

# ¿Qué es un hábito?

Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontiana

**ESTEBAN A. GARCÍA**

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - ARGENTINA)

Recibido el 03 octubre de 2016- Aceptado el 23 de noviembre de 2016

**Esteban A. García** es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde actualmente se desempeña como Profesor Adjunto de la Cátedra de Gnoseología. Es Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, autor de *Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción* (Buenos Aires, Rthesis, 2012) y de numerosos artículos relativos a la fenomenología, las teorías modernas del conocimiento y el pensamiento contemporáneo acerca de la corporalidad.

**RESUMEN:** La noción de hábito, pieza clave en el redescubrimiento de la experiencia corporal que se propone llevar a cabo la *Phénoménologie de la perception*, es abordada por Merleau-Ponty por medio del análisis de una variedad muy heterogénea de fenómenos, comportando así un sentido aparentemente ambiguo e indeterminado. El propósito de este trabajo es elucidar su función en el contexto de la propuesta filosófica general de la obra, confrontando además la noción merleau-pontiana con algunos antecedentes filosóficos célebres (R. Descartes, D. Hume, E. Husserl, H. Bergson).

**PALABRAS CLAVE:** Merleau-Ponty - Hábito - Corporalidad - Ambigüedad

**ABSTRACT:** The notion of habit, a key piece in the rediscovery of corporeal experience that *Phénoménologie de la perception* carries out, is approached by Merleau-Ponty by means of an analysis of a heterogeneous variety of phenomena, a procedure which endows it with a seemingly ambiguous and indeterminate sense. This paper intends to elucidate its function in the context of the general conceptual economy of the book, and to confront the merleau-pontyan notion with some well-known philosophical precedents (R. Descartes, D. Hume, E. Husserl, H. Bergson).

**KEY WORDS:** Merleau-Ponty - Habit - Corporeality - Ambiguity

## 1. Formulación del problema: el dudoso prontuario de una noción ambigua.

La noción de hábito ocupa un lugar clave en la propuesta filosófica desarrollada por Merleau-Ponty en su obra capital, *Phénoménologie de la perception* (1945). El redescubrimiento de la experiencia corporal que la obra promete llevar a cabo desde sus primeras páginas conduce a la definición del cuerpo tal como es vivido en términos de un “cuerpo habitual”. De acuerdo con el filósofo, no nos vivimos corporalmente en función de las características actualmente observables de nuestro cuerpo, ni tampoco como ese conglomerado de órganos y procesos fisiológicos que describen las ciencias naturales, sino como un repertorio de capacidades de comportamiento configurado por los hábitos motrices sedimentados en nuestra experiencia. En estos últimos se cifra la conformación de nuestro “esquema corporal”, el cual organiza no sólo nuestra propiocepción integrada y la sinergia de nuestros movimientos sino también y correlativamente la percepción del mundo.<sup>1</sup> Sin embargo, puede resultar llamativo que una noción como la de hábito, que juega un rol manifiestamente cardinal en la teoría del cuerpo y de la percepción propuesta por la *Phénoménologie*, reciba en la obra un tratamiento más bien disperso y elíptico.

<sup>1</sup> Acerca de la noción de “esquema corporal”, cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pp. 114-117.

Observando la distinción trazada por E. Fink entre conceptos filosóficos temáticos y operativos, podría pensarse que en la primera referencia extensa de la obra al hábito, precisamente en el primer capítulo de la primera parte, el concepto aparece como meramente operativo, interviniendo en la caracterización del concepto temático del “cuerpo vivido” como un “cuerpo habitual”, sin ser él mismo tematizado.<sup>2</sup> Dos capítulos más adelante, en la segunda y última mención medianamente extensa de la obra a la cuestión, Merleau-Ponty parece abordarlo frontalmente concediéndole el estatuto de un concepto temático. Sin embargo, al avanzar en la lectura de las tres páginas dedicadas focalmente al tema no se encuentran definiciones positivas ni análisis conceptuales sistemáticos sino más bien indicaciones acerca de lo que *no es* un hábito -no es un automatismo reflejo ni el producto de una comprensión intelectual-, acompañadas de reflexiones acerca de numerosos ejemplos concretos de comportamientos considerados habituales. Estos análisis puntuales abarcan situaciones tan dispares como las de caminar, percibir colores, manejar un vehículo, dactilografiar o usar un sombrero, y los casos son a su vez tomados de marcos teóricos tan heterogéneos como los propios de varios neurólogos, un psicólogo gestáltico y un filósofo espiritualista católico.<sup>3</sup> Tras abordar estas páginas, el lector puede tener la impresión de que una noción clave en la nueva definición del cuerpo propuesta por la obra no alcanza a ser nunca caracterizada en términos positivos e inequívocos: la noción de hábito, de la que la bibliografía citada por Merleau-Ponty atestigua ya una dudosa y promiscua ascendencia científico-natural, psicológica y/o metafísica, continúa portando tras los análisis del autor un sentido cuanto menos ambiguo y elusivo, tal como si fuera, en suma, más que un concepto, el título de una serie de problemas confusamente planteados.

<sup>2</sup> De acuerdo con E. Fink, los “conceptos operativos” de una filosofía son “esquemas intelectuales que en circunstancia alguna acceden a una determinación objetiva, representaciones mentales abstractas que favorecen la aproximación a los conceptos temáticos, y que forman un horizonte que permanece opaco para el propio autor de la doctrina” (“Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 11, N° 3, 1957, p. 325).

<sup>3</sup> Head, Henry, *Studies in Neurology*, vol. 2, Londres, Oxford University Press, 1920; Lhermitte, J., *L'image de notre corps*, París, Éd. de la Nouvelle Critique, 1939; Grümbaum, A. A., “Aphasie und Motorik”, en *Zeitschrift für gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 1930; Guillaume, P., *La formation des habitudes*, París, Librairie Félix Alcan, 1936; Chevalier, J., *L'habitude*, París, Boivin, 1929.

J.-P. Sartre advertía ya en un temprano escrito que “de manera general es necesario desconfiar de las explicaciones por el hábito”, una noción confusa y vacía o una explicación psicológica perezosa surgida del desconocimiento de ciertas distinciones conceptuales necesarias, tales como la que él mismo se propuso trazar entre la conciencia reflexiva y la conciencia prerreflexiva.<sup>4</sup> De acuerdo con su visión, no tendría utilidad ni sentido alguno apelar al hábito para explicar, por ejemplo, que al escribir no pensemos en nuestros movimientos -tal es el único ejemplo que considera Sartre-: no hay nada singular en tal destreza sólo aparentemente inconsciente, puesto que se trata simplemente de una forma más de conciencia. La vaguedad de la noción de hábito puede dar pie no solamente a su recusación, como en Sartre, sino a un esfuerzo de desambiguación, delimitación y clasificación conceptual precisa, como sucede por ejemplo en la reflexión de P. Ricoeur o, más recientemente, de C. Romano sobre este punto. Ricoeur parte de la observación de que “es bastante difícil delimitar el dominio del hábito; no tenemos la impresión de saber, desde el comienzo y a partir de algunos ejemplos bien elegidos, lo que significa el hábito, como cuando hablamos de percepción, imaginación, sentimiento, etc. [...] Parece no designar ninguna función particular”.<sup>5</sup> A partir de esta constatación, el autor propone una definición suficientemente general como para aspirar a cubrir buena parte de “aquello que uno tiene en mente” al aludir al hábito, a tres rasgos característicos de la noción, a saber, el aprendizaje, la contracción y el contar con un poder o saber: “cuando digo: tengo el hábito de ..., 1º designo un carácter de la historia de mis actos: he «aprendido»; 2º aparezco ante mí mismo afectado por dicha historia: he «contraído» el hábito; 3º significo el valor de uso del acto aprendido y contraído: yo «sé», yo «puedo»”.<sup>6</sup> Esta definición general le resulta a su vez lo suficientemente precisa como para distinguir el hábito de los “comportamientos preformados” (llamados usualmente “innatos”) y los reflejos, dando paso así a un análisis que apela a una clasificación interior de los hábitos en “inferiores” y “superiores”, naturales y culturales, formados involuntariamente (por ensayo y error) y formados voluntariamente, animales y hu-

<sup>4</sup> Sartre, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, Hermann, 1995, p. 73.

<sup>5</sup> Ricoeur, Paul, *Lo voluntario y lo involuntario*, trad. por J. Gorlier, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1988, p. 307.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

manos, mentales o intelectuales y corporales, hábito-automatismo y hábito-espontaneidad, etc.<sup>7</sup> La estrategia reflexiva de Ricoeur para disolver la incómoda ambigüedad del concepto y la variedad de fenómenos que reúne consiste así, aparentemente, en desglosar sus variedades y sus componentes logrando clasificarlos en categorías clásicas cuya claridad es dada por descontado (naturaleza/cultura, animalidad/humanidad, mente/cuerpo, necesidad/libertad, etc.).

También C. Romano identifica en la línea francesa de reflexión sobre el hábito -“de Descartes a Ricoeur, pasando por Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, Guillaume, Merleau-Ponty y hasta investigaciones fenomenológicas contemporáneas”-<sup>8</sup> un equívoco o ambivalencia que atraviesa el concepto, por un lado ligado a la repetición y la esclerosis, y por otro a la plasticidad y el perfeccionamiento. Distingue al menos tres sentidos principales del “hábito” entre los que oscilarían o que confundirían los análisis de múltiples filósofos: el acostumbamiento (e.g. el estar habituado al frío), la rutina (e.g. el tener determinados hábitos alimenticios) y la aptitud (e.g. las destrezas deportivas o artísticas). En función de este diagnóstico, el autor se pregunta directamente si es posible afirmar que existe un fenómeno tal como el hábito o si se trata en cambio meramente de un título para referirse a tipos diversos de fenómenos irreductibles entre sí. Su conclusión de que el hábito “en uno de sus sentidos principales”<sup>9</sup> o más propios, el de aptitud, refiere más bien a la libertad y no al automatismo resulta cuanto menos difícil de justificar, en vista de la ambigüedad inicialmente reconocida como inherente a la noción. Particularmente en relación con Merleau-Ponty, su interpretación adquiere la siguiente forma: siguiendo a ciertos psicólogos gestálticos tales como P. Guillaume, Merleau-Ponty habría subrayado la acepción del hábito como aptitud o “saber-hacer”, en la que prima el carácter de variabilidad, innovación, transposición y transferencia no mecánica de ciertos comportamientos. Sin embargo, el fenomenólogo francés habría equiparado en sus análisis del

<sup>7</sup> Para una precisa recensión de los análisis ricoeurianos acerca del hábito en sus relaciones con los propios de M. Merleau-Ponty y de P. Bourdieu cf. Ralón de Walton, G., “La lógica práctica y la noción de hábito”, en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. IV, 2010, pp. 243-261.

<sup>8</sup> Romano, Claude, “L'équivoque de l'habitude”, en *Revue germanique internationale*, N° 13, 2011, p. 187.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 204.

hábito, por ejemplo, el acostumbamiento al uso de un sombrero con las destrezas progresivas y creativas del bailarín, de tal modo que, según Romano, finalmente “es un concepto indiferenciado de hábito el que aún subyace en las descripciones de Merleau-Ponty”.<sup>10</sup> El propósito que anima este trabajo es el de examinar y sopesar esta interpretación aparentemente justificada del análisis merleau-pontiano del hábito como un caso más de cierta indeterminación conceptual característica de la reflexión sobre el tema, y evaluar la posibilidad y el provecho de una desambiguación de la noción en el uso particular que el filósofo hace de ella. Para tal fin resultará de utilidad no solamente reconstruir, en la segunda sección de este trabajo, los análisis del filósofo acerca de la cuestión -particularmente concentrados en su *Phénoménologie de la perception*- sino también, en la tercera sección, contrastar sus desarrollos en torno al hábito con algunos conocidos antecedentes filosóficos modernos y contemporáneos como los que se hallan en R. Descartes, D. Hume, E. Husserl o H. Bergson.<sup>11</sup>

En favor de aquella tesis sostenida por diversos autores acerca del extendido equívoco o vaguedad ínsita en la noción es posible recordar algunos ejemplos de la literatura filosófica decimonónica que son sintomáticos de esta situación. Uno de los más curiosos es quizás el de Samuel Butler, quien en su ensayo biológico-filosófico *Life and Habit* (1878) encontró en la labilidad de la noción de hábito la ocasión para comparar la ejecución de una difícil pieza de música en el piano con los procesos digestivos o circulatorios, y el trabajo minucioso, complejo pero automático de un contador con el modo en que un embrión de pollo desarrolla plumas y huesos.<sup>12</sup> William James consideró en su compendio filosófico-psicológico de 1890 que

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>11</sup> Omitimos en esta sesgada genealogía ciertos antecedentes clásicos tales como la célebre tematización aristotélica de la *hexis* como clave de la acción moral (cf. por ejemplo *Ética Nicomaquea*, Libro II, 1106 b), considerando que la dimensión ética de la cuestión es ajena a los análisis merleau-pontianos, a los que resulta igualmente extraña la acepción escolástica del *habitus*. En la modernidad filosófica la noción de hábito adquirió un sentido más llanamente “psicológico” ligado a la costumbre, tal como puede reconocérselo en Hume, acepción a partir de la cual pudo luego cargarse en ocasiones de rasgos metafísicos, como en M. de Biran, F. Ravaisson o J. Chevalier, ser retomada desde el s. XIX por diversas ciencias humanas -la psicología, la sociología o la antropología- y recibir una atención dispersa por parte de las investigaciones científico-naturales.

<sup>12</sup> Butler, Samuel, *Life and Habit*, London, Trübner & Co., 1878, pp. 47 ss.

“la filosofía del hábito es [...] en primer término un capítulo de Física más que de Fisiología o Psicología”, tras observar que cuesta menos trabajo doblar un papel que ya fue doblado por el mismo sitio que uno que no sufrió tal doblez.<sup>13</sup> A partir de tales constataciones sus análisis del hábito pudieron extenderse hasta abarcar las habilidades del violinista y el hábito de los opiómanos. En su célebre tesis de 1838 acerca del hábito, Felix Ravaisson había partido en cambio de una definición más que de un estudio de casos: “el hábito es una disposición respecto de un cambio engendrada en un ser por la continuidad o la repetición de ese mismo cambio”.<sup>14</sup> La generalidad de tal definición le permitió basar en el hábito una entera filosofía de la naturaleza y una metafísica, según las cuales “entre el hábito y el instinto, el hábito y la naturaleza, la diferencia es sólo de grado y puede ser reducida y disminuida hasta el infinito”.<sup>15</sup> Más aún, “la forma más elemental de existencia [...] es como el último momento del hábito, realizado y sustancializado en el espacio bajo una figura sensible. [...] Toda la serie de los seres no es más que la progresión continua de las potencias sucesivas de un solo principio. [...] El hábito desciende de una [punta] a la otra”.<sup>16</sup>

Frente a aquellas consideraciones filosóficas acerca del hábito que parecen haber hallado en él las dotes metamorfoseantes de Proteo o los poderes alquímicos de la piedra filosofal, se muestra razonable apelar al rigor metódico de las investigaciones científico-naturales en busca de claridad y precisión. Sin embargo, las discusiones entabladas al interior de las actuales indagaciones neurocientíficas dedicadas a la cuestión se basan en buena medida en la gran diversidad de tipos de comportamientos que se tiene en mente al referirse al hábito. Recientes estudios neurocientíficos acerca del hábito parecen incurrir en esta ambigüedad conceptual de base al estudiar las estructuras y funciones neuronales que subyacen a la vez al cepillado cotidiano de dientes, los rituales religiosos comunitarios, las adicciones y los comportamientos típicos del trastorno

<sup>13</sup> James, William, *The Principles of Psychology*, vol. I, New York, Henry Holt and Company, 1931, p. 105.

<sup>14</sup> Ravaisson, Felix, “De l’habitude” en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, 2 (1), p. 2.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 29.

obsesivo-compulsivo.<sup>17</sup> Si, como lo ha señalado G. Canguilhem, un “concepto científico” supone la triple articulación ajustada de ciertos términos con ciertas definiciones y con ciertas experiencias u observaciones, podría decirse que la noción de hábito no alcanzó aún ese estatuto, no sólo al considerar sus muy heterogéneos abordajes sociológicos, antropológicos o psicológicos sino incluso su exploración neurocientífica.<sup>18</sup> En “Phénoménologie et robotique: l’automaticité à l’épreuve de la surprise”, N. Depraz sostiene que los estudios neurocientíficos acerca del hábito, junto con las investigaciones de la inteligencia artificial, la cibernética, la computación y la robótica, podrían aportar materiales claves para la elucidación fenomenológica del hábito.<sup>19</sup> Pero tal aserto, así como las analogías, isomorfismos y modelos que autoriza, resulta abstracto y sólo sostenible a condición de omitir sistemáticamente, tal como hace la autora, cualquier precisión respecto de *qué es un hábito*, excepto algo que tiene que ver con el aprendizaje y la repetición en el más amplio sentido de los términos. El único ejemplo provisto en su trabajo que permite lejanamente atisbar lo que Depraz tiene en mente al hablar de “hábitos” en animales, humanos y máquinas es, más bien extrañamente, la adquisición de la visión estereoscópica.

<sup>17</sup> Puede consultarse un resumen no técnico de las investigaciones neurocientíficas actuales acerca del hábito por parte de investigadores del M.I.T. y diversos centros neurocientíficos universitarios en Graybiel, A. M.-Smith, K. S., “How the Brain Makes and Breaks Habits”, en *Scientific American*, vol. 310, N° 6, junio de 2014. En estudios como Smith, K. S.-Graybiel, A. M., “Investigating habits: strategies, technologies and models”, en *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, vol. 8, 39, 2014 puede observarse una notable disparidad entre el grado de precisión en el análisis de las estructuras neuroanatómicas estudiadas *presumiblemente ligadas al hábito*, la escasa especificidad de los experimentos comportamentales *presumiblemente ligados al hábito* -a saber, experimentos con animales que accionan palancas de gratificación o recorren laberintos- y la ausencia de una definición o un marco teórico preciso respecto de *qué es un hábito*, lo que garantiza la vastísima aplicabilidad de estos estudios, cuyos resultados pueden generalizarse tan ampliamente como amplia sea la gama de fenómenos que comprenda lo que se considere “habitual”.

<sup>18</sup> Acerca de la concepción de G. Canguilhem de un concepto científico, cf. *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 38 ss. Además de los ya mencionados abordajes psicológicos y científico-naturales, la noción de hábito fue recurrentemente tematizada por estudios sociológicos, antropológicos e históricos contemporáneos, desde Max Weber a Pierre Bourdieu, pasando por Alfred Schütz, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss o Norbert Elias.

<sup>19</sup> En *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, pp. 217-231.

## 2. El hábito en los análisis de la *Phénoménologie de la perception*.

Los desarrollos merleau-pontianos en torno al hábito, situados especialmente en su *Phénoménologie de la perception*, ciertamente no incurren en este déficit de ejemplos concretos que es a veces propio de los estudios sobre la noción: ella es abordada a partir de una reflexión directa acerca del caminar, el escribir, el dactilografiar, el usar un bastón, el manejar un vehículo, el tocar un instrumento musical, el usar una cierta vestimenta, el bailar, el aprender a ver colores o el aprender un lenguaje nuevo.<sup>20</sup> También aparecen referencias al sonarse la nariz, el encender un fósforo y con él una lámpara, y el fabricar carteras (o en general competencias manuales propias de un oficio) como comportamientos habituales.<sup>21</sup> En cambio, es difícil encontrar en la *Phénoménologie* una definición positiva y unívoca del hábito, e indudablemente los casos analizados manifiestan ser bastante heterogéneos. Por lo demás, como ha observado E. de Saint Aubert, las páginas que Merleau-Ponty dedica al hábito acusan “una sorprendente tensión entre un tratamiento muy *concreto*, mediante el recurso a descripciones de situaciones precisas, y la audacia del *alcance general* que él otorga al análisis de estos mismos ejemplos”.<sup>22</sup>

Precisemos primeramente en qué momento del desarrollo de la obra hace su aparición la noción para elucidar así el lugar que ocupa en el conjunto de su propuesta filosófica. Uno de los propósitos centrales de la *Phénoménologie* es mostrar, contra las gnoseologías modernas “intelectualistas” -generalmente asociadas al cartesianismo o al kantismo-, que es posible dar cuenta de funciones perceptivas sin recurrir a procesos intelectuales, conceptos, categorías o juicios. En cambio, “mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas «representaciones», sin subordinarse a una «función simbólica» u «objetivante»”.<sup>23</sup> Esto no significa reducir la percepción a un conjunto de procesos fisiológicos

nerviosos y cerebrales que sólo pueden ser la condición necesaria pero no suficiente del espectáculo sensible: mi cuerpo puede ser promovido a sujeto de la percepción sólo a condición de ser redescubierto más allá de sus reductivas definiciones y análisis objetivos y científico-naturales.<sup>24</sup> Es por ello que la primera parte de la obra (“El cuerpo”) acomete esta tarea de redescubrimiento del cuerpo para poder luego, en la segunda parte, titulada “El mundo percibido”, reconsiderar desde este nuevo punto de partida “corporal” algunos problemas clásicos de teorías de la percepción tales como los relativos a las cualidades sensibles, las constancias perceptivas, la espacialidad o la alucinación. Enriquecer nuestra consideración de la corporalidad yendo más allá de su investigación exterior y objetiva significa develar sus dimensiones subjetivas, es decir, volver la atención hacia la experiencia corporal tal como es vivida o, dicho de otro modo, dar cuenta de la corporalidad tal como consta en mi experiencia. Para sacar a la luz este cariz subjetivo de la experiencia corporal resulta evidentemente útil analizar situaciones en las que la propia experiencia corporal se desliga y desborda la apariencia exterior del cuerpo, tal como es el caso del “miembro fantasma” que Merleau-Ponty analiza al comienzo del primer capítulo de la primera parte de la obra. La conclusión que tal análisis arroja es que nuestra experiencia corporal no es una experiencia de partes ubicadas espacialmente de modo contiguo a otras partes y objetos, sino la experiencia de ciertas capacidades de acción coordinadas con el entorno percibido: “poseer un brazo fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación”.<sup>25</sup> Un brazo, un pie o una rodilla tal como son experimentados subjetivamente no son ideas, objetos ni partes, sino “punto[s] de paso de mi movimiento perpetuo hacia el mundo”.<sup>26</sup> Es justamente aquí donde hace su aparición la cuestión del hábito, cuando Merleau-Ponty propone que nuestro cuerpo “comporta como dos estratos distintos: el del cuerpo actual y el del cuerpo habitual”, y “la cuestión de saber cómo puedo sentirme provisto de un miembro que ya no tengo equivale,

<sup>20</sup> Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, pp. 166-172.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>22</sup> De Saint Aubert, Emmanuel, “«C’est le corps qui comprend». Le sens de l’habitude chez Merleau-Ponty”, en *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, p. 124.

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, p. 164.

<sup>24</sup> “Este conjunto [de hechos nerviosos] no puede ser más que la *condición de existencia* de tal espectáculo sensible; da cuenta del *hecho de que* percibo, pero no de *lo que* percibo” (Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, París, P.U.F., 1967, p. 222).

<sup>25</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 169.

de hecho, a saber cómo el cuerpo habitual puede hacerse garante del cuerpo actual”.<sup>27</sup> Se advierte así que la cuestión del hábito no es un tema marginal en el proyecto filosófico merleau-pontiano, si el cuerpo vivido que la obra se propone redescubrir, aquel que desborda y prima por sobre la tradicional consideración objetiva del cuerpo y aquel a partir del cual se pretenderá dar cuenta de la percepción del mundo, es definido precisamente como un “cuerpo habitual”.<sup>28</sup> El “cuerpo habitual” no es simplemente el cuerpo objetivo o físico al que estoy acostumbrado (el cuerpo que incluía el miembro perdido, en el caso del miembro fantasma), ni es un cuerpo que puedo recordar como habiendo sido actual en la mayor parte de mi pasado. Es la dimensión subjetiva o vivida del cuerpo, que consta en mi experiencia por sobre las características actual y exteriormente percibidas del cuerpo, correspondientes al “cuerpo actual”. Se trata del sistema o repertorio de capacidades de comportamiento o de “qué-haceres” que siento como posibles, un sistema de latencias que ha sido conformado, según Merleau-Ponty, mediante la adquisición de hábitos prácticos.

Esta primera presentación de la noción no se detiene en especificidades pero esboza algunos rasgos generales de interés. Por ejemplo y en primer lugar, la noción de hábito aparece aplicándose no sólo al “cuerpo-sujeto” como portador de “gestos de manejo” habituales sino a la vez al mundo donde correlativamente hay “unos objetos como manejables”, “lo que puede manejarse”, una “zona de operaciones posibles”.<sup>29</sup> Si el cuerpo objetivo puede ser descrito por sí mismo como algo independiente, el “cuerpo habitual” es en cambio un término inseparable del sistema práctico que conforma con un “mundo habitual”, el cual comporta cierta fisionomía familiar. Así, Merleau-Ponty se refiere correlativamente al “cuerpo humano, con sus hábitos (*habitus*) que dibujan a su alrededor una circundancia humana” y a “mi mundo consuetudinario (*coutumier*) que hace levantar en mí unas intenciones habituales”.<sup>30</sup> En segundo lugar, la

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 97-98.

<sup>28</sup> La noción de “cuerpo habitual” propia de la *Phénoménologie* puede verse esbozada ya en la siguiente fórmula de *La structure du comportement*: “todos nuestros hábitos son un cuerpo impalpable para el yo de cada instante” (*op. cit.*, p. 227).

<sup>29</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 98, 95.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 97, 377.

noción de hábito permite a Merleau-Ponty pensar la temporalidad del cuerpo vivido como distinta de la temporalidad objetiva, donde los momentos se suceden unos tras otros. La experiencia corporal pasada no queda atrás al ser sucedida por la actual, sino que “sedimenta” y subsiste en el presente. Esta “sedimentación” y persistencia del hábito se distingue de lo recordado, en la medida en que el pasado habitual está *siempre* presente de modo latente -no se actualiza de modo intermitente- proporcionando al presente “un estilo de ser” con “una cierta generalidad” o “una forma típica”.<sup>31</sup> Tanto lo recordable como lo habitual pueden ser descriptos como algo que tenemos “a disposición” y con lo que “contamos”, como recursos “latentes”.<sup>32</sup> Sin embargo, se distinguen porque el pasado que podemos recordar sólo despunta en ciertos momentos y no siempre incide sobre nuestro presente -puedo recordar haber tenido la ilusión de un oasis sin que ello afecte mi actual percepción del desierto-, mientras que el pasado habitual opera constantemente en el presente configurando “el horizonte de nuestra vida”.<sup>33</sup>

La segunda referencia extensa a la cuestión del hábito aparece en el capítulo 3 de la Parte I y alude al problema de su adquisición en términos de “remanipulación y renovación del esquema corpóreo”,<sup>34</sup> entendido este último como aquel repertorio o sistema de capacidades de comportamiento al que ya hicimos referencia, el mismo que organiza simultáneamente nuestra integración propioceptiva, nuestra sinergia motriz y la percepción de nuestro entorno. En este caso, Merleau-Ponty retoma el análisis de casos que ya había considerado más brevemente en *La structure du comportement* (1942), su obra anterior (a la que remite a pie de página) y agrega otros nuevos para mostrar que ciertos comportamientos hábiles o diestros -como el seguir los pasos de un baile, caminar con un sombrero alto, manejar un vehículo, usar un bastón de ciego, dactilografiar o tocar un instrumento musical- no son aprendidos como automatismos reflejos ni tampoco como conocimientos intelectuales. A diferencia de los

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 98-99.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 96. A ese “tener a disposición” se refería precisamente el uso platónico del término *héxis* en *Teeteto* 197 b: “el saber es un tener (*héxis*)” (trad. por M. Boeri, Buenos Aires, Losada, 2006, p. 211).

<sup>33</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 166.

primeros, estas pericias no conectan unos “movimientos individuales con unos estímulos individuales” sino que consisten más bien en la capacidad de “responder mediante cierto tipo de soluciones a una cierta forma de situaciones”, lo que se manifiesta patentemente en su plasticidad, es decir, en su posibilidad de ser transferidos.<sup>35</sup> P. Guillaume, cuya obra acerca de *La formation des habitudes* es una de las fuentes de la reflexión merleau-pontiana, define la “transferencia” como “el caso en que el viejo hábito facilita la adquisición de uno nuevo más o menos distinto del primero [...] [e.g.] el caso de hábitos motrices transportados de un miembro al otro”,<sup>36</sup> mientras que la “transposición” alude a la posibilidad de adaptar inmediatamente un determinado hábito a un nuevo contexto: “nuestra escritura posee características constantes, ya escribamos sobre una hoja de papel con los solos músculos de los dedos o sobre el pizarrón con los músculos de todo el brazo”.<sup>37</sup> Sin embargo, la capacidad de “generalización” que muestran estos comportamientos no supone una “abstracción” de lo particular y sensible, ni deriva de una mediación intelectual o representacional. En relación a lo primero, Merleau-Ponty caracteriza el hábito como un “estilo” de movimiento,<sup>38</sup> en la medida en que un “estilo” como el “estilo Cézanne” de pintar sobrevuela todas sus obras pero no puede separarse de la materialidad sensible de cada una de ellas para ser abstraída en un concepto.<sup>39</sup> Respecto del segundo aspecto -la adquisición y la generalización sin concepto propias del hábito-, puede observarse que el aprendizaje de los pasos de una danza, así como el de un deporte, el de andar en bicicleta o el de tocar el piano pueden ser acompañados de indicaciones, consignas o diagramas pero éstos solo funcionan como ocasiones para un aprendizaje que debe ser realizado en última instancia por el cuerpo mismo moviéndose. En palabras de Merleau-Ponty, es necesaria una “consagración motriz”: “Es el cuer-

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> Guillaume, P., *op. cit.*, p. 171.

<sup>37</sup> Merleau-Ponty, M., *La structure, op. cit.*, p. 66.

<sup>38</sup> Así se refiere a “cierto estilo de respuestas motrices” (*Phénoménologie, op. cit.*, p. 169), “un cierto estilo de los gestos de mi mano, que implica cierto estilo de los movimientos de mis dedos y contribuye, por otro lado, a una cierta «andadura» (*allure*) de mi cuerpo” (*ibid.*, p. 176), “cierto estilo de visión” (*ibid.*, p. 179), etc.

<sup>39</sup> *Cf. ibid.*, p. 176.

po [...] el que «capta» (*kapiert*) y «comprende» el movimiento”.<sup>40</sup> Por lo demás, en el curso de la ejecución de una pieza musical o de un partido de tenis, no sólo es imposible que la conciencia intelectual acompañe la velocidad y la multiplicidad simultánea de todos los movimientos, sino que incluso en ciertos casos la intromisión de representaciones resulta un obstáculo para su fluidez: es necesario en estos casos confiar en el saber de nuestro cuerpo y dejarlo hacer. En *La structure du comportement*, donde ya se aludía a los casos del organista y el dactilógrafo, Merleau-Ponty agregaba la observación relativa a este último de que ni siquiera es posible representarse fácilmente la ubicación de las letras en el teclado de una máquina de escribir, mientras que los dedos mismos no tienen dificultad en encontrarlas.<sup>41</sup>

Las conclusiones parciales de estas nuevas referencias a la cuestión pueden resumirse en observaciones como las siguientes: “Si el hábito no es ni un conocimiento ni un automatismo, ¿qué será pues? Se trata de un saber que está en las manos”; “El hábito no reside en el pensamiento ni en el cuerpo objetivo”.<sup>42</sup> Como es manifiesto, de modo semejante a los pasajes del primer capítulo antes mencionados, estas nuevas consideraciones contienen en buena medida caracterizaciones negativas del hábito. Si previamente se observaba que lo habitual no es lo actual ni tampoco el pasado recordado, ahora se repara en que lo habitual no es un reflejo o un automatismo orgánico, ni tampoco la expresión de una conciencia intelectual o representacional. El análisis merleau-pontiano del hábito preten-

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>41</sup> Merleau-Ponty, M., *La structure, op. cit.*, p. 131.

<sup>42</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie, op. cit.*, pp. 168 s. Ciertamente, reconoce Merleau-Ponty, los comportamientos instintivos muestran también ser “generales” y no responder a estímulos definidos por sus detalles, pero esta generalización es “abstracta” respecto de las particularidades sensibles, lo que motiva los “errores absurdos” observados en muchos comportamientos animales, a diferencia de la generalización inteligente presente en la transposición y flexibilidad (*souplesse*) de los hábitos (*Cf. La structure, op. cit.*, pp. 139 s). Curiosamente, la misma flexibilidad del hábito es referida en uno de sus últimos cursos, ya no para marcar una diferencia entre lo humano y lo animal sino ahora entre seres vivientes y máquinas: “La adquisición de un hábito verdadero para el viviente es la incorporación de una forma susceptible de transformarse. La máquina, por su parte, ejecuta un montaje previsto para un número finito de casos. [...] La máquina funciona, el animal vive, es decir que reestructura su mundo y su cuerpo” (*La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995, p. 215). Si bien la cuestión excede el tema de este trabajo, apuntamos que esto parece indicar un cierto viraje entre las primeras y las últimas concepciones merleau-pontianas acerca de la relación y diferencia entre animales humanos y no humanos.

dería abrir, en fin, una dimensión *entre* la acción voluntaria y los automatismos orgánicos involuntarios, *entre* el presente y el pasado, *entre* la conciencia intelectual y la inconsciencia refleja. A estos “entres” reconocidos expresamente por Merleau-Ponty podrían agregarse otros que sus mismas reflexiones conllevan, ya que estos análisis despejan también una “interzona” entre lo individual y lo colectivo, así como entre la naturaleza y la cultura. En efecto, una gran parte de los comportamientos –si bien no todos– analizados por Merleau-Ponty bajo el título de hábitos corresponde a habilidades, destrezas o aptitudes que suponen el manejo de instrumentos o máquinas. Si nuestro cuerpo es vivido como un sistema de posibilidades sensoriales y motrices configurado habitualmente, el hábito modifica los “límites” de este cuerpo vivido: “habituarse a un sombrero, un coche o un bastón, es instalarse en ellos, o inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del propio cuerpo. El hábito expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos”.<sup>43</sup> Una consecuencia directa de estos análisis es que el cuerpo vivido definido como cuerpo habitual está constituido por las posibilidades prácticas no sólo de brazos o piernas, sino de lapiceras, zapatos o automóviles, difiriendo así en su configuración en sociedades de distintas épocas y lugares. Los hábitos en el sentido merleau-pontiano son entonces individuales en la medida en que sólo son adquiridos y ejercitados en cada cuerpo, y a la vez sociales en tanto son propios de comunidades particulares situadas geográfica e históricamente. Son, además, a la vez naturales y culturales, en la medida en que si los instrumentos u objetos culturales son, por medio del hábito, vividos como partes de mi cuerpo –en el sentido de potencias senso-motrices–, también mi cuerpo mismo en tanto está configurado habitualmente en contextos culturales particulares debe ser considerado “el primer objeto cultural”.<sup>44</sup>

El análisis merleau-pontiano de los comportamientos habituales en la primera parte de la *Phénoménologie* persigue el objetivo general de repensar el cuerpo más allá de la anátomo-fisiología

<sup>43</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 168.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 401. De modo concordante, afirmará luego que “es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos «naturales» y un mundo cultural o espiritual fabricado. En el hombre todo es fabricado y todo es natural” (*ibid.*, p. 221).

como consciente e inteligente, y concebir modos de conciencia o de comprensión diferentes de los intelectuales. Estas redefiniciones del cuerpo y de la conciencia son las que harán posible, en la segunda parte de la obra, abordar de un modo alternativo los problemas clásicos de la percepción del mundo: “percibo con mi cuerpo o mis sentidos [...] siendo [ellos] precisamente este saber habitual del mundo, esta ciencia implícita o sedimentada”.<sup>45</sup> Sin embargo, como observamos, los análisis reseñados comportan un carácter reconocidamente ambiguo e indeterminado. En la siguiente sección recurriremos a otros desarrollos filosóficos célebres acerca de la cuestión, para considerar si acaso por medio de esta vía comparativa y confrontativa se hace posible precisar en mayor medida el sentido de la noción merleau-pontiana y reducir al menos parcialmente sus aparentes vaivenes. Ciertamente, el parco derrotero del recorrido histórico que escogimos seguir y que pasa por Husserl, Hume, Descartes y Bergson no halla siempre su justificación en las referencias explícitas de Merleau-Ponty a estos autores, al menos en el contexto de sus análisis del hábito. Sin embargo, se trata de pensadores medulares en la conformación del horizonte intelectual que subtiende las discusiones de la *Phénoménologie*, además de representar célebres mojones de la historia filosófica del hábito a los que ulteriores reflexiones acerca de la cuestión no dejan de remitirse implícita o explícitamente, como se pondrá de manifiesto en las sugerentes concurrencias terminológicas y casuísticas que examinaremos.

### 3. El hábito merleau-pontiano frente a algunos ascendientes filosóficos célebres.

Sólo con reparar en la terminología utilizada por Merleau-Ponty en torno al hábito, la que alude a “sedimentaciones”, “estilos” u “horizontes”, puede advertirse que varios de los rasgos generales del hábito enumerados en primera instancia vinculables con la fenomenología genética de Husserl.<sup>46</sup> Incluso la distinción del “cuerpo

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>46</sup> Ciertamente se advierten también en el capítulo I.1 resonancias heideggerianas, en la medida en que Merleau-Ponty afirma que el cuerpo “es en el mundo” y M. Heidegger definía precisamente el “ser en” como “estar habituado a” o “estar familiarizado con” (cf. *Sein und Zeit*, §12). Sin embargo, el marcado interés merleau-pontiano por las cuestiones propiamente husserlianas de la percepción y la corporalidad, así como la

actual” y el “cuerpo habitual” -como repertorio de potencialidades, habilidades o capacidades- mediante la cual Merleau-Ponty introduce la cuestión del hábito tiene su paralelo en Husserl: “Yo no soy sólo un ego actual sino también un ego habitual, y la habitualidad significa una cierta posibilidad egoica, un «yo puedo» o «yo podría». [...] En suma, yo soy [...] un ego de capacidades”.<sup>47</sup> Si bien cuando Husserl presenta su concepción del “yo como sustrato de habitualidades” en el §32 de *Meditaciones Cartesianas* los ejemplos privilegiados de sedimentación son los actos de juicio, opiniones o resoluciones, alude luego a habitualidades perceptivas bajo los títulos de “asociación” -en referencia explícita a Hume- y de “transferencia aperceptiva analogizante”: el que nuestra experiencia de algo haya seguido ciertos desarrollos típicos en el pasado -ciertos escorzos que aparecen frecuentemente sucediendo a ciertos otros en correspondencia con ciertas cinestesis y cierta serie usual de movimientos de manejo- hace que, en el ejemplo de Husserl, podamos reconocer unas tijeras “del primer golpe de vista”.<sup>48</sup> Como se ve, el doble cariz subjetivo y objetivo del hábito que reconocimos en Merleau-Ponty está también ya presente en Husserl. El yo como sustrato de habitualidades es correlativo de un mundo familiar “tipificado” empíricamente: “Las cosas en el mundo intuitivo a nuestro alrededor [...] tienen, por así decir, sus «hábitos» (*Gewohnheiten*) -se comportan similarmente bajo circunstancias típicamente similares. Si tomamos el mundo intuitivo como totalidad [...] él también tiene como conjunto su «hábito», [...] un *estilo empírico general*”.<sup>49</sup> Asimismo, la distinción merleau-pont-

---

terminología empleada por el autor, nos llevan a priorizar aquí esta última línea de análisis.

<sup>47</sup> Hua XIV 378. Cit. por Moran, D., “Edmund Husserl’s Phenomenology of Habituality and Habitus” en *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 42, N° 1, 2011, p. 61. Para una exposición minuciosa de la concepción husserliana del hábito cf. Richir, M., “Le statut des habitus chez Husserl” en *L’expérience de penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Millon, Grenoble, 1996, pp. 47-52; Kokoska, V., “Habitualité et genèse: le devenir de la monade”, en *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, pp. 57-77. Un interesante análisis y aplicación de esta concepción fenomenológica del hábito -con su peculiar carácter de latencia que enlaza el pasado, el presente y el futuro y su rol clave en la conformación del yo- puede hallarse en Serrano de Haro, A., *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 36 ss., 54-62.

<sup>48</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trad. por J. Gaos-M. García Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 174.

<sup>49</sup> Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. por J. Muñoz-S. Mas, Barcelona, Ed. Crítica, 1991, p. 30.

tiana entre lo habitual y lo recordado se encuentra en Husserl: “Esta experiencia vivida misma [...] puede tornarse «olvidada», pero aún así de ningún modo desaparece sin una huella (*spurlos*); se ha tornado meramente latente. Respecto de lo que en ella se ha constituido, es una posesión en la forma de un hábito (*ein habitueller Besitz*)”.<sup>50</sup>

Sin embargo, más allá de estos rasgos comunes a los desarrollos de ambos autores en torno al hábito es claro que los análisis merleau-pontianos de la cuestión comportan el sesgo distintivo de focalizarse en habilidades corporales de movimiento. Aparentemente, entonces, aquella peculiar persistencia latente pero operante del pasado que ya para Husserl designa el hábito se comprueba para Merleau-Ponty especialmente a nivel del cuerpo.<sup>51</sup> Este otro tipo de “memoria” singular que no recuerda nada en particular pero nos hace saber todo el tiempo quiénes somos y dónde estamos es una “memoria del cuerpo”, dice Merleau-Ponty citando a Proust. Se trata, en las palabras del novelista, de la “memoria de los costados, de las rodillas, de los hombros”: “y antes de que mi pensamiento [...] hubiese identificado, enlazado las diversas circunstancias que se le ofrecían, el lugar de que se trataba, el otro, mi cuerpo, se iba acordando para cada sitio de cómo era la cama, de dónde estaban las puertas, de adónde daban las ventanas”.<sup>52</sup> La memoria y la comprensión intelectuales -el recordar un evento, el entender un concepto- suponen y se fundan para Merleau-Ponty en estas modalidades corporales más básicas de las mismas funciones: “La memoria intelectual [...] se contenta con un señalamiento del pasado, de un pasado en idea [...] pero no sería memoria si el objeto que ella construye no se man-

---

<sup>50</sup> Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Meiner, Darmstadt, §25 (cit. por Moran, D., *op.cit.*, p. 65).

<sup>51</sup> Dermot Moran, sin embargo, considera injustificado exagerar las pretendidas distancias existentes entre la noción merleau-pontiana de hábito y la propia de Husserl, como lo habrían hecho de distintos modos P. Bourdieu (*Le sens pratique*, París, Les Éditions de Minuit, 1980) o H. Dreyfus (*Being-in-the-World*, Cambridge, MIT Press, 1991). Según Moran, estos autores consideran al hábito corporal merleau-pontiano como una superación de la noción intelectualista husserliana sin tener en cuenta que “el Husserl maduro reconoce la complejidad de la «intencionalidad operante» que funciona anónimamente, y ha descrito el tipo de *habitus* encarnado (*leiblicher Habitus*) que fue luego desarrollado con más detalle por Merleau-Ponty” (Moran, D., *op.cit.*, p. 71).

<sup>52</sup> Proust, Marcel, *Du Côté de chez Swann*, I, pp. 15-16 (cit. por Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 211). También escribiría Proust: “parece existir una memoria involuntaria de los miembros. [...] Las piernas y los brazos están llenos de recuerdos embotados” (Proust, M., *El tiempo recobrado*, trad. por C. Manzano, Buenos Aires, Debolsillo, 2010, p. 11).

tuviese aún por medio de algunos hilos intencionales en el horizonte del pasado vivido”.<sup>53</sup> Y así como hay una comprensión corporal tácita y pragmática que hace que al desplazarme en un entorno habitual “sé ya, sin ningún discurso, que ir al cuarto de baño significa pasar cerca de la habitación, que mirar a la ventana significa tener la chimenea a mi izquierda”,<sup>54</sup> así también “se da un «mundo de los pensamientos», esto es, una sedimentación de nuestras operaciones mentales, que nos permite contar con nuestros conceptos y con nuestros juicios adquiridos como con cosas que están ahí y que se dan de forma global, sin que necesitemos rehacer a cada momento su síntesis” -un “panorama mental” habitual-.<sup>55</sup> La concepción merleau-pontiana del hábito, como es visible, no excluye estas variedades intelectuales del hábito relativas a juicios u opiniones acaso privilegiadas por Husserl, pero no se reduce a ellas sino que las aborda a partir del modelo de modalidades característicamente corporales de la habitualidad.

El énfasis diferencial de Merleau-Ponty en el carácter primariamente corporal y motriz de lo habitual se hace explícito en un párrafo que parece marcar una distancia a la vez con cierta concepción fenomenológica de la conciencia y con la idea empirista de asociación. Afirma Merleau-Ponty:

La palabra “sedimentación” no debería engañarnos: este saber contraído no es una masa inerte en el fondo de nuestra conciencia. Mi piso no es para mí una serie de imágenes fuertemente asociadas, no es entorno mío como un dominio familiar, más que si tengo “en las manos” o “en las piernas” las distancias y las direcciones principales del mismo y si, de mi cuerpo, parten hacia él una multitud de hilos intencionales.<sup>56</sup>

La interpretación de la “sedimentación” husserliana aquí favorecida por Merleau-Ponty enfatiza, por una parte, la necesidad de repensar la conciencia perceptiva como un cuerpo que cuenta con habitualidades de movimiento, y este énfasis corporal y anti-intelectualista es acompañado en el párrafo por una toma de distancia

<sup>53</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 101.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 150 ss.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>56</sup> *Ibidem.*

respecto del asociacionismo. Es conocido que la crítica al rol de la asociación en la percepción es desarrollada profusamente en los capítulos introductorios a la *Phénoménologie*, en paralelo a una crítica de las sensaciones simples y desde una concepción gestáltica de lo percibido. Sin embargo, ¿en qué se diferencia particularmente la concepción merleau-pontiana del hábito de la noción empirista? En principio, podría admitirse alguna afinidad conceptual de recordar que Hume alude precisamente al caso del miembro fantasma y a la “semi-presencia” de una persona cercana recientemente fallecida para ilustrar “la influencia del hábito”,<sup>57</sup> justamente dos de los ejemplos que utiliza Merleau-Ponty para presentar la noción. Resulta cuanto menos llamativo el aparente parentesco entre los siguientes párrafos del *Treatise* y de la *Phénoménologie*. Afirma Hume:

La persona a quien se ha amputado una pierna o un brazo sigue intentando servirse de ese miembro mucho tiempo después. Tras la muerte de una persona, toda su familia [...] suele notar que sólo con gran esfuerzo pueden hacerse a la idea de que está muerta; por el contrario, siguen imaginándosela en su habitación o en cualquier otro sitio en que estaban acostumbrados a encontrarla.<sup>58</sup>

Merleau-Ponty afirma, en sugerente paralelo, que “el amputado siente su pierna como yo puedo sentir vivamente la existencia de un amigo que, sin embargo, no está ante mi vista; no la ha perdido porque continúa contando con ella, como Proust puede constatar la muerte de su abuela sin perderla mientras la retenga en el horizonte de su vida”.<sup>59</sup>

De acuerdo con Hume, el hábito produce la creencia en la necesidad propia de la idea de causalidad, idea esta última que, lejos de ser para el empirista escocés solamente un concepto científico, es el cemento que da sentido a nuestra experiencia cotidiana tanto perceptiva como social. La idea de causalidad originada en el hábito nos permite contar con un mundo de objetos a los que atribuimos propiedades y relaciones constantes, y da forma a nuestra

<sup>57</sup> Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, I, III, 116 (p. 232). (Las referencias a la obra de Hume corresponden respectivamente al libro, parte y paginación de la edición Selby-Bigge adoptada universalmente. El número indicado entre paréntesis corresponde a la traducción de F. Duque.: *Tratado de la Naturaleza Humana I*, Barcelona, Folio, 2000).

<sup>58</sup> Hume, D., op. cit., I, III, 117 (p. 232).

<sup>59</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 96.

vida familiar, económica y política: “La costumbre, pues, es una gran guía de la vida humana. Es ese solo principio el que torna nuestra experiencia útil para nosotros, y hace que esperemos para el futuro un curso similar de eventos que aquellos que aparecieron en el pasado”.<sup>60</sup> Ahora bien, el hábito (*habit*) es en Hume equivalente a la costumbre (*custom*) de observar involuntariamente ciertas conjunciones constantes: “luego de una repetición frecuente veo que cuando aparece uno de los objetos la mente se ve determinada por costumbre a atender a su acompañante habitual”.<sup>61</sup> El carácter pasivo e involuntario de la noción humeana de hábito se hace patente, por ejemplo, en la afirmación de que “si alguien repitiera *voluntariamente* una idea cualquiera en su mente no estaría inclinado a creer en la existencia de un objeto [...] más de lo que estaría si se hubiera conformado con un solo examen del objeto”.<sup>62</sup> El hábito del que habla Hume es entonces, por ejemplo, el propio de “haberse habituado a oír el ruido del tren tras oír la campana sonar”, mientras que el hábito merleau-pontiano incluye también los casos del tipo “haber adquirido la habilidad de tocar el piano”. Si bien en ambos análisis el hábito es puesto en un lugar clave de nuestra experiencia del mundo, en el primero se trata de un mero registro mental pasivo y repetido -que Hume reconoce compatible con la hipótesis de la formación material de huellas cerebrales-<sup>63</sup> mientras que en el segundo se trata de la capacidad corporal adquirida de realizar ciertos comportamientos complejos, plásticos, perfeccionables y aun creativos. Si bien los ejemplos de hábitos que constan en la *Phénoménologie* no excluyen la repetición, la pasividad y la costumbre<sup>64</sup>, los casos que prioriza Merleau-Ponty en

<sup>60</sup> Hume, D., *Enquiry Concerning Human Understanding*, en *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975, Sección 5, Parte I.

<sup>61</sup> Hume, D., *A Treatise*, *op. cit.*, I, III, XIV (p. 279).

<sup>62</sup> *Ibid.*, I, III, XII (p. 261).

<sup>63</sup> *Cf. ibid.*, I, II, V (p. 160).

<sup>64</sup> Por ello puede afirmar Merleau-Ponty, por ejemplo, que “mi mundo consuetudinario (*coutumier*) hace levantar en mí unas intenciones habituales” (*Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 97). Este mismo sentido afín al hábito-costumbre humeano se advierte en las referencias merleau-pontianas a la inserción del cuerpo en “nuestros horizontes familiares” (*ibidem*), “unas inmediaciones familiares” (*ibid.*, p. 121), “un saber de familiaridad” o “una fisonomía típica o familiar” de lo percibido (*ibid.*, p. 168), “un medio contextual ya familiar” (*ibid.*, p. 319) o “una manera familiar de tratar el mundo” (*ibid.*, p. 406).

su examen son aquellos que muestran también actividad corporal, complejidad y variación.

En busca de un sentido semejante del hábito como memoria y destreza práctica corporal es posible remitirse un poco más atrás, hacia Descartes. Es además en el *corpus* cartesiano donde constan varios de los ejemplos de hábitos más referidos por Merleau-Ponty, tales como el de la lectura de un texto, el manejo de un bastón y la ejecución de un instrumento musical. Escribe Descartes:

Un ejecutante de lute tiene una parte de su memoria en sus manos, pues la facilidad de doblar y disponer sus dedos de muchas formas, que ha adquirido por hábito, ayuda a hacerlo recordar pasajes para la ejecución para los que debe disponerlos así. Ustedes se convencerán de esto si les place considerar que todo lo que se denomina memoria local está fuera de nosotros [...]. Pero además de esta memoria que depende del cuerpo, yo reconozco otra enteramente intelectual, que no depende más que del alma.<sup>65</sup>

Si bien el hábito introduce una cierta plasticidad en el cuerpo-máquina cartesiano, que puede ser así moldeado por la educación o la experiencia -e incluso disponer que ciertos movimientos de la glándula se unan a ciertas ideas, como al aprender a leer-<sup>66</sup> esta “memoria que está en las manos” no puede significar para Descartes, como sí para Merleau-Ponty, un verdadero “saber que está en las manos”.<sup>67</sup> El cuerpo sigue siendo un mecanismo sin conciencia, aún si es posible “cambiar, con un poco de maña, los movimientos del cerebro”<sup>68</sup> tal como se podría cambiar el recorrido del cauce de una fuente o la conexión de tal tecla con tal tubo en un órgano. La adquisición de ciertas habilidades, por sorprendentes que sean, no significa para Descartes como lo hace para Merleau-Ponty, que el cuerpo deje de ser un mecanismo ciego y se torne sujeto percipiente, puesto que definitivamente es “el alma la que ve, y no el ojo”.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Descartes, René, “Lettre à Mersenne du 1er avril 1640”, en A.-T. III, p. 48 (A.-T. se refiere a *Oeuvres de Descartes* (ed. Adam-Tannery), París, Vrin, 1996).

<sup>66</sup> Descartes, R., A.-T. XI, pp. 368-369.

<sup>67</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>68</sup> Descartes, R., A.-T. XI, p. 370.

<sup>69</sup> Descartes, R., *Dioptrique*, VI, éd. Cousin, p. 64 (cit. en Merleau-Ponty, M., *La structure*, *op. cit.*, p. 207).

Sucede algo semejante con el lugar concedido al hábito en el pensamiento de H. Bergson. El capítulo II de *Matière et mémoire* (1939) reconoce ciertamente la singularidad de una memoria corporal o habitual que permite un reconocimiento motriz del entorno, distinta de la memoria de “imágenes-recuerdo”, pero esta singularidad es enseguida reducida explicativamente a un funcionamiento mecánico único atribuible al cuerpo, en lugar de dar pie a una revisión de las concepciones clásicas del cuerpo y de la conciencia como en Merleau-Ponty. La memoria-hábito es aquella “que se deposita en el cuerpo, una serie de mecanismos completamente montados” que tienen su base “en un mecanismo cerebral, medular o bulbario”.<sup>70</sup> Por eso afirma Merleau-Ponty que “la alternativa bergsoniana de la memoria-hábito y del recuerdo puro”, es decir, montajes nerviosos o representaciones, no puede dar cuenta del modo en que contamos con un horizonte habitual.<sup>71</sup>

En paralelo con el análisis cartesiano referido *supra*, al considerar el caso de la ejecución de un instrumento musical, Merleau-Ponty resalta el hecho de que estas complejas destrezas residen sorprendentemente en el cuerpo mismo, escapando a la conciencia intelectual. Ahora bien, estas competencias corporales no son sólo complejas -como observaba Descartes sin tener por ello que renunciar a pensar el cuerpo como un mecanismo singularmente complejo- sino también plásticas y flexibles, transponibles y transferibles. Si, como ya advertimos, esta plasticidad no puede ser atribuida a una inteligencia y conciencia representacionales, es entonces el cuerpo mismo el que se revela como consciente e inteligente en un sentido singular, diferenciándose así de cualquier mecanismo. El cuerpo que ha aprendido a moverse es consciente de sí mismo<sup>72</sup> y simultáneamente del mundo: “el análisis del hábito motor -concluye Merleau-Ponty- [...] se prolonga, pues, en un análisis del hábito perceptivo como adquisición de un mundo. Recíprocamente, todo

<sup>70</sup> Bergson, Henri, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, P.U.F., 1965, pp. 56, 62.

<sup>71</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 210. Una crítica semejante a la concepción bergsoniana ya era esbozada en *La structure*, op. cit., p. 215. En definitiva, Merleau-Ponty considera que a pesar de sus valiosas intuiciones Bergson “no ha intentado desarrollar una teoría del cuerpo percipiente” (*Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes*, 1953, Genève, MetisPresses, 2011, p. 92).

<sup>72</sup> El cuerpo “se interpreta a sí mismo” (*Phénoménologie*, op. cit., p. 175).

hábito perceptivo es también un hábito motor y aquí también la captación de una significación se hace por el cuerpo”.<sup>73</sup> Este tipo de conciencia corporal, cuya clave Merleau-Ponty sitúa en los hábitos motrices, no sólo difiere de la inteligencia representacional sino que constituye para el filósofo el modo de conciencia más fundamental que tenemos de nosotros mismos y del mundo: “La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una «practognosia» que debe reconocerse como original y, quizás, como originaria”.<sup>74</sup>

La recortada genealogía filosófica de la noción de hábito esbozada en esta sección es útil para mostrar, en principio, que la acepción merleau-pontiana del hábito pretende ser lo suficientemente general como para abarcar la sedimentación de juicios, opiniones o resoluciones al modo de Husserl, las costumbres al modo de Hume o las destrezas manuales del instrumentista a las que ya se refería Descartes. Sin embargo, aun cuando Merleau-Ponty se refiere a los mismos casos a los que estos autores aluden, su análisis comporta ciertas particularidades distintivas: la conformación de un “panorama mental” a la Husserl tiene su primer modelo, en el análisis de Merleau-Ponty, en el montaje de un recorrido motriz cotidiano como el de ir desde la cama hasta el baño, mientras que las destrezas corporales revelan en su examen características tradicionalmente atribuidas a la conciencia intelectual tales como la generalización, la flexibilidad o la innovación. Si resulta relativamente más fácil caracterizar o definir las nociones husserliana, humeana o cartesiana del hábito que la propia de Merleau-Ponty es precisamente porque en aquellos autores la noción tiene un uso más circunscripto, ligado primariamente a lo intelectual en Husserl, a la pasividad de la costumbre en Hume o al registro anatómo-fisiológico en Descartes. Los ejemplos y los usos merleau-pontianos de la noción, en cambio, incluyen la sedimentación “mental” pero la abordan en continuidad con las habitualidades de comportamiento corporal, comprenden la pasividad de la costumbre pero considerada en continuidad con la actividad y la innovación, abarcan las destrezas corporales sin intervención del concepto pero atribuyen a las primeras funciones

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 164.

de comprensión y generalización típicamente características del segundo. En suma, el recurso a algunos abordajes célebres de la noción y su confrontación con los desarrollos merleau-pontianos no arrojan resultados conducentes a una desambiguación de la noción merleau-pontiana, sino que más bien destacan su carácter manifiesta y enfáticamente ambiguo en contraste con otros desarrollos precedentes.

#### 4. Consideraciones finales: lo indeterminado como fenómeno positivo.

Tras haber recordado esquemáticamente los análisis merleau-pontianos de la noción de hábito en su *Phénoménologie* y haberlos examinado en paralelo con algunas fuentes filosóficas clásicas acerca del tema podemos volver a formular nuestras inquietudes iniciales. ¿No manifiestan los análisis del filósofo aquella vaguedad y aquel equívoco característicos de la reflexión sobre el problema? ¿No sería, en consecuencia, útil y aun necesario reducir la ambigüedad de la noción proponiendo, por ejemplo, definiciones comprensivas y distinguiendo subsecuentemente los diversos tipos de comportamientos en ella amalgamados, o quizá identificar definitivamente su sentido más propio, como hacen de diversos modos P. Ricoeur o C. Romano? Y si una tal desambiguación se demostrara imposible, ¿no debería la noción ser dejada de lado como confusa o acaso vacía de sentido o de eficacia explicativa, como indicaba Sartre? La respuesta a la primera pregunta es claramente afirmativa: el hábito en los análisis merleau-pontianos alude a una gama muy extensa y dispar de comportamientos sin recibir *per se* una definición positiva precisa. Sin embargo -segunda cuestión- es también claro que los intentos de analizar y definir los fenómenos en juego a partir de los términos y categorías disponibles se topan con dificultades aparentemente insuperables. Es posible desglosarlos o subcategorizarlos -tal como lo hace Romano distinguiendo acostumbramientos, rutinas y aptitudes- y proveer luego algunos ejemplos modélicos -la sensación de frío para el acostumbramiento, el sueño o la alimentación para la rutina, la danza o los deportes para la aptitud-. Pero al partir, en sentido inverso, de la enumeración y el análisis de fenómenos concretos manifiestamente asociados con la noción de hábito, tal como prefiere hacer Merleau-Ponty, aparecen obstáculos que impiden en-

cajarlos en aquellos moldes, lo que nos conduce en sentido inverso a cuestionar la clasificación misma y las definiciones propuestas. En la taxonomía de Romano, por ejemplo, no encuentran lugar los hábitos en el conocido sentido del empirismo clásico, como acostumbramiento no fisiológico sino de observación usual de cierta sucesión de eventos. Asimismo, las habilidades prácticas definidas por Romano a partir del paradigma de la danza y el deporte son caracterizadas por el autor por su indefinido perfeccionamiento, dejando así de lado el importante número de habilidades muy comunes que no necesariamente se perfeccionan una vez adquiridas, como las de caminar, escribir o atarse los zapatos. Los análisis de Ricoeur pueden suscitar una similar suspicacia: hábitos como los de leer y escribir encuentran un lugar incómodo en la clasificación ricoeuriana de los hábitos en intelectuales -como puro “saber”- y corporales -como “saber-hacer”- y son explicados como una yuxtaposición de ambos: “en un ser que habla, el propio hábito motriz está impregnado de discurso; el gesto aprendido siempre se encuentra unido y subordinado a técnicas de pensamiento”.<sup>75</sup> ¿Y puede distinguirse siempre en el aprendizaje de los hábitos calificados por Ricoeur como “superiores” o “humanos” el componente consciente, libre y voluntario que para el autor los define, si pensamos por ejemplo en el aprendizaje cultural temprano de nuestros modos de caminar, de sentarnos, de comer o de hablar?<sup>76</sup>

Los muy diversos fenómenos y comportamientos concretos considerados por Merleau-Ponty muestran en sus análisis ser a la vez de un tipo y de otro, “tanto... como...”: subjetivos y objetivos, presentes y pasados, esquemáticos y variables, naturales y culturales, individuales y sociales, corporales e intelectuales, resistiéndose así a una clasificación neta. Ahora bien, si este “y... y...” revela la ambigüedad de estos fenómenos, no denota una simple hibridación o mixtura, puesto que el “y... y...” es acompañado en el examen del filósofo por un “ni... ni...” que evidencia la irreductibilidad de estos fenómenos ambiguos a las categorías tradicionales: no son ni puramente fisiológicos ni puramente inteligentes, ni puramente mecánicos ni puramente libres, por lo que no pueden ser considerados simplemente como un subtipo de automatismos, como finalmente

<sup>75</sup> Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 319.

<sup>76</sup> *Cf. ibid.*, pp. 308 ss.

habrían hecho Descartes o Bergson, o como un modo más de una conciencia pura y libre, como propone Sartre. La ambigüedad del hábito se muestra así como irreductible o inevitable, pero ello, para Merleau-Ponty, no es razón para negarle a ciertos comportamientos su singularidad y rechazar la noción que los señala por su amplitud y vaguedad, sino, en sentido inverso, para poner en cuestión el sentido y la validez de las categorías tradicionales que no permiten dar cuenta de estos fenómenos que cotidianamente nos interpelan. Cuando Merleau-Ponty afirma, por ejemplo, que “la adquisición del hábito [...] presenta grandes dificultades para las filosofías clásicas [porque son] siempre llevadas a concebir la síntesis como una síntesis intelectual”,<sup>77</sup> está subrayando que los fenómenos ambiguos sobre los que llama la atención no solamente se resisten a su reducción a términos o categorías tradicionales de análisis, sino que revelan las limitaciones de estos últimos e invitan a pensar en nuevos términos. Sin duda, Merleau-Ponty recurre a una noción “menor” y mal definida -sospechada incluso de ser un “artilugio psicológico perezoso”- para desarticular algunos de los grandes conceptos que dan forma a la filosofía moderna, y desafía a sus lectores a hacer valer su titubeante oscuridad por sobre la descontada claridad y dignidad de ciertas grandes ideas. Y más aun: antes que echar mano de ejemplos bien elegidos para ilustrar los conceptos que los contienen, Merleau-Ponty despliega una casuística menor y dispersa -casi un anecdotario- para delatar la estrechez de ciertas categorías consagradas: evaluemos la eficacia de nuestras afianzadas concepciones de la conciencia intelectual y el automatismo orgánico, la libertad y la necesidad, la naturaleza y la cultura -parece decir Merleau-Ponty- a la hora de dar cuenta de la memoria de los dedos del dactilógrafo, de la inteligencia de las piernas del bailarín, de la senso-motricidad *quasi*-orgánica del sombrero y el automóvil, o incluso del más simple sonarse la nariz.

En sus lecciones de psicología Merleau-Ponty distingue el concepto de *ambigüedad* del de *ambivalencia*, ligando este último a la “personalidad rígida” a la que repugna el reconocimiento de los “fe-

<sup>77</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 166. *La structure du comportement* ya adelantaba estas consideraciones: “Estos hechos son esenciales para nosotros ya que ponen en evidencia, entre el mecanismo ciego y el comportamiento inteligente, una actividad orientada de la que el mecanicismo y el intelectualismo clásicos no dan cuenta” (*ibid.*, p. 41).

nómenos de transición”.<sup>78</sup> La ambivalencia consiste en tener para un mismo objeto o ser dos imágenes alternativas, sin esforzarse por unirlos o por apercibirse de que en realidad corresponden al mismo objeto o ser. La ambigüedad, en cambio, es definida como la ambivalencia a la cual se atreve uno a mirar de frente, y consiste en admitir que un mismo ser puede ser a la vez una cosa y su contraria, o incluso ninguna de las dos exactamente sino algo más “entre” ellas.<sup>79</sup> El propósito de hacer encajar en categorías preexistentes un “fenómeno de transición” que les escapa por principio es característico, en este sentido, de una modalidad ambivalente de pensamiento. El estilo de la filosofía merleau-pontiana tal como se expresa en el abordaje de muy diversos problemas apunta en cambio, en sus palabras, a “reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo”.<sup>80</sup> La caracterización del cuerpo vivido como cuerpo habitual redundante en la constatación de que “la experiencia del propio cuerpo nos revela [...] un modo de existencia ambiguo” frente a la existencia en primera y en tercera persona, cósmica o consciente, subjetiva u objetiva.<sup>81</sup> ¿Acaso no consiste la entera filosofía de Merleau-Ponty en este mismo intento de fijar la mirada en fenómenos de transición, y de forjar nuevos conceptos para pensar en lo que no es “ni... ni...”, otorgando a la ambigüedad del “entre” un estatuto positivo? Así lo manifiesta el autor frecuentemente a lo largo de su *Phénoménologie* al esgrimir, paradójicamente, una defensa rotunda y taxativa de los créditos de la vacilación y la ambigüedad: “El idealismo (como el pensamiento objetivo) pasa de largo ante la verdadera intencionalidad la cual, más que pro-ponerlo, está abierta a su objeto. Ignora el interrogativo, el subjuntivo, el deseo, la espera, la indeterminación positiva de esos mundos de conciencia”;<sup>82</sup> “Esta ambigüedad no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, es su definición”;<sup>83</sup> “La existencia es indeterminada en sí, a causa de su estructu-

<sup>78</sup> Merleau-Ponty, M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, París, Cynara, 1988, pp. 305-306.

<sup>79</sup> Cf. *ibídem*.

<sup>80</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, op. cit., p. 12.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 383.

ra fundamental”.<sup>84</sup> Las caracterizaciones negativas del hábito antes mencionadas no resultan, en fin, de una insuficiencia o un fracaso del análisis, sino que apuntan positivamente a desarrollar nuevos modos de pensar desde los intersticios de las categorías tradicionales y mediante las torsiones de los términos que las expresan: “Se dice que el cuerpo ha comprendido o que la habitud es adquirida cuando se ha dejado penetrar por una nueva significación, cuando se ha asimilado un nuevo núcleo significativo. Lo que hemos descubierto mediante el estudio de la motricidad es, en definitiva, un nuevo sentido del vocablo «sentido»”.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 171, 172.

## Bibliografía

- Bergson, H., *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, París, Presses Universitaires de France, 1965.
- Bourdieu, P., *Le sens pratique*, París, Les Éditions de Minuit, 1980.
- Butler, S., *Life and Habit*, London, Trübner & Co., 1878.
- Canguilhem, G., *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1955.
- Chevalier, J., *L'habitude*, París, Boivin, 1929.
- Depraz, N., “Phénoménologie et robotique: l'automaticité à l'épreuve de la surprise”, en *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, pp. 217-231.
- Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery (12 tomos), París, Vrin, 1996.
- Dreyfus, H., *Being-in-the-World*, Cambridge, MIT Press, 1991.
- Fink, E., “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie” en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 11, N° 3, 1957.
- Graybiel, A. M.-Smith, K. S., “How the Brain Makes and Breaks Habits” en *Scientific American*, vol. 310, N° 6, junio de 2014.
- Guillaume, P., *La formation des habitudes*, París, Librairie Félix Alcan, 1936.
- Grümbaum, A. A., “Aphasie und Motorik”, en *Zeitschrift für gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 1930.
- Head, H., *Studies in Neurology*, vol. 2, Londres, Oxford University Press, 1920.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, I, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1896.
- , *Enquiry Concerning Human Understanding*, en *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. por J. Muñoz-S. Mas, Barcelona, Ed. Crítica, 1991.

- , *Meditaciones Cartesianas*, trad. por J. Gaos-M. García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- James, W., *The Principles of Psychology*, vol. I, New York, Henry Holt and Company, 1931.
- Kokoska, V., “Habitualité et genèse: le devenir de la monade” en *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, pp. 57-77.
- Lhermitte, J., *L'image de notre corps*, París, Éd. de la Nouvelle Critique, 1939.
- Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995.
- , *La structure du comportement*, París, P.U.F., 1967.
- , *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, MetisPresses, 2011.
- , *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, París, Cynara, 1988.
- , *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
- Moran, D., “Edmund Husserl’s Phenomenology of Habituality and Habitus”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 42, 2011.
- Platón, *Teeteto*, trad. por M. Boeri, Buenos Aires, Losada, 2006.
- Proust, M., *El tiempo recobrado*, trad. por C. Manzano, Buenos Aires, Debolsillo, 2010.
- Ralón de Walton, G., “La lógica práctica y la noción de hábito” en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. IV, 2010, pp. 243-261.
- Ravaisson, F., “De l’habitude”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (1), 1894, pp. 1-35.
- Richir, M., “Le statut des habitus chez Husserl” en *L'expérience de penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Millon, Grenoble, 1996, pp. 47-52.
- Ricoeur, P., *Lo voluntario y lo involuntario*, trad. por J. Gorlier, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1988.
- Romano, C., “L'équivoque de l'habitude” en *Revue germanique internationale*, N° 13, 2011, pp. 187-204.
- Saint Aubert, E., “«C'est le corps qui comprend». Le sens de l'habitude chez Merleau-Ponty” en *Alter. Revue de Phénoménologie*, N° 12, 2004, pp. 105-128.
- Sartre, J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, Hermann, 1995.

- Serrano de Haro, A., *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Trotta, 2007.
- Smith, K. S.-Graybiel, A. M., “Investigating habits: strategies, technologies and models”, en *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, vol. 8, N° 39, 2014.