

MERLEAU-PONTY I BOURDIEU, ENTRE FONAMENTACIÓ I FACTICITAT: LES PERPLEXITATS AL VOLTANT DE LA «INSTITUCIÓ»

Josep MARIA BECH

Merleau-Ponty mai no va voler considerar el seu pensament com una *Grundphilosophie* entossudida a referir la realitat, el coneixement i el sentit a un principi últim que ho fonamentés tot i alhora es fonamentés a si mateix, o bé a justificar-los per mitjans merament empírics, irreparablement exposats a la facticitat i a la contingència. Sempre va pensar que totes les possibilitats de sentit que sobrevenen en la història resulten d'unes pràctiques interhumanes que són específiques i immanents, i que per això el futur mai no és ni una recurrència del present ni una possibilitat buida que només un projecte subjectiu pot arribar a emplenar. Merleau-Ponty va expressar aquestes fonamentals conviccions mitjançant el concepte d'«institució». Aquesta cabdal noció és per tant inseparable de la tesi que, al llarg de la història, el sentit d'allò que succeeix no ve mai imposat «des de dins» per la espontaneïtat d'una consciència que projecta o «constitueix», ni és determinat «des de fora» per un destí o *telos* omnicomprensiu. Al mateix temps, la «institució» posa de manifest la lògica subterrània que abraça la totalitat de l'horitzó cultural. Com veurem en el seu moment, en tota experiència, el mateix que en tot artefacte, rau en unes decisives «dimensions» (noció que cal entendre cartesianament com a «sistema de referència») en relació amb les quals una successió d'experiències futures tindrà sentit i formarà una seqüela que amb una total justificació podrà ser anomenada «història».

I

La doctrina de la «institució» es va anar formant paral·lelament a l'evolució del pensament de Merleau-Ponty. Per exemple, un significat encara indecís del terme apareix vinculat en la *Fenomenologia de la percepció* a una ja ben acreditada *Stiftung* fenomenològica. I en l'assaig *Al voltant del marxisme*, escrit el 1945 i publicat dins *Sens et non sens*, Merleau-Ponty declara la seva intenció d'entendre l'ambigüitat de la història tot i defugint l'habitual polaritat de mecanicisme causal i fonamentalisme finalista. Es proposa identificar els eixams de sentit més o menys embrionari que donen sentit als esdeveniments a mesura que aquests van tenint lloc, tot i que, malgrat això, estiguin sempre exposats al perill de tornar-se literalment «in-significants».

La noció d'«institució» va assolir el seu definitiu sentit en els textos que Merleau-Ponty va escriure a l'època de *Les aventures de la dialèctica*. Va ser

en aquest temps, o sigui a començament dels anys 50, quan Merleau-Ponty va decidir que «institució» era la traducció més adequada del terme husserlià «*Stiftung*». D'aquesta manera feia palès que era cada vegada més gran el seu rebuig de la filosofia de la consciència, on *Stiftung* sempre havia estat traduït per «constitució». La necessitat d'interpretar no-consciencialísticament la història va imposar, en un mot, la noció d'«institució». Amb ella volia Merleau-Ponty «superar les dificultats de la consciència»¹, anorrear «l'idealisme de la 'constitució' (la natura constitueix la història quan aquesta, per accident, no pot constituir la natura)» i, en conseqüència, «concebre el món històric com a 'instituit'»² i no pas com a constituït.

Des d'una perspectiva més ampla, de tota manera, amb la noció d'«institució» Merleau-Ponty es proposava esbrinar per què l'experiència, aparentment destinada a sedimentar-se i en definitiva a quallar-se i a endurir-se, de fet sempre és oberta a la possibilitat de reactivar-se i reactualitzar-se. Per tant és molt lluny de l'optimisme de Husserl, qui creia que «l'experiència viscuda, i el moment objectiu que es constitueix en ella [...] pot ser novament reactivada a cada instant si intervé una associació escaient»³. Així davalla Husserl, com ha assenyalat Castoriadis, en «la ingenuïtat de creure que els sentits instituïts poden ser reactivats com si fossin el resultat d'uns quants actes, signats i datats, de la consciència»⁴. O sigui que la «institució» merleau-pontiana és una versió no subjectiva d'allò que Husserl anomenà «constitució» i que per tant de fet es tracta d'una transposició o canvi de registre, tal i com ha estat succintament palesat per Koji Hirose: «Igualment atent al radicalisme husserlià i a les dificultats que planteja tota filosofia de la consciència, Merleau-Ponty rebutja convertir la total reactivabilitat de l'evidència originària en un principi fonamentador»⁵. Descriure totes les conseqüències aquesta radical mutació, tanmateix, no és pas una tasca fàcil, tot i que molts autors hagin intentat exhaurir la recalitrant polisèmia de la «institució» merleau-pontiana. D'aquestes temptatives, per exemple, Leonard Lawlor ens en ofereix una suggestiva mostra: «'Institució' vol dir que hi ha un passat que precedeix i que genera cada experiència subjectiva que té lloc en el present. Sempre una tradició que ja ha succeït precedeix cada actuació individual»⁶.

Sigui com sigui, les indicacions més fèrtils sobre l'abast del concepte d'«institució» les va lliurar el mateix Merleau-Ponty en el capítol titulat *La crisi de l'enteniment* de l'obra *Les aventures de la dialèctica*. Encara que a primera vista aquest capítol estigui dedicat a comentar la contribució de Max Weber a la filosofia de les ciències socials, una lectura prou atenta hi descobreix una abrandada defensa del concepte d'«institució» tal i com Merleau-

1. M. MERLEAU-PONTY, *Résumes de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris: Gallimard, 1968, p. 59.

2. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et le invisible*, ed. C. Lefort, Paris: Gallimard, 1964, p. 76.

3. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. L. Landgrebe, Hamburg: Meiner, [1932] 1972, p. 141.

4. C. CASTORIADIS, «Merleau-Ponty and the Weight of the Ontological Tradition», *Thesis Eleven*, 36, 1993, 27.

5. K. HIROSE, «Problématique de l'institution dans la dernière philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Événement, structure, chair», *Études de Langues et de Cultures*, 2, 2004, 227.

6. L. LAWLOR, *Thinking Through French Philosophy. The Being of the Question*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 157. El subratllat és de Lawlor.

Ponty l'entén: «Max Weber cerca una posició intermèdia entre una història entesa com una seqüència de fets únics i la filosofia arrogant que empresona el passat en les seves categories, com si només hagués estat allò que nosaltres pensem d'ell»⁷. La més lúcida defensa de la «institució», tanmateix, apareix en dos textos que són estrictament contemporanis de *Les aventures de la dialèctica*. El primer és un resum per un curs que va fer al *Collège de France*, i és pròpiament el *locus classicus* de la doctrina: «Entenem per 'institució' aquells esdeveniments en l'experiència que li lliuren unes dimensions perdurables, i en relació amb els quals tota una sèrie d'altres experiències arribarà a tenir sentit, formarà una successió intel·ligible o una història —o també aquells esdeveniments que dipositen un sentit en mi mateix, no pas com un vestigi o un residu, sinó com la crida a una seqüela [*appel à une suite*], com l'exigència de coses que han de succeir»⁸. El segon dels esmentats textos és una nota escrita per Merleau-Ponty en preparar l'esmentat curs⁹ i que exposa el concepte d'«institució» amb una diafanitat incomparable: «'Institució' [vol dir que] en una experiència (o en un artefacte) hi són implantades unes dimensions (enteses cartesianament com a sistemes de referència) en relació amb les quals tota una successió d'experiències futures tindrà sentit i formarà una seqüela, una història. El sentit esdevé dipositat [*déposé*] (ja no és en mi com una consciència, com tampoc és recreat o constituït en ser reprès). Ara bé: no és dipositat com ho seria un objecte que hom ha deixat a l'armari, puix no es tracta ni d'un residu ni d'un vestigi: és dipositat com a quelcom que ha de ser continuat i completat, i malgrat això aquesta seqüela mai no està determinada. Allò que ha estat instituït inevitablement canviarà, tot i que és la institució qui exigeix aquest canvi»¹⁰.

II

Amb la polièdrica noció d'«institució», doncs, Merleau-Ponty es proposa unes fites que Johann Arnason ha sabut condensar amb evident brillantor: «Merleau-Ponty va fer servir el concepte d'«institució» per transformar la problemàtica tradicional al voltant de la 'constitució': es refereix, sobretot, a les estructures de determinació, estabilitat i idealitat que solen ser imposades a l'experiència, tot i que només poden ser efectives en i mitjançant un perenne estat de tensió amb la subjacent indeterminació de la realitat»¹¹. Però va ser el propi Merleau-Ponty qui va indicar les millors maneres d'aproximar-se intuïtivament a aquest esmunyedís concepte: «La pròpia història escampa (imaginativament, per dir-ho així) els elements que algun dia es correspondran els uns als altres. *Llavors* el sistema tindrà sentit, tal i com el quadre amb prou feina començat comanda els propers gestos del pintor, o com el sentit de la

7. M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard, 1955, p. 29.

8. M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris: Gallimard, 1968, p. 61.

9. Arxivat com a MS.IHPP i publicat a M. MERLEAU-PONTY, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*, ed. C. Lefort, Paris: Belin, 2003.

10. *Ibid.*, p. 38.

11. J. ARNASON, «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», *Thesis Eleven*, 36, 1993, 96.

frase que acabem de dir convoca un eixam de paraules que, sense saber-ho, faran causa comuna»¹². Un altre text il·lustra escaientment la noció d'«institució» en referència a la reflexió autobiogràfica: «Cal entendre que el subjecte que institueix no és pas instantani. [...] Allò que jo he encetat en alguns decisius moments de la meua vida no roman allunyat en el passat com un registre objectiu, i tampoc en disposo com si fos un record que jo pugui considerar meu. S'escau entremig, com l'àmbit del meu esdevenir en el temps que ha passat mentrestant»¹³. De fet, la força explicativa de la «institució» és tan gran que tot l'univers de la cultura n'esdevé elucidat. Tal i com ha assenyalat Myriam Revault, «la dinàmica de la 'institució' equival a una lògica subjacent que abasta la totalitat de l'ordre cultural, doncs forma una progressió que comença en la història personal i afectiva i que, empesa per l'impuls estètic i per l'afany de saber, culmina en l'àmbit que podríem anomenar 'públic'»¹⁴.

Ja hem assenyalat, de tota manera, que l'exposició més escaient de l'elusiva noció d'«institució» la lliura Merleau-Ponty en els seus comentaris al pensament de Max Weber. En realitat, la pruija de Merleau-Ponty per trobar una «tercera via» que, a l'hora d'explicar la història, equidisti de les habituals imposicions exteriors i totalitzadores de sentit i de les decisions d'una consciència constituent, s'inspira en una bona part en els precedents metodològics que va establir el gran sociòleg alemany. Ja que fou Max Weber qui, anticipant-se a Merleau-Ponty, va rebutjar tant les visions monistes com les estrictament dualistes, i alhora va remarcar el recíproc entreteixir-se (la *Wahlverwandtschaft* o «parentiu per elecció», deia ell) d'horitzons socials i culturals que, a primera vista, poden semblar no tenir res a veure els uns amb els altres, essent-ne l'exemple més notori el Calvinisme i el capitalisme incipient. Fins i tot va descartar Max Weber la idea d'un «sentit objectiu» que pogués ser assignat a la història: «Encara que la nostra recerca historiogràfica sigui impecable, els resultats que obtinguem mai no ens lliuraran el sentit de l'esdevenir històric, i per tant hem de ser capaços de crear-lo nosaltres mateixos»¹⁵.

III

Ningú no pot negar que, prenent com a referència l'evolució del pensament merleau-pontià, la doctrina de la «institució» assenjala un avenç considerable sobre la teoria del «cos fenomenal» exposada en *Fenomenologia de la percepció*, ja que aconsegueix historitzar convincentment la cabdal noció d'«intencionalitat encarnada». Gràcies a la «institució», el procés de corporalització, protagonista indiscutit del primer pensament merleau-pontià, pot ara ser contemplat des d'una perspectiva sociohistòrica. Diguem-ho d'una altra manera: la primera filosofia de Merleau-Ponty sembla ben pobra, i fins i tot l'ontologia final pot semblar un arriscat salt en el buit, quan són avaluades

12. M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, París: Gallimard, 1955, p. 26-27.

13. M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, París: Gallimard, 1968, p. 60.

14. M. REVAULT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. París: Seuil, 2006, p. 247.

15. M. WEBER, *Soziologische Grundbegriffe*, 5ª edició revisada. Tübingen: Mohr, [1922] 1976, p. 154.

des de la madura fermesa que sembla posseir la doctrina de la «institució». Però aquesta aparent seguretat té sens dubte el seu revers, i no és impertinent assenyalar també que la doctrina, al parer de nombrosos erudits, ocupa una posició més aviat incòmoda al bell mig de l'evolució filosòfica del seu autor.

Primer de tot, els retrets d'irrealisme dirigits a la doctrina de la «institució» han estat formulats des dels àmbits més diversos. Per exemple, hom ha assenyalat que «els avantatges que ha aportat el plantejament Merleau-Ponty no han passat de ser filosòfics i abstractes, ja que ell mai no va voler explorar les seves idees [sobre la “institució”] a un nivell més concret i empíric»¹⁶, i també que, en referència a la «institució», «Merleau-Ponty només s'interessa per l'estructura general de la percepció i de l'acció»¹⁷. Però no només d'irrealisme ha estat acusada la doctrina de la «institució». També li ha estat retret que no es faci de bell antuvi entenedora, o dit en termes més precisos: hom li ha atribuït una considerable opacitat epistèmica. Com que tot el que té a veure amb la «institució» té un caràcter prelingüístic i corporalitzat, el coneixement que aquesta noció pugui aportar ha de venir lliurat en realitat pel corresponent horitzó cultural. Pel que fa a aquesta dependència cognitiva, el veredict de Dreyfus i Rabinow és certament implacable: «Si estem encabits en el nostre habitus corporal, com Merleau-Ponty manté, mai no podrem accedir a una posició que ens permeti estudiar d'una manera objectiva i descompromesa el nostre propi sentiment de la realitat»¹⁸.

Sobre tot roman irresolt el problema d'haver de fer front al problema de les resistències que s'oposen a l'activitat unificadora i totalitzadora del passat que ha esdevingut corporalitzat en el subjecte, o sigui que fan obstacle a la pràctica donació de sentit que rau en tota acció humana. Una vegada més, val la pena remarcar-ho, l'optimisme fonamentador, per depurat i desmitificat que sigui, com és ara el cas amb la noció d'«institució», allunyada de tota supèrbia constituent, ha de combatre una munió de facticitats aparentment invencibles. Val a dir que aquesta crucial dificultat, al mateix temps, acredita paradoxalment l'autenticitat fenomenològica de la doctrina de la «institució», com molt encertadament ha assenyalat François Héran: «les grans categories de la fenomenologia corren el perill de romandre buides i estrictament formals si no troben resistència en els àmbits on són aplicades»¹⁹. Al cap i a la fi, si la «institució» ha de comptar per força amb les facticitats que governen allò mateix que institueix, tampoc l'ordre fàctic «cultural» pot ser considerat sense fer referència al metacontext que de fet el governa, la qual cosa no vol dir, és clar, que per això aquest metacontext sigui reduïble a una col·lecció de principis i pressuposicions. En les paraules de Johann Arnasson, «el context social sempre forma part d'un altre context metasocial i culturalment diversificat, les potencialitats del qual mai no poden ser subsumides en un codi d'estructures». I afegeix: «l'ordre cultural és per si mateix, ja en termes més

16. N. CROSSLEY, «The phenomenological habitus and its construction», *Theory and Society*, 30, 2004, 117.

17. H. DREYFUS / P. RABINOW, «Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?», a: *Bourdieu: Critical Perspectives*, editat per C. Calhoun, E. LiPuma i M. Postone. Cambridge: Polity Press, 1993, p. 38.

18. *Ibid.*, p. 43.

19. F. HÉRAN, «La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun», *Révue Française de Sociologie*, 28, 1987, 409.

específics, una inexhaurible font de sentit»²⁰, la qual cosa vol dir que la «institució» mai no funciona en un buit solipsístic i que les seves pretensions fonamentadores, per modestes, làbils i relativitzades que Merleau-Ponty les hagi volgut descriure, han de competir amb les actives facticitats de la cultura. Nick Crossley ha sabut resumir aquest descoratjador estat de coses: «Merleau-Ponty mai no va lliurar un concepte que identifiqués el punt de bescanvi entre agència i estructura. La seva concepció de l'agència és disposicional. I el seu concepte d'«institució» n'és certament pròxim, perquè s'entesta a entendre la història en el punt de bescanvi entre els nivells personal i públic»²¹.

En termes més generals encara, la confiança expressada per Merleau-Ponty de poder fonamentar totes les tradicions en el sentit que implanta la «institució», ha hagut de fer front a l'escepticisme que Diana Coole ha articulat brillantment en recordar-nos que, al cap i a la fi, «l'experiència esdevé estructurada per l'acumulació d'uns sentits destinats a la cosificació, en estar saturats d'hàbit i d'inèrcia (i amarats de poder i d'ofuscació en el cas de la vida col·lectiva)»²². En el fons succeeix això: ben mirat, l'agent que duu a terme la «institució» fa molt més que simplement perllongar una línia de progressió que ja prèviament ha estat «instituída». De fet no fa res més que ocupar una «plaça vacant» en l'espai de possibilitats organitzat per les diverses línies «instituídes» de progressió, cadascuna d'elles dotada d'abast normatiu, que configuren fàcticament l'horitzó vivencial de l'agent. O sigui que l'única normativitat que de fet articula tota «institució» és de caire negatiu perquè determina els límits que l'agència «instituent», confinada en la «plaça vacant» que li ha correspost ocupar, mai no podrà traspasar. Aquesta crucial manca en la capacitat descriptiva del concepte d'«institució» ha estat palesada per Bernard Lahire en assenyalar que l'essència de tota «institució» són els «esdeveniments o contextos que haurien actuat com a desfermadors, però que en ser absents tenen el *poder negatiu* de desactivar o inhibir determinades disposicions, actituds, hàbits o esquemes d'acció»²³. Lahire afirma que aquesta «negativitat» resulta del fet que «a la situació fàctica li correspon un rol actiu com a filtre o instància selectiva» que «fa possible que determinades disposicions esdevinguin activades» mentre que anorrea per altres «tota possibilitat d'actualització»²⁴.

No hem pas d'oblidar que Merleau-Ponty ens presenta «una anàlisi que refereix els diferents ordres o dimensions del món social els uns als altres [ho hem ja vist amb el notori exemple weberian del Calvinisme i el capitalisme], i d'aquesta manera obre la porta a un espai d'interpretació on coexisteixen una munió d'estructures més o menys institucionalitzades i més o menys obertament enfrontades»²⁵, com Johann Arnason ha formulat amb palesa claredat.

20. J. ARNASON, «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», *Thesis Eleven*, 36, 1993, 88-89.

21. N. CROSSLEY, «Phenomenology, Structuralism, and History. Merleau-Ponty's Social Theory», *Theoria*, 103, 2004, 98-99.

22. D. COOLE, «Thinking politically with Merleau-Ponty», *Radical Philosophy*, 108, 2001, 20.

23. B. LAHIRE, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. París: Nathan, 1998, p. 65. Subratllat de Lahire.

24. *Ibid.* p. 69.

25. J. ARNASON, «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», *Thesis Eleven*, 36, 1993, 88-89.

Ara bé: en la mesura que aquestes «estructures de sentit» estan sens dubte fonamentades, com diu Arnasson, en «perspectives interpretatives i orientacions avaluadores», i que per tant apareixen combinades amb «principis de tria», no hi ha dubte que ens estem enfrontant amb un problema hermenèutic que fins ara ens havia passat desapercebut. La constitució del «segment tancat de sentit» que ens lliura la «institució», doncs, és el resultat d'intencions i d'actituds arbitràries, i en conseqüència la teoria que l'arribi a explicar haurà de ser «emfàticament subjectivista» perquè reduirà «les xarxes de sentit a simples projeccions», de manera que «el context transsubjectiu» apareixerà com un «substrat extern i intrínsecament desproveït de sentit»²⁶.

IV

Les crítiques i les perplexitats que acabem de referir posen de relleu el caràcter si més no insatisfactori de la doctrina merleau-pontiana de la «institució». Al mateix temps, però, creiem haver fet palesa la seva fertilitat a l'hora d'elucidar uns problemes tan cabdals com la incomprendible emergència del sentit, el gairebé sobrenatural poder de les tradicions, o l'enigmàtica estructura del temps històric. Per això opinem que l'única actitud escaient, davant aquest abast operatiu indiscutible però també exigü, és esbrinar quines són les millors maneres de perllongar, refinar i completar la doctrina de la «institució» que Merleau-Ponty ens lliurà.

Pensem que aquesta exigència pot ser realitzada seguint dos camins ben diferents. Un d'ells va ser recorregut per Merleau-Ponty quan va elaborar la seva final ontologia de signe anticartesià. L'altre camí, de caire parcialment regressiu, porta a una síntesi d'aquest mateix punt de vista ontològic i de la doctrina de la percepció i la corporalitat que havia estat el punt d'arrencada pel pensament merleau-pontian. Dit altrament, afirmem que la doctrina de la «institució» només podrà ser escaientment refinada i completada d'una d'aquestes dues maneres: o bé perllongant-la en forma d'una descripció de l'estructura «carnal» de la història i, en conseqüència, transposant-la en les nocions que suporten l'ontologia final de Merleau-Ponty; o bé reinterpretant-la a la llum de les seves posicions filosòfiques inicials, detractores de qualsevol forma d'objectivitat i interessades per damunt de tot en la inserció pràctica o preobjectiva del cos en el seu entorn social.

Situem-nos ara a mitjans dels anys 50, i posem-nos en la perspectiva del propi filòsof. Per tal que la seva teoria de la «institució» esdevingués més concreta, més realista, i més transparent des d'un punt de vista cognitiu, en poques paraules, Merleau-Ponty només tenia dues opcions: o bé progressar cap a una ontologia no-cartesiana (aquesta fou la seva elecció), o bé regredir parcialment cap a certes nocions de la seva primera filosofia, com ara l'«arc intencional» o el «cos fenomènic» (això és el que va fer Pierre Bourdieu, com veurem al final d'aquest treball, en construir la seva teoria de l'*habitus*).

26. *Ibid.* p. 92.

V

No hi ha cap dubte que la noció d'«institució» ajuda a fer front a una munió de problemes. Explica la irrupció del sentit, justifica el poder de les tradicions, i sobretot ens orienta en el laberint del temps històric. El seu mèrit més gran és descriure la correlació interna entre passat i futur que suporta tota historicitat. Ara bé: si tan eficaç és aquest concepte, per què Merleau-Ponty no el va fer servir com una eina definitiva per elucidar el sentit històric i temporal, per entendre la vinculació humana amb el temps, tant en la seva vessant més intimista com en la seva projecció col·lectiva? I per quina raó va optar precisament per recórrer uns camins ontològics que sovint resulten desconcertants? El nucli d'aquesta perplexitat, Koji Hirose l'ha formulat sense embuts: «Per què Merleau-Ponty no es va declarar satisfet amb la noció d'«institució», i per què va proposar en canvi la noció [ontològica] de «carn» en els seus últims i inacabats textos?»²⁷.

La resposta a aquests interrogants podria ser que el concepte d'«institució» mai no especifica prou satisfactòriament les raons que fonamenten tant la unitat del passat i el futur, com la diferència que indiscutiblement els separa. De la mateixa manera, es podria adduir que els lligams que vinculen les diverses modalitats d'«institució» mai no queden clarament delimitades. I no obstant, tant aquestes «raons fonamentadores» com aquests «lligams vinculadors» van ser reclamats pel mateix Merleau-Ponty en una avaluació retrospectiva del pensament fenomenològic: «En certa mesura, les descripcions fenomenològiques són sempre decebedores [...] i per assolir tot el seu rendiment filosòfic haurien d'esbrinar les raons de principi que governen l'indiscutible lligam entre el que és positiu i el que és negatiu»²⁸. Aquest recel que va expressar el filòsof en un moment d'extrema lucidesa anima l'estudiós a formular unes preguntes que no sembla pas fàcil contestar.

Quin va ser el paper que va jugar el concepte d'«institució» en la decisió merleau-pontiana d'abandonar la noció d'una consciència sobirana i constituent, i a propagar als quatre vents que una filosofia que es preocupi per la història mai no podrà ser una filosofia de la consciència? Arriba a fer front aquesta noció a les ambigüitats de la història entesa en el seu sentit més global? És perquè realment hi fa front, o bé és perquè fracassa en aquesta temptativa, que la «institució» condueix directament a l'ontologia anticartèsiana final? En quin sentit és la «institució» una eina idònia per explorar l'àmbit de la cultura i desemmullar-hi el seu característic garbuix, fet d'idealitats i de canvi, de normes i de contingència, de consciència i de materialitat? Sigui com sigui, no hi ha pas dubte que si fem confiança a la «institució» no tindrem més remei que abandonar el cartesianisme tard o d'hora, tal i com Castoriadis va percebre amb una palesa finor: «Les diverses institucions que es despleguen d'una manera tant simultània com successiva, expressen activament un polimorfisme que de cap manera (com no sigui cometent una imperdonable tautolo-

27. K. HIROSE, «Merleau-Ponty et la structure charnelle de l'histoire», *Studies in Languages and Cultures*, 51, 1999, 17.

28. M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard, 1955, 73 i *L'institution. La Passivité. Notes du cours au Collège de France 1954-1955*, ed. C. Lefort, Paris: Belin, 2003, p. 270.

gia) pot ser entès com la materialització d'unes possibilitats preconstituïdes 'arreu' i 'des de sempre'. Hem d'entendre, per tant, que així estem abandonant completament el plantejament ontològic que hem heretat, i amb ell un 'sentit de la realitat' que sempre havia estat sobirà tot i havent romàs implícit»²⁹.

Aquest necessari abandonament del cartesianisme, en l'opinió d'alguns erudits, no va ser dut a terme de manera prou satisfactòria perquè el propi concepte d'«institució» mai no fou adequadament articulat. Creuen, sobretot, que no va ser mai pertinentment combinat amb els temes ontològics que Merleau-Ponty estava desenvolupant en el moment de la seva prematura desaparició. Aquesta suposada manca ha estat deplorada per Johann Arnason d'una manera particularment punyent quan ha assenyalat que, a causa d'aquesta dramàtica interrupció «existencial», nosaltres «ens hem de limitar a especular sobre els resultats que hagués lliurat una integració més sistemàtica del discurs sobre la 'institució' amb els temes [de la seva obra pòstuma]»³⁰. Contràriament a aquests autors que recelen de l'ontologia final merleau-pontiana, com ja hem indicat, nosaltres creiem que els temes ontològics de la darrera fase meditativa del nostre autor, com són l'«invisible», la «carn», les «essències actives», o l'«*Ineinander*», en una bona mesura perllonguen, refinen i completen (i fins i tot deixen enrere, fent-hi el que en terminologia hegeliana podríem dir-ne una *Aufhebung*) la doctrina de la «institució». Ja hem vist que la seva eficàcia a l'hora d'explicar satisfactòriament la historicitat és més aviat qüestionable, i per això no és agosarat pensar que la «institució» estava destinada a ser absorbida i perfeccionada per un plantejament ontològic. Fins i tot sembla plausible conjecturar que aquesta innovadora ontologia va ser introduïda per Merleau-Ponty com a pal·liatiu a les insuficiències de la «institució». Aquesta possibilitat, en tot cas, és només una de les opcions que se segueixen del caràcter si més no insatisfactori de la doctrina merleau-pontiana. Com que ja l'hem explorat abastament en altres escrits³¹, ens estímem més dedicar la resta d'aquest treball a avaluar l'opció alternativa, que com ja hem dit consisteix a reinterpretar la «institució» a la llum de les posicions filosòfiques inicials de Merleau-Ponty, contràries a qualsevol forma d'objectivitat i fascinades per la inserció pràctica o preobjectiva del cos en el seu entorn social, tot i combinant-les amb les intuïcions més centrals de la seva nova ontologia.

VI

Aquest camí alternatiu, com ja hem assenyalat, fusiona l'elaborat anticartesianisme de l'últim Merleau-Ponty amb una regressió parcial cap a alguns aspectes bàsics de la seva filosofia primerenca, particularment les teories de la percepció, la corporalització i la intersubjectivitat que van ser desenvolupades en la *Fenomenologia de la percepció*, recolzades en conceptes de palesa notorietat filosòfica com l'«arc intencional» o el «cos fenomènic».

29. C. CASTORIADIS, «Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique», a *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe*, V, Paris: Seuil, p. 181-182.

30. J. ARNASON, «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», *Thesis Eleven*, 1993, 36, 96.

31. J. M. BECH, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 2005, capítols del 12 al 15.

També hem dit que, al nostre parer, el pensament de Pierre Bourdieu, i sobre tot la seva teoria de l'*habitus*, ha dut brillantment a terme aquesta opció alhora sintètica i regressiva que Merleau-Ponty sembla no haver arribat mai a considerar.

No hem pas d'oblidar que la doctrina de la «institució» pot escaientment ser interpretada com una teoria de les disposicions «encarnades», ja que l'autèntic medi de les tradicions històriques (així com la seva forma pròpia) és al cap i a la fi la corporalització. Com afirma Merleau-Ponty, convé no oblidar que «per damunt del jo que fa de subjecte pensant, hi ha el que en podríem dir el 'jo natural', sempre vinculat a la seva situació terrenal i entossudit a expressar valoracions absolutes sense aturar-se mai»³². Ara bé: aquest jo «terrenal» o «natural» no lliura les esmentades «valoracions absolutes» mitjançant actes constitutius o espontanis, sinó que ho fa gràcies al seguit d'«institucions» que de mica en mica afaïçonen l'hàbit encarnat de cada ser humà. Aquesta dependència ha estat agudament percebuda per Nick Crossley: «Per Merleau-Ponty les accions de l'agent social madur estan arrelades en l'hàbit. I malgrat això, algunes accions presenten una mesura de creativitat i d'innovació que deforma i fins i tot transforma eficaçment l'hàbit que les ha originat. El lligam entre l'hàbit i l'acció esdevé així conceptualitzat com una via que hom pot recórrer en ambdós sentits: els hàbits generen les accions i les accions modifiquen diversament els hàbits i fins i tot en creen de nous»³³.

La pertinència de sintetitzar l'horitzó anticartesiana de la nova ontologia amb les certes corporalistes, encarnacionistes, preteòriques, i en definitiva pràctiques del primer pensament merleau-pontia (la rellevància del projecte bourdieua, en una paraula) es fa sentir ara més que mai. Per això hom a pogut dir que «experimentem corporalment un àmbit precognitiu de realitat bruta» en la qual, malgrat tot, «hi treballa ja una 'racionalitat operativa', atès que la mateixa percepció introdueix esquematismes i dimensions en el món, o sigui que el modula i l'estilitza, i d'aquesta manera suggereix ja sentit a un nivell merament corporal»³⁴. Aquest íntim lligam entre «institució» i corporalitat va ser suggestivament descrit per Martin Dillon en assenyalar que una de les preocupacions nuclears de Merleau-Ponty va ser «la idea central d'una sintonia amb el món, alhora interessada i interrogadora, mitjançant la qual el cos aprèn a adaptar-se al seu entorn —per després tornar al món que així ha adquirit, essent ara el cos una forma sedimentada que estructura el món mitjançant un *habitus* que, precisament, ha lliurat el propi món»³⁵.

Així fa acte de presència el concepte capdavanter en aquest retorn a les fonts del pensament de Merleau-Ponty, l'ajuda del qual serà impagable per fer front a les dificultats que planteja la doctrina de la «institució». I juntament amb el concepte d'*habitus*, com veurem, el pensament de Pierre Bourdieu en el seu conjunt perllonga i completa l'esmentada doctrina mitjançant la recon-

32. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 502.

33. N. CROSSLEY, «The phenomenological habitus and its construction», *Theory and Society*, 2001, 30, 116.

34. D. COOLE, «Thinking politically with Merleau-Ponty», *Radical Philosophy*, 2001, 108, 20.

35. M. DILLON, «Introduction», en *Merleau-Ponty Vivant*, Albany: State University of New York Press, 1991, p. xvi.

sideració de (i l'aprofundiment en) els temes cabdals de la *Fenomenologia de la percepció*, alhora que els combina amb les conviccions ontològiques de l'última etapa merleau-pontiana. Com ha dit molt bé Bernard Lahire, «enfonsant les seves arrels en Merleau-Ponty, filant la metàfora del cos a cos silenciosos, i adoptant una actitud científica, inexorable, antiintel·lectualista i antiestructuralista, Bourdieu opta sense embuts pel llenguatge del cos, de la prerreflexivitat i del mutisme»³⁶. Aquesta harmonia en els plantejaments d'ambdós pensadors ha estat escaientment precisada per Iordanis Marcoulatos: «No és desencaminat veure el 'cos fenomènic', tal i com Merleau-Ponty el concep, com un equivalent de la noció que protagonitza el treball de Bourdieu: l'*habitus*. Diria fins i tot que l'*habitus* és l'actualitat englobant d'un ser humà tal i com és immediatament viscuda, o sigui que no és només un eixam de disposicions, com alguns crítics han superficialment suposat. I també el concepte merleau-pontian d'"arc intencional" (un refinament del concepte de "cos fenomènic") és paral·lel a l'*habitus*: totes dues nocions intenten esbrinar com els aspectes en certa forma objectius de la pròpia manera de ser existencial esdevenen subjectivament viscuts sense per això deixar de ser "objectivament percebuts»³⁷.

L'*habitus* hereta per tant les preocupacions que Merleau-Ponty va condensar en la «institució». Convé no oblidar, en aquest respecte, que Bourdieu considera la vida social com la interacció recíprocament constituent d'esquemes corporalitzats i de disposicions mitjançant els quals les estructures socials i el coneixement «corporalitzat» d'aquestes estructures dona lloc a persistent orientacions envers l'acció que, a la vegada, constitueixen les estructures socials. Arribats a aquest punt, convé no oblidar pas la clàssica definició d'*habitus* que lliura el mateix Bourdieu: «Els condicionaments associats a una classe particular de condicions d'existència produeixen l'*habitus*, sistemes de disposicions perdurables i transposables, estructures estructurades que estan predisposades a funcionar com a estructures estructurants, és a dir, com a principis que generen i que organitzen pràctiques i representacions i que poden ser objectivament adaptats als seus resultats sense per això pressuposar la previsió conscient d'unes finalitats o l'explícit domini de les operacions que cal dur a terme per assolir-los. Essent objectivament tant "regulars" com "regulats" sense per això ser de cap manera el resultat d'haver obeït determinades regles, poden ser col·lectivament orquestrats sense ser el producte de l'acció organitzadora d'un director d'orquestra»³⁸. Una altra definició també clàssica de l'*habitus* precisa que és un «sistema de disposicions perdurables i transposables que, integrant les experiències del passat, funciona en cada moment com una matriu de percepcions, apreciacions i accions»³⁹. Es tracta, per tant, d'esquemes inconscients que són adquirits per mitjà d'una perllongada exposició a unes específiques condicions (i a uns condicionaments) socials, així com de la resultant internalització de les coercions i facilitacions que en són la contrapartida externa.

36. B. LAHIRE, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris: Nathan, 1998, p. 191.

37. I. MARCOULATOS, «Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance», *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 2001, 31, 2.

38. P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris: Minuit, 1980, p. 53.

39. P. BOURDIEU, *Méditations Pascaliennes*, Paris: Seuil, 2003, p. 83.

L'*habitus*, dit en poques paraules, comprèn els trets perceptius i les disposicions 'incorporades' que organitzen la manera com cada individu veu el món i actua en ell. O sigui que les estructures cognitives que els agents socials mobilitzen en la seva interacció pràctica amb el món, són en realitat estructures socials que han esdevingut internalitzades i corporalitzades. Combinant aquestes persuasions amb el vocabulari ontològic del Merleau-Ponty més anticartesiana (no hem d'oblidar que el camí emprès per Bourdieu és, en el fons, sintètic), podrem dir amb Vandenberghe que «l'*habitus*, en la mesura que dóna coherència formal a unes accions que en realitat són extremadament diferents, és de fet un mediador entre el sistema *invisible* de les relacions estructurades (per les quals les accions esdevenen determinades) i les accions *visibles* dels actors (les quals estructuren les relacions). [...] Encara que l'*habitus* mateix no pugui pas ser observat, sí que pot ser observat en les seves actualitzacions quan una adequada "condició facilitadora", en la forma d'una situació particular, lliura l'ocasió apropiada per a què la disposició virtual s'automanifesti en tota la seva actualitat»⁴⁰. Podem dir, com a conseqüència de tot el que precedeix, que les disposicions «incorporades» dels agents socials, tal i com esdevenen desplegades en cada circumstància concreta (o sigui l'*habitus*), són un element essencial de l'experiència alhora cognitiva, perceptiva, avaluadora i pràctica que cada agent decideix de fer seva en tot moment. És per aquesta causa, ens explica Bourdieu, que els agents socials consideren que la realitat social és una dada gairebé «natural» i no pas una construcció de la pròpia societat.

Tot el que acabem de veure porta a concloure que, de fet, la doctrina merleau-pontiana de la «institució» lliura *també* una introducció immillorable al pensament de Pierre Bourdieu. Aquesta benvinguda circumstància ha estat glossada per nombrosos especialistes: «En realitat Merleau-Ponty podria aprendre molt de Bourdieu, el seu 'hereu sociològic'»⁴¹. «Bourdieu comença en el punt on Merleau-Ponty va acabar»⁴². «Llegir Merleau-Ponty és com llegir un comentari filosòfic a l'obra de Bourdieu»⁴³. «Les definicions que lliura Bourdieu del 'sentit pràctic' i de l'*habitus* poden ser llegides com una acurada exemplificació sociològica de la fenomenologia de la percepció que Merleau-Ponty va proposar»⁴⁴. «Merleau-Ponty es limita a tractar de l'estructura general de la percepció i l'acció. Ha calgut esperar a la noció d'*habitus* que defensa Bourdieu per a que aquestes idees esdevinguessin concretes. Mitjançant l'ontologia fenomenològica ens ensenya de quina manera les homologies i les analogies que es manifesten en l'àmbit social romanen ancorades en l'*habitus* corporal, en quina mesura la capacitat de respondre apropiadament als esdeveniments prové d'unes habilitats que res no tenen a veure amb regles i amb representacions, i quins mecanismes donen lloc a que

40. F. VANDENBERGHE, «'The Real is Relational'. An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism», *Sociological Theory*, 1999, 17, 32-67, esp. 48-49.

41. N. CROSSLEY, «Phenomenology, Structuralism, and History. Merleau-Ponty's Social Theory», *Theoria*, 2004, 103, 91.

42. *Ibid.*, p. 118.

43. I. MARCOULATOS, «Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance», *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 2001, 31, 1.

44. É. BIMBENET, «Sens pratique et pratiques réflexives. Quelques développements sociologiques de l'ontologie merleau-pontienne», *Archives de Philosophie*, 2006, 69, 58.

l'entitat social de cadascú de nosaltres vingui determinada per la pràctica i alhora la determini al seu torn»⁴⁵.

En tot cas no pot haver pas cap dubte que el pensament de Bourdieu perllonga la doctrina de la «institució». Absorbint l'impuls merleau-pontian, el concepte d'*habitus* fa manifestament possible una manera d'integrar experiència i cognició que sembla donar accés a una persistent aspiració filosòfica del segle xx: la possibilitat d'una «obertura a les coses sense l'ajut del concepte». Aquesta captació d'una realitat preobjectiva, no cal pas dir-ho, s'arriba a fer realitat si hom accepta de combatre incansablement l'impuls cartesià cap a la possessió intel·lectual i, com Merleau-Ponty solia dir, l'entossudiment en les experiències «de sobrevol». O sigui que si al començament d'aquest treball la noció d'«institució» semblava poder-nos ajudar a desxifrar el sorgiment del sentit, a entendre l'abast de les tradicions i a desembullar els contrasentits del temps històric, ara és l'*habitus* qui ens orienta quan decidim enfrontar-nos a aquestes complicades qüestions. Sobretot pel que fa al temps i a la història, el potencial esclaridor de l'*habitus* sembla indiscutible. No oblidem que, d'acord amb Bourdieu, «l'*habitus*, essent un producte de la història, produeix pràctiques individuals i col·lectives, i per tant produeix història, d'acord amb els esquemes que la pròpia història ha engendrat»⁴⁶.

I si l'*habitus* és, com ja hem vist, incontrovertiblement decisiu per entendre la frontissa entre ser humà que existeix i el temps històric que esdevé, és perquè la instància que alhora pensa, percep, jutja i actua en tot ser humà rau en el seu *habitus* mateix i no pas en l'abstracció correntment anomenada «subjecte» o «agent». Això vol dir que la realitat de totes les pràctiques socials, en la mesura que l'*habitus* les governa, és «corporal» i precognitiva de soca-rel. «Els esquemes de l'*habitus*, que són en el fons les formes primàries de classificació, deuen la seva eficàcia específica al fet que funcionen per dessota el nivell de la consciència i el llenguatge, eludint d'aquesta manera tant l'escrutini introspectiu com el control voluntari»⁴⁷. El recel envers tot intel·lectualisme és l'acompanyant infatigable d'aquesta apoteosi de la pràctica i la corporalitat. Aquesta orientació merleau-pontiana de la seva doctrina, Bourdieu és incansable a recordar-nos-la: cal considerar sempre que «l'*habitus* com a adquisició corporalitzada és presència del passat –o bé presència en temps passat– i no pas reminiscència [intel·lectualitzada] del passat»⁴⁸.

En acabar creiem convenient insistir en què si, com ja hem vist, el pensament de Bourdieu perllonga i completa les idees centrals de Merleau-Ponty mitjançant la doctrina de l'*habitus*, de fet també té lloc el procés invers, i l'endinsament en la filosofia merleau-pontiana ens serveix per entendre Bourdieu amb més profunditat. En aquest respecte, el concepte d'«institució» ens ajuda a entendre tota mena d'agència amb una penetració antiintel·lectualista que reforça el poder esclaridor de l'*habitus*. Això Nick Crossley ho ha vist molt bé: «No hi ha més remei que entendre l'*habitus* des d'una concepció

45. H. DREYFUS / P. RABINOW, «Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?», a: *Bourdieu: Critical Perspectives*, editat per C. Calhoun, E. Lipuma i M. Postone. Cambridge: Polity Press, 1993, p. 38.

46. P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève: Droz, 1972, p. 99.

47. P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris: Minuit, 1980, p. 416.

48. P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil, 1997, p. 252.

ampliada de l'agència que la noció [ingènua] d'hàbit no arriba mai a copsar del tot»⁴⁹. La doctrina de Bourdieu, per tant, ens lliura una manera tan innovadora de veure les coses que fins i tot ens permet de reinterpretar el pensament de Merleau-Ponty com a teoria de la pràctica social. No hem pas d'oblidar que el sentit inherent a tota actuació històrica, tal i com Merleau-Ponty el desxifra quan esbrina el seu caràcter «instituit», no difereix pas gaire de la «raó que és immanent a tota pràctica» que Bourdieu ha identificat i que sovint sembla una mera paràfrasi de la pròpia doctrina de la «institució». En els mateixos mots de Bourdieu, palesament evocadors de la «institució» merleau-pontiana, és innegable que «hi ha una economia de les pràctiques, una raó immanent en les pràctiques, i el seu “origen” no resideix ni en les “decisiones” d'una raó entesa com a càlcul racional, ni en uns mecanismes determinants que són alhora externs i superiors als agents»⁵⁰.

49. N. CROSSLEY, «The phenomenological habitus and its construction», *Theory and Society*, 2001, 30, 96.

50. P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris: Minuit, 1980, p. 57.