</sup>; “hace falta una motivación especial, tal como la irrupción de una experiencia «ajena» no incorporable al acervo de conocimiento a mano o compatible con él para hacernos revisar nuestras anteriores creencias” (Schütz, 2008, p. 214).

La fenomenología nos pide que no demos por sentadas las nociones recibidas en el proceso de socialización. Se trata de un cuestionamiento constante a nuestro modo de mirar el mundo y de estar en él. Pero no hay que confundir la actitud crítica con la negación, la fenomenología no niega el objeto, sino que nos pide que suspendamos no el objeto, sino nuestra creencia inmediata -no mediada- en él. Su tarea es reflexionar sobre el sentido de la dialéctica de la constitución de la sociedad. Para ello, creemos que es fundamental desarrollar el ejercicio de la percepción fenomenológica a través del cual toda escisión queda suspendida para abrir lugar a nuevos espacios de sensibilidad no pre-supuestos y ser capaz de experimentar(se) en tanto que nosotros.

---

<sup>419</sup> Bajo el concepto de situación biográficamente determinada, volvemos a hacer referencia a la teoría de Pierre Bourdieu y su noción de habitus, dado que con él Schütz nos remite a las formas culturales e históricas heredadas que condicionan la realidad del sujeto.

<sup>420</sup> Schütz llama a esto *epojé de la actitud natural*, un vivir inmerso en la vida cotidiana, que se diferencia de la *epojé fenomenológica*. La *epojé fenomenológica* consiste en suspender el juicio de la existencia de las cosas, mientras la *epojé de la actitud natural* lo que suspende es la duda acerca del mundo material y social, es decir, nuestra creencia sobre el mundo que se nos es dado. Mediante esta radicalización de la *epojé*, logra Schütz no caer en la reducción fenomenológica de la conciencia trascendental. El gran aporte de Schütz a las ciencias sociales es la capacidad de hacer de la fenomenología un fundamento válido para las ciencias sociales empíricas, es decir, correrse del terreno de la trascendentalidad y anclar su teoría en el mundo de la vida, en la realidad de lo que las personas hacen y de lo que las personas son.

## Conclusión: la falta de porvenir como causa de un porvenir que se vuelve futuro constante

Si bien existe una multiplicidad de puntos de contacto en torno a la experiencia de la temporalidad, entre la teoría bourdiana y la fenomenología social de Schütz, el eje central puede resumirse en su planteo a la concepción crítica del conocimiento. Se aboga por una decisión humana libre: la de asumir una actitud crítica, que cuestiona las concepciones recibidas acerca del mundo. No obstante ello, ambos autores tienen el compromiso de ubicar a la investigación sociológica en el plano de la rigurosidad científica.

Qué relación existe entre tiempo, acción y cuerpo: el tema de la temporalidad no puede separarse de la idea del presente, implica actualidad y a ello asociamos la idea de acción espontánea, a la vida. Lo que interesa es la posición del hombre en el mundo y lo que el hombre hace. Aquí se ubica la crítica a la inercia social que el consumo oculta. La particularidad de las acciones es que no existen a priori, sino que el cuerpo, merced de su intervención, las hace aparecer. Vimos con Schütz, como en nuestros movimientos corporales y mediante ellos, efectuamos la transición de nuestra *dureé* al tiempo espacial; es en esta simultaneidad que ambas dimensiones se unifican en un solo flujo de conciencia que se denomina *presente vivido*. Es en este presente que el sí-mismo experimenta sus movimientos corporales y vive las experiencias correlacionadas que son inaccesibles al recuerdo, siendo su mundo un mundo de anticipaciones abiertas. Aquí se sitúa otra de las posibles analogías en relación a la idea tan fundamental en Bourdieu de restablecer la práctica como temporalización y punto de vista del agente que actúa, que no está en el tiempo, sino que lo *hace*.

A pesar que las prácticas de consumo dicten lo contrario, en la sociedad humana no interactuamos con cuerpos-cosa, sino que interactuamos con otros. Vemos como a la sociedad de consumidores, se le puede diagnosticar una particular forma de experimentar el tiempo: un tiempo cíclico, que nos aleja de los otros porque el uno y el otro se relacionan externamente como cosas. La ansiedad, puede definirse como una emoción en la que el sujeto desconoce el objeto y de este modo se siente amenazado ya sea por peligros internos o externos, bloqueando su apertura espontánea al mundo porque las personas viven en un porvenir constante, que se torna un futuro nunca alcanzado.

Dicho pronóstico nos permite problematizar el modo en que experimentamos nuestros cuerpos: una experiencia temporal de prácticas estructuradas, constantes y estructurantes. A lo largo del recorrido trazado, concebimos al cuerpo como sedimentación inconsciente de una particular forma de organización de las múltiples fuerzas que en su conjunto hacen a la regularidad del mundo social que se dan dentro de una temporalidad particular, entendida como relación pasado-presente-futuro (in)corporado. Se trata del producto de una multiplicidad de fuerzas que se entrecruzan en un cuerpo particular para -desde el primer día- configurarlo como tal. En este sentido, el cuerpo se presenta como un conjunto complejo de elementos interrelacionados que en sus diversas disposiciones y usos se define a la vez que se identifica<sup>421</sup>.

---

<sup>421</sup> En este identificarse, se señala una particular relación consigo mismo y con el exterior que no se encuentra exenta de tensiones.

De este modo, proponemos construir la noción de *producción de cuerpos ansiosos* como una característica de las sociedades contemporáneas a partir de una relectura en la cual se identifiquen ciertos aspectos fenomenológicos de una sociología bourdiana. Tanto Bourdieu como Schütz nos aportan claves para reflexionar y preguntarnos por la relación que se establece entre cuerpo, tiempo y experiencia. Encontramos una línea de investigación común a ambos autores a partir de su tematización del concepto de tiempo: la preocupación por restablecer el tiempo propiamente humano en tanto ser actuante y, es bajo esta lógica, que intentamos re-pensar la idea de cuerpo ligado a la noción de ansiedad.

Por último, notamos que la ansiedad tiene que ver con una espera sumisa, donde la expectativa es puesta al servicio de los demás (un ser-para-otro) que la experiencia temporal de la cultura consumista, lleva a ser percibido como un cuerpo-objeto. Ahora bien, la subjetividad no puede ser pensada meramente en términos de espacio, algo en sí -un objeto-, sino que es algo que se manifiesta por la aparición de algo más: un otro, distinto de mí.

Por su parte, la ansiedad puede ser entendida en términos de angustia que, según vimos con Bourdieu, nace inevitablemente de la tensión entre la intensidad de la espera y la improbabilidad de la satisfacción. Se trata de situaciones en las que existe un desequilibrio donde las disposiciones del porvenir no se adaptan a las probabilidades objetivas, este hecho Bourdieu lo denomina bajo el concepto de *histéresis*. Aquí se produce un destiempo dado que “las prácticas están objetivamente inadaptadas a las condiciones presentes debido a que se ajustan objetivamente a condiciones caducas o abolidas” (Bourdieu, 2007: 101). Por otro lado, si bien el interés del capítulo no se encuentra centrado en presentar a un Bourdieu ligado a la teoría de las clases, de la estratificación social y la diferenciación social, es decir, la teoría bourdiana de los campos, no puede omitirse el hecho de que la relación entre el porvenir y las probabilidades es, en última instancia, una relación con los poderes.

## Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editoriales Trotta.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumidores*. Madrid: Siglo XXI.
- Bialakowsky, A. (2016). La circularidad teórica del sentido práctico en la perspectiva de Bourdieu. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la universidad Iberoamericana*, XI (22), 1-30.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1990). Espacio social y génesis de las “clases”. En *Sociología y Cultura* (281-309). México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2013). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2014). *El sentido social del gusto: elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Cía, A. (2007) Trastorno de Ansiedad Generalizada. *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, XVI, 29-33. Recuperado de: [http://www.cienciaried.com.ar/ra/usr/35/423/racp\\_xvi\\_n1pp29\\_33.pdf](http://www.cienciaried.com.ar/ra/usr/35/423/racp_xvi_n1pp29_33.pdf)
- Galak, E. (2010). Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía? *VI Jornadas de Sociología de la UNLP* 9. Recuperado de: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.5653/ev.5653.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5653/ev.5653.pdf)
- Galak, E. (2015). Esbozos de una teoría de la práctica de educar. Pierre Bourdieu, educación de los cuerpos, violencia y capital simbólico. *Revista Tempos e Espaços em Educação*, 8 (15), 133-144. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=arti&d=Jpr9582>
- Pérez, María F. (7 de junio de 2019). Ansiedad, la gran epidemia argentina. *Revista Viva*. Recuperado de: [https://www.clarin.com/viva/ansiedad-gran-epidemia-argentina\\_0\\_GG95SuafJ.html](https://www.clarin.com/viva/ansiedad-gran-epidemia-argentina_0_GG95SuafJ.html)
- Schütz, A. (2008). *El problema de la realidad social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Stagnaro, J.C.; Cía, A.; Vázquez, N.; Vommaro, H.; Nemirovsky, M.; Serfaty, E.; Sustas, S.E.; Medina Mora, M.E.; Benjet, C.; Aguilar-Gaxiola, S.; Kessler, R. (2018). Estudio epidemiológico de salud mental en población general de la República Argentina, *VERTEX Revista Argentina de Psiquiatría*, Vol. XXIX, 275-299. Recuperada de: <https://apsa.org.ar/docs/vertex142.pdf>

## Referencias de lecturas complementarias

- Belvedere, C. (2011). *Problemas de la fenomenología social*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bourdieu, P. (2010). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Dukuen, J. (2018) *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos.
- Gambarotta, E. (2014). *Hacia una teoría crítica reflexiva: Marx Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Prometeo.
- Indiji, G. (2014). *Sobre el tiempo*. Buenos Aires: la marca.
- Inverso, H. (2014). *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Joas, H. y Knobl, W. (2016). *Teoría Social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de cultura económica.
- Schütz, A. y Luckmann, T. (2009). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

## Referencias de investigaciones aplicadas

- Bär, N. (18 de junio de 2018). La ansiedad, el trastorno mental más frecuente entre los argentinos. *La Nación*. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/la-ansiedad-el-trastorno-mental-mas-frecuente-entre-los-argentinos-nid2144929/>
- Concheiro, L. (2016). *Contra el tiempo. Filosofía práctica del instante*. Barcelona: Anagrama.

- Galak, E. (2011). El concepto de cuerpo en Pierre Bourdieu: un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades. *Educación física y deporte*, 30 (2), 671-672. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.453/te.453.pdf>
- Galak, E. (2009). Mano de obra. El cuerpo en los trabajos etnográficos de Pierre Bourdieu en Argelia. *Revista de Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 23 (3). España. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/89320>
- Pérez, María F. (7 de junio de 2019). Ansiedad, la gran epidemia argentina. *Revista Viva*. Recuperado de: [https://www.clarin.com/viva/ansiedad-gran-epidemia-argentina\\_0\\_GG95SuafJ.html](https://www.clarin.com/viva/ansiedad-gran-epidemia-argentina_0_GG95SuafJ.html)
- Stagnaro, J.C.; Cía, A.; Vázquez, N.; Vommaro, H.; Nemirovsky, M.; Serfaty, E.; Sustas, S.E.; Medina Mora, M.E.; Benjet, C.; Aguilar-Gaxiola, S.; Kessler, R. (2018). Estudio epidemiológico de salud mental en población general de la República Argentina, *VERTEX Revista Argentina de Psiquiatría*, Vol. XXIX, 275-299. Recuperada de: <https://apsa.org.ar/docs/vertex142.pdf>

## Referencias de sitios web

- Araujo, M. (2000). El debate epistolar entre Schütz y Parsons, en *Estudios Sociológicos*, XVIII (3). Recuperado de: <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/717/717>
- Bourdieu, P. Fragmentos del video documental "La sociologie est un sport de combat". Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=cJ4ru3tOEFM>
- Festival del Bien Público (16 de agosto de 2020). Salud mental (ver minuto 38 en adelante). Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=bZrJ-0px02A&feature=youtu.be>
- Grupo de estudio sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos. Instituto Gino Germani (UBA). Recuperado de: <http://cuerposyemociones.com.ar/paginas-amigas>
- López Santi, R. (1 de abril de 2020). Impacto psicológico en la cuarentena. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&feature=share&v=vHJcKkb4Mcv>
- Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. Recuperada de: <http://relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/34>
- Sinek, S. (16 de enero de 2017). De los Millennials. Extracto de la entrevista a Simon Sinek en Inside Quest. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=tGi6yv9cYbw>

## Guía de actividades

1. ¿Cómo define P. Bourdieu la noción de campo? ¿Qué elementos básicos la componen? ¿A qué hace referencia la noción de habitus?
2. ¿Qué menciones a la noción de temporalidad detecta en la teoría de P. Bourdieu? ¿Qué similitudes y diferencias puede observar respecto a la noción de temporalidad presentada por A. Schütz? ¿Cómo interviene la idea de porvenir?
3. A partir de las menciones de Bialakowsky y Galak, ¿cómo podemos tematizar la noción de cuerpo en Bourdieu? ¿Cuáles son las dos maneras posibles que tiene el habitus de

objetivarse? A partir de ello, ¿cómo explicaría la idea de “tomarse en serio la magia performativa de los social?”

4. ¿Qué características adquiere la dialéctica Aquí-Ahora en A. Schütz? ¿Qué significa el hecho de tener un interés eminentemente práctico?
5. Retomando la noción de habitus, ¿cómo describiría su estructura? ¿Encuentra alguna similitud con el esquema básico de orientación de la acción schütziano?
6. En base a la temáticas presentadas, les proponemos reflexionar sobre el concepto de producción de cuerpos ansiosos a partir de la siguiente frase extraída del artículo publicado por Pérez, María F. ([https://www.clarin.com/viva/ansiedad-gran-epidemia-argentina\\_0\\_GG95SuafJ.html](https://www.clarin.com/viva/ansiedad-gran-epidemia-argentina_0_GG95SuafJ.html))

*“En general **los argentinos somos muy sociables tanto online como offline.** Esto nos hace caer en la trampa de las redes sociales que se supone son para conectarse con los demás. Sin embargo, la lógica de su funcionamiento hace que nos pongamos tan pendientes de la vida de los otros, o de lo que ellos quieren mostrarnos, que eso genera comparaciones, mucha angustia y ansiedad (...) **las redes sociales nos entrenan para una inmediatez ansiógena imposible de replicar en todas las dimensiones de la realidad.** La cultura del “Todo ya” tiene contraindicaciones: “Desde niños **la espera no nos viene dada, es algo que debemos aprender, trabajar.** La hiperconectividad permite que las cosas sean cada vez más en tiempo real. Estar tan conectados obviamente no ayuda. Los tiempos humanos no son los de las computadoras, tardamos más”*

Completar el análisis abordado a partir de la entrevista a Simon Sinek sobre el comportamiento de los millennials (<https://www.youtube.com/watch?v=tGi6yv9cYbw>).