

Cuerpo, historia y libertad en Friedrich Nietzsche y Pierre Bourdieu

David del Pino Díaz

Universidad Nebrja de Madrid 

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.96165>

Recibido: 23/05/2024 • Aceptado: 09/05/2025 • Publicado en línea: 11/07/2025

Resumen: En este artículo se investiga, en primer lugar, la centralidad que adquiere la dimensión del cuerpo, la historia y la libertad en las obras del filósofo Friedrich Nietzsche y del sociólogo Pierre Bourdieu. Posteriormente, se analizan estas tres categorías en el pensamiento de ambos autores. En tercer lugar, se estudian las diferencias insoslayables entre la finalidad teórica y política de Nietzsche y Bourdieu. A continuación y, para acabar, se exploran los puntos en común de dos autores que hasta el momento no han sido elocuentemente estudiados. Este trabajo reivindica en cada una de sus etapas la pertinencia de realizar un análisis comparativo entre dos autores que a priori parecen muy lejanos.

Palabras clave: cuerpo; historia; libertad; moral; habitus.

[EN] Body, History and Freedom in Friedrich Nietzsche and Pierre Bourdieu

Abstract: The article first investigates the centrality of the dimension of the body, history, and freedom in the work of the philosopher Friedrich Nietzsche and the sociologist Pierre Bourdieu. Subsequently, these three categories will be analysed in the thoughts of both authors. Thirdly, the unavoidable differences between the theoretical and political purpose of Nietzsche and Bourdieu will be studied. Then, and finally, it explores the commonalities between two authors who have so far not been eloquently studied. In each of its stages, this work vindicates the relevance of carrying out a comparative analysis between two authors who at first sight appear to be very distant.

Keywords: body, history, freedom, morality, habitus.

Sumario: 1. Introducción; 2. Cuerpo, historia y libertad en Nietzsche. Un programa terapéutico contra la intoxicación de la moral; 3. Cuerpo, historia y libertad en la sociología de Bourdieu; 4. La producción estética de novedad frente al programa de sociología de la filosofía; 5. La existencia de un proyecto de libertad común en Nietzsche y Bourdieu; 6. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: del Pino Díaz, D. "Cuerpo, historia y libertad en Friedrich Nietzsche y Pierre Bourdieu", *Revista de Filosofía*, avance en línea, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.96165>

1. Introducción

En la comprensión de la historia del pensamiento desde el siglo XIX, el cuerpo ha adquirido una importancia creciente. La corporalidad como centro de gravedad de la filosofía a partir de Marx y Nietzsche (Cano, 2021c; Eagleton, 2017) tiene el propósito de derrumbar el dualismo alma/cuerpo que Descartes había culminado con su división entre *res cogitans* y *res extensa* (Rivera de Rosales y López Saénz, 2013). El origen de la distinción realizada por Descartes se encuentra tanto en el cristianismo como estructura que ha impregnado nuestra cotidianidad durante siglos, como en el mundo griego, hallando un ejemplo paradigmático en el *Fedón* de Platón. El pensador griego, en el *Fedón*, relata los acontecimientos de un hecho desastroso: la condena a muerte de su maestro, Sócrates. La muerte de Sócrates será el momento de su liberación, ya que, definitivamente, podrá desprenderse del lastre del cuerpo. Como ha mostrado Lledó (2011, p. 85), la dualidad platónica entre el mundo de las ideas y lo sensible desplazó la búsqueda del conocimiento de lo corporal a la sublimación del más allá.

En las apreciaciones de Michel Foucault (2003) observamos cómo la centralidad del cuerpo no es una cuestión estrictamente novedosa de los dos últimos siglos. Los estudios genealógicos de una ética del cuidado de sí del filósofo francés demuestran la importancia que tuvo el cuerpo para las escuelas greco-romanas tras la desaparición de Platón y Aristóteles. Sin embargo, tendríamos que esperar a Baruch Spinoza para situar de nuevo el cuerpo en el centro del debate tras la tenebrosa huella del cristianismo durante el Medievo. Enfrentándose a la doctrina hegemónica del momento impuesta por la dualidad entre la *res cogitans* y la *res extensa*, Spinoza (1975, p. 186) advirtió que nadie hasta el momento había conseguido adivinar lo que *puede* el cuerpo; hasta dónde *puede* llegar en virtud de las leyes de la naturaleza.

La filosofía de Spinoza fue decididamente combatida y silenciada durante décadas hasta la segunda mitad del siglo XIX, momento en el que tanto Marx como Nietzsche desarrollaron sus programas teóricos atendiendo a la base; a saber, a la materialidad del cuerpo (Cano, 2021c, p. 104). En consonancia con las apreciaciones de Eagleton, Marx y Nietzsche sospecharon de las enfáticas y apologéticas aseveraciones del idealismo clásico, apostando por una vuelta al materialismo (Eagleton, 2017, p. 110).

Este giro de la filosofía moderna que abre Nietzsche al observar el cuerpo como centro de gravedad e hilo conductor de la historia; esto es, descubriendo los surcos de la historia en los pliegues de este (Cano, 2021a, 2021b; Eagleton, 2006, 2017; Jara, 1998; Safranski, 2019; Sánchez Meca, 2013; Sloterdijk, 2000) será continuado a lo largo del siglo XX por pensadores como Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault o Pierre Bourdieu.¹ Como ha señalado San Martín (2010), el movimiento teórico de estos autores significó la restitución de un olvido histórico, pues el cuerpo también es una parte importante en la constitución de la experiencia humana. Si bien el cuerpo ocupa un papel central en la fenomenología de Husserl (San Martín, 2010, p. 185), fue Merleau-Ponty el que decididamente lo situó en un primer plano (García, 2012; Ramírez, 2013).

No es el momento de adentrarnos en la obra de Merleau-Ponty, algo queharemos cuando nos detengamos en Bourdieu, pero es conveniente anticipar que, si la corporalidad se convierte en un lugar común en la formación cultural de pensadores destacados del campo académico francés en los 70, entre los que cabe destacar a Foucault y Bourdieu (Moreno Pestaña, 2011), la figura de Merleau-Ponty ocupa un lugar especial. Como ha indicado Moreno Pestaña (2006, p. 58), el estudio de la fenomenología en Francia representaba un umbral requerido para todo *normaliens* que quisiera ser reconocido como filósofo; y este es el caso de Foucault y Bourdieu, quienes han asegurado la importancia que tuvo para su formación intelectual las enseñanzas de Merleau-Ponty (Bourdieu, 2006, p. 26).

De este modo, el objetivo de esta investigación consiste en presentar tres rasgos comunes que existen en la filosofía de Nietzsche y la sociología de Bourdieu. Las características comunes que queremos destacar de ambos pensadores son: (1) la centralidad del cuerpo; (2) la historia como metodología de estudio; (3) y un programa de búsqueda de libertad en virtud de desintoxicarse de la moral o el *habitus*.

La relación entre Nietzsche y Bourdieu no es ni tan sencilla, ni ha sido tan estudiada como la relación de Nietzsche con otros pensadores franceses como Foucault, Deleuze o Derrida (Pinto, 2013; Cano, 2022). A la sazón, se han alzado algunas voces tratando de demostrar que entre Nietzsche y Bourdieu existen puntos en común que deben ser debidamente tratados. En este sentido, es pertinente señalar el rudo estudio desarrollado por Rakhonen (2011), para quien las categorías de “voluntad de poder” en Nietzsche y de “gusto” en Bourdieu guardan una estrecha vinculación; la comparación que ha realizado Joaquín Rodríguez (2002) entre el método genealógico emprendido por Nietzsche y las investigaciones sociológicas de Bourdieu; o la investigación de Del Pino (2025) comparando la crítica de la moral realizada por Nietzsche con la comprensión sociológica del *habitus* en Bourdieu. No obstante, ninguno de estos

¹ Siguiendo las palabras de Esteban García, Merleau Ponty, junto con Nietzsche, son los responsables del lugar axial que guarda el cuerpo en la reflexión filosófica contemporánea (García, 2012, p. 345). Posteriormente, Bourdieu siguiendo a Husserl y Merleau-Ponty lo trasladará al campo de la sociología.

acercamientos ha conseguido elocuentemente arrojar luz sobre los tres rasgos comunes que aquí queremos presentar en las obras de Nietzsche y Bourdieu.

En este sentido y por la importancia que tienen estos trabajos en el proyecto final, es conveniente presentar sus principales aportaciones, en particular las conclusiones de Rakhonen (2011) y Joaquín Rodríguez (2002). En el caso del estudio de Rakhonen (2011), el autor establece una relación entre ambos pensadores al destacar cómo piensan el gusto, la estética y la acción social desde un rechazo común a la visión kantiana. Nietzsche critica la estética de Kant por su supuesto desinterés y universalidad, proponiendo en cambio una mirada basada en el creador, el cuerpo y la perspectiva. Bourdieu recoge esta crítica y la retoma en su sociología del gusto, donde demuestra que las preferencias culturales no son universales ni neutrales, sino socialmente condicionadas. Ambos vinculan el gusto con el poder: Nietzsche ve el cambio de gusto como efecto de la imposición de los juicios de los poderosos, lo cual se refleja en Bourdieu como la imposición del “gusto legítimo” por las clases dominantes. Aunque sus conclusiones divergen, el autor sugiere que la obra nietzscheana, a pesar de su anti-sociologismo, aporta claves decisivas que Bourdieu reconfigura en una sociología reflexiva y crítica del gusto y el poder.

En cuanto a Joaquín Rodríguez (2002), el autor afirma que el aliento nietzscheano de la sociología de Bourdieu se ve seguramente, mejor que en ningún otro sitio, en su antikantismo sociológico. Bourdieu observa en Kant el ejemplo prototípico del intelectualismo y de los efectos devastadores que su aristocratismo trajo a la teoría del conocimiento, cuestión compartida por Nietzsche. En palabras de Rodríguez: “la mayor parte de la humanidad queda relegada a la condición de bruta cuando se la compara con las excelencias del juicio puro, aunque nunca nos sea dado conocer cuáles son las condiciones que se necesitan para producir esa forma de conocimiento” (Rodríguez, 2022, p. 50).

Desde un punto complementario, si prestamos atención a las palabras de quien fuera un íntimo colaborador de Bourdieu, Jean-Claude Passeron, entendemos el modo en el que el primero buscaba una “gaya ciencia” con la que destapar mediante el análisis genealógico el fariseísmo de las buenas conciencias de los intelectuales; a saber, cartografiar sociológicamente el campo académico y la toma de posición de los pensadores de la época o, dicho en términos de Passeron, la ley universal de la gravitación social (Passeron, 2005, p. 30). De este modo, pese a la mención explícita que realiza Passeron a “la gaya ciencia” cuando tiene que dar cuenta del proyecto de Bourdieu, consideramos que, si la relación de Nietzsche y Bourdieu no ha sido suficientemente abordada, esto se debe a que Nietzsche nunca fue para Bourdieu un autor tan relevante como Marx, Durkheim, Weber, Mauss, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, Spinoza o Leibniz.

Que la obra de Nietzsche no fuera tan determinante para la trayectoria intelectual de Bourdieu, no significa que no estuviera presente. Algunas de las tesis más relevantes de Nietzsche sirven al pensador francés para desarrollar sus investigaciones sociológicas. En este sentido, cabe destacar el concepto nietzscheano de resentimiento, que Bourdieu emplea para dar cuenta de la estructura social y mental de la pequeña burguesía en la Francia de los 60 y 70 (Bourdieu, 2017, 2020); la genealogía histórica como metodología de estudio (Bourdieu, 1999); o una lectura sociológica de la cuestión nietzscheana del *amor fati* (Bourdieu, 2017, 2020).

Para evitar posibles equívocos es oportuno señalar que Nietzsche y Bourdieu son dos pensadores cuya posición intelectual y política difiere ampliamente. A lo largo de la investigación desarrollaremos pausadamente las divergencias entre ambos. Consideremos a Nietzsche un filósofo aristocrático (Losurdo, 2002; Polo, 2020), o un posible aliado de la emancipación como lo fue para pensadores marxistas de la talla de Bloch o Brecht (Cano, 2021a), su incólume defensa de la producción estética de novedad y la figura del superhombre le distancia de Bourdieu, cuya aspiración fue la de desenmascarar los privilegios sociales existentes entre los intelectuales que los permite, sin ser conscientes de ello, exponer sus tesis sin atender a las condiciones sociales para su propia producción.²

En este artículo se precisará, en primer lugar, la importancia del cuerpo, la historia y la búsqueda de libertad en la obra de Nietzsche. En segundo lugar, presentaremos estos tres rasgos en la obra de Bourdieu. Posteriormente, se explican las diferencias existentes entre dos autores. Seguidamente, señalaremos la relación que mantienen las categorías de cuerpo, historia y libertad en Nietzsche y Bourdieu. Estos dos últimos epígrafes mostrarán, que pese a hablar de dos autores con objetivos políticos y teóricos divergentes, ambos coinciden en puntos esenciales. En último lugar, se presenta un resumen de las principales aportaciones de esta investigación.

² El proyecto defendido por Bourdieu de una sociología de la filosofía implica la historización de todo aquello que se esconde bajo la abstracción y la deshistorización, como es el campo académico. Un buen ejemplo de la metodología que emplea Bourdieu para el desarrollo de lo que se ha llamado sociología de la filosofía, introducido en España por José Luis Moreno Pestaña (2005; 2012), son las obras *La Ontología política de Martín Heidegger* (Bourdieu, 1991); *Meditaciones pascalianas* (Bourdieu, 1999); *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (Bourdieu, 2003a); u *Homo academicus* (Bourdieu, 2008).

2. Cuerpo, historia y libertad en Nietzsche. Un programa terapéutico contra la intoxicación de la moral

Nuestra lectura de la extensa y compleja obra del pensador alemán se va a concentrar, por un lado, en el estudio del cuerpo como centro de gravedad e hilo conductor de su filosofía y, en segundo lugar, en la historia como única esfera a partir de la cual analizar lo que Nietzsche entiende como la pérdida del cuerpo bajo la árida omnipresencia de la racionalidad instrumental impuesta por la moral. Nietzsche sentía que sus libros nacían póstumamente (EH «Por qué escribo libros tan buenos» 1), de manera que, el proyecto de desintoxicación de la moral como estructura de poder que se encuentra en sus textos, en particular en *Aurora* y la *Ciencia Jovial* caracterizadas por ser obras afirmativas (Cano, 2001, p. 11), sería impulsado por pueblos que hubieran dejado atrás el aroma embriagador del romanticismo alemán de finales del siglo XIX: «Este tipo de música es la mejor expresión de lo que pienso de los alemanes: pertenecen a un pasado y a un futuro remotos; no tienen presente» (MBM 240).

En este sentido, Nietzsche entiende el cuerpo incrustado en la historia como un centro de gravedad olvidado por la imposición de la moral, que debe ser afirmado a sí mismo de manera creativa, más allá de la enfermedad congénita del nihilismo tras la muerte de Dios: «En otros tiempos, el alma despreciaba al cuerpo, y se tenía en gran estima ese desprecio. El alma prefería un cuerpo flaco, repugnante y esquelético. De este modo trataba de evadirse del cuerpo y de la tierra» (Za «Prólogo» 3).

No obstante, Nietzsche no entiende el cuerpo en términos biologicistas. En palabras de Sánchez Meca (2013), la categoría del cuerpo en la filosofía de Nietzsche no se reduce a un conjunto de impulsos o condiciones biológicas perfectamente identificables desde un punto de vista exterior, como defiende el positivismo de la ciencia fisiológica; más bien se entiende como centro de gravedad e hilo conductor hermenéutico que implica una totalidad orgánica, una *physis* desde la que comprender la afirmación o decadencia de la voluntad de poder (Sánchez Meca, 2013, p. 108).

Nietzsche desarrolla su obra bajo el horizonte de una cultura impotente; una cultura cansada e incapaz de celebrar el culto a la vida, a la intensificación de esta al margen de la sublimación del más allá. En definitiva, la hegemonía de la enfermedad del nihilismo es la culpable de haber volatilizado cualquier posibilidad de sentir, reír y amar fuera de los intrincados muros de la resignación narcótica de la moral: «¿qué es hoy el nihilismo si no es eso? (...) Estamos cansados de *el hombre*» (GM I 12).

Así, esta enfermedad que se cierne sobre el contexto de Nietzsche, y que también envuelve la atmósfera de nuestro tiempo, como ha demostrado Wendy Brown (2021), ahonda con vigorosidad en el olvido del cuerpo como posible espacio de intensificación de la vida tras la muerte de Dios: «la moral está negando los deseos más bajos y más elevados de la vida y está considerando a Dios como *enemigo de la vida* (...) La vida termina donde empieza el “reino de dios” (CI «La moral como contranaturaleza» 4).

Nietzsche, que se ve a sí mismo inserto en la dialéctica decadencia/comienzo (EH «Por qué soy tan sabio» 1), entiende que es en la historia donde se encuentra tanto la consumación de la enfermedad del nihilismo y el olvido del cuerpo, como las posibilidades futuras de escapar de sus garras en un plano extramoral. Nietzsche observa la historia como medida para pensar genealógicamente cómo los débiles doblegaron a los fuertes e impusieron la moral de esclavos; pero también para hallar un futuro que todavía está por venir. Para Nietzsche, la moral de esclavos impuesta por el cristianismo ha delimitado los cuerpos, ha tallado a imagen y semejanza los pliegues y posibilidades de estos. Si observamos sus palabras en la II *Intempestiva* comprobamos perfectamente la manera en la que el pensador alemán piensa la historia que, por otro lado, guarda una fuerte similitud con la categoría sociológica del *habitus* en Bourdieu: «porque en la medida que somos el resultado de generaciones anteriores, también somos el resultado de sus aberraciones, pasiones y errores; no es posible liberarnos completamente de esta cadena» (UPH 3).

De esta manera, los surcos de la historia quedan grabados en la composición del cuerpo; en él han quedado registradas todas las decisiones, acciones, aberraciones y sufrimientos experimentados por el ser humano. Sin embargo, Nietzsche no busca volver atrás, a un tiempo inmaculado o no contaminado por las relaciones de poder y la moral del cristianismo, pues cree que la violencia experimentada hasta la imposición de la moral ha creado una base que no es posible obviar. Esta idea ha sido elocuentemente presentada por Eagleton: «La civilización es un relato de barbarie, pero sin esa brutalidad no se produciría nada valioso. [...] La cultura es el fruto de una historia calamitosa de crímenes, culpa, deudas, tortura, violencia y explotación» (Eagleton, 2017, p. 122).

Tanto en el cuerpo como en el mundo que nos rodea la historia consumada ha dejado sus huellas y puede ser analizada. Si nos acercamos a *La genealogía de la moral* atisbamos la metodología que toma Nietzsche para explicar la imposición histórica de la moral de esclavos que ha consumado el olvido del cuerpo y esclarece la caída de Wagner en la lúgubre estructura del cristianismo:

Para poder negar todo lo que representa en la tierra el movimiento *ascendente* de la vida, lo bueno constituido, el poder, la belleza, la autoafirmación, fue necesario que el instinto del resentimiento, elevado a la categoría de genio, se inventara *otro mundo*, a la luz del cual esa *afirmación de la vida* apareciese como el mal, reprochable en sí (AC 24).

De esta manera, Nietzsche debe ser visto como el médico de una cultura cansada y decadente que ha perdido las ganas de vivir intensamente experiencias límites: “En verdad os digo que la tierra será un día un lugar de curación y que ya hoy le envuelve un nuevo aroma salutífero y una nueva esperanza” (Za «La virtud dadivosa» 2). Su *buenas nuevas* es el proyecto futuro del superhombre; esto es, la afirmación de la vida en su más caótica diversidad, sin miedo o coacción a la pluralidad conflictiva y radical del devenir. A la sazón, la figura del superhombre representa la capacidad afirmativa de experimentar una vida ascendente, al límite, trágica, valiente: “finalmente podrán salir a la mar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro; de nuevo se vuelve a permitir cualquier audacia a los que buscan conocer; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí otra vez, tal vez nunca existiera antes un “mar tan abierto” (GC, 343).

Así, Nietzsche entiende la moral como una estructura fuertemente seductora, algo que leemos en el prólogo de *Aurora*, capaz de doblegar a sus más fanáticos críticos, como sucedió con Kant al clavarse “su propio aguijón, igual que un escorpión” (A «Prólogo» 3). De esta manera, el programa de desintoxicación de la moral es un arduo camino de rehabilitación de hábitos con el objetivo de alcanzar una amplia libertad: “la práctica filosófica habite en una molesta, ofensiva e incómoda clínica de rehabilitación de hábitos” (Cano, 2021b, p. 43).

Este programa de libertad se encuentra en Nietzsche ligado a hallar nuevas prácticas corporales. Como ha indicado Cano (2001), toda crítica a la moral que se realice desde un exterior, como las enfáticas aseveraciones que emprende Kant contra el antiguo régimen en el periodo de la Ilustración, termina embriagado por aquello que pretendía derribar. Nietzsche es capaz de cifrar inteligentemente que la crítica debe proceder del interior, a partir de una nueva práctica corporal, vinculándose con el estoicismo o el epicureísmo: “Incluso para determinar lo que pueda significar salud para tu cuerpo, lo que importa es tu meta, tu horizonte, tus fuerzas, de tus impulsos, tus errores y, especialmente, los ideales y fantasmas de tu alma” (GC, 120).

En definitiva, solamente comprendiendo el irresistible poder de seducción que tiene la moral cristiana, imponiéndose sobre sus más encolerizados críticos a través de la costumbre que talla nuestros cuerpos, se está en condiciones de escapar a sus múltiples hechizos. En relación con lo contemplado es pertinente citar estas palabras de Safranski: “La costumbre actúa como un sistema de modelación de los impulsos” (Safranski, 2019, p. 201).

3. Cuerpo, historia y libertad en la sociología de Bourdieu

El cuerpo es uno de los conceptos más relevantes para comprender el desarrollo de la obra de Bourdieu (Moreno Pestaña, 2004). La corporalidad adquiere un fuerte protagonismo a partir de sus primeros trabajos en Argelia. Desde estas incursiones teóricas en el país africano hasta obras tardías como *Meditaciones pascalianas* (1999) o *La dominación masculina* (2000b), el cuerpo ha representado una categoría central en la obra del sociólogo. Con una impronta fenomenológica que el pensador francés no cesa de destacar (Bourdieu, 2000a, pp. 18-19), el cuerpo es uno de los espacios prioritarios donde las diferencias en relación con la clase y el sexo se hacen más evidentes. En el cuerpo se reproduce por efecto de transustanciación el resultado de la arbitrariedad cultural que se halla fuera del campo de influencia de la conciencia o la reflexión: “La hexis corporal es la mitología política realizada, *incorporada*, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de sentir y de pensar” (Bourdieu, 2007, p. 113).

La importancia del cuerpo en la obra de Bourdieu y su relación con la fenomenología que, por otro lado, era algo habitual para un estudiante de la ENS en las décadas de los 50 y 60 (Bourdieu, 2006; Moreno Pestaña, 2006, p. 58), ha sido un tema de investigación transitado por académicos en los últimos años (Dukuen 2022; Herán, 1987; Hong, 1999; Pestaña, 2004). Si atendemos a las tomas de posición y al campo de los posibles de la trayectoria de Bourdieu, como ha realizado de una manera magnífica Ildefonso Marqués (2008), apreciamos las dos derivas teóricas que van a marcar el oficio de sociólogo del pensador francés, por un lado, la lectura de Marx, Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger y, por otro lado, los historiadores de la ciencia francesa, lectura que comparte con Foucault, como son Canguilhem, Koyré, Vuillemin y Weil. Igualmente, importante para entender la relación entre el cuerpo y la historia que Bourdieu comienza a trazar en Argelia es el acercamiento a Lévi-Strauss, Mauss, y la antropología norteamericana (Bourdieu, 2006, pp. 17-38).

De todos estos autores es conveniente concentrar nuestra atención en la relación con Mauss y Merleau-Ponty. En suma, cuando Bourdieu tiene que dar cuenta de la situación de desarraigo que viven los subproletarios argelinos tras la colonización francesa, momento histórico que le acerca a Marx, Weber y Durkheim, retoma el decálogo fenomenológico de Husserl y el concepto weberiano de *ethos* para explicar el desajuste existencial entre las condiciones objetivas impuestas por el nuevo régimen histórico, el capitalismo moderno, y las disposiciones cotidianas de unos subproletarios que se adecuaban

a las condiciones objetivas y subjetivas precapitalistas basadas en el intercambio simbólico del don y contra-don.³

Es precisamente en esta coyuntura en la que Bourdieu aplica el estudio de las “técnicas del cuerpo” de Mauss (1934). En este texto, Mauss desplaza el concepto de *habitus* de su acepción metafísica propia de Aristóteles y Santo Tomás hacia la metodología de las ciencias sociales. Este desplazamiento supuso una verdadera innovación teórica, pues abrió un campo de posibilidades inexplorado hasta el momento. Suponía en última instancia entender el cuerpo desde un punto de vista social y relacional, producto de las características e idiosincrasias de una sociedad.

Así pues, la impronta fenomenológica de Merleau-Ponty fue igualmente importante para entender la corporalidad en la sociología de Bourdieu. Merleau-Ponty (1984) en su *Fenomenología de la percepción* emprende una rotunda crítica de la separación cartesiana entre alma/cuerpo que está detrás del dualismo mecanicismo/vitalismo, que tanto rechaza. La obra de Merleau-Ponty es un grito contra la dualidad operante en la filosofía moderna desde Descartes. En línea con estas consideraciones, la teoría del cuerpo que desarrolla Merleau-Ponty, y que tan importante es para Bourdieu, consiste en comprender el cuerpo no como un espacio objetivo, sino como un lugar sin el cual la realidad no podría ser aprendida, es decir, que sin la disposición de un cuerpo no podríamos comprender el mundo tal y como lo hacemos cotidianamente. De esta manera, el cuerpo es condición de posibilidad para la comprensión de la experiencia humana. La relación con la concepción que tiene Bourdieu del cuerpo es absoluta. Sin embargo, Bourdieu radicalizará las tesis de Merleau-Ponty al incardinarn el cuerpo en una base social y relacional basada en las asimetrías existentes en la clase y el sexo (Bourdieu, 2020, p. 295).

En consonancia con lo contemplado hasta el momento, será conveniente exponer el concepto sociológico de *habitus*. Categoría central en la sociología de Bourdieu que fue modulando, reescribiendo y modificando hasta su presentación en dos obras relevantes: *Bosquejo de una teoría de la práctica* (Bourdieu, 2012) y *El sentido práctico* (Bourdieu, 2007). La gran diferencia entre estas dos obras que, por otro lado, da cuenta del sentido global que pretende ser su sociología, como ha manifestado Passeron en una extensa entrevista con Denis Baranger (2004), es la introducción de la dialéctica entre el campo y el *habitus* existente en todas las sociedades complejas. Si bien el concepto de campo es enormemente importante en la teoría de Bourdieu, en esta investigación nos concentraremos únicamente en el segundo.

Grosso modo, el *habitus* es el concepto más relevante para comprender la teoría de la práctica que desarrolla el sociólogo. Este concepto explica la relación entre la objetividad del mundo y la subjetividad del agente; esto es, la incorporación subjetiva de prácticas y disposiciones de todo aquello que constituye el mundo objetivo. Puede ser definido como un sistema perdurable y trasladable de esquemas de percepción, acción y relación del mundo con nosotros mismos; delineado corporalmente. En palabras del pensador francés: “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” (Bourdieu, 2007, p. 86).

Para el sociólogo, el cuerpo es un espacio socialmente objetivado, es el producto de las relaciones sociales entre las clases y los sexos: “El cuerpo socialmente objetivado es un producto social que debe sus propiedades distintivas a sus condiciones sociales de producción” (Bourdieu, 1977, p. 52). Así, el cuerpo es el lugar donde las relaciones históricas basadas en el arbitrio cultural de un conjunto de asimetrías se incardinan y lo componen de una manera infraconsciente o prerreflexiva (Bourdieu, 2007, p. 89). En suma, la historia es el campo de batalla entre las clases y los sexos por imponer un arbitrio cultural en forma de “naturaleza”. De esta manera, la “naturaleza” no es más que la sedimentación de una circulación de sentidos históricos tallados en nuestros cuerpos por parte de los ganadores de batallas pasadas (Bourdieu, 1999, p. 195).

Sin embargo, el proyecto sociológico de Bourdieu no se detiene en exponer detalladamente la relación entre cuerpo e historia, pues el conocimiento de las relaciones de poder que delinean nuestros *habitus* es el principio de posibilidad para alcanzar la libertad; una libertad adscrita al conocimiento de las condiciones de producción de nuestras acciones. En suma, Bourdieu concibe su trabajo sociológico como una herramienta para alcanzar un mayor grado de libertad; un conocimiento sobre nuestros *habitus* que nos permita congelar su determinación.

Este conocimiento sobre nuestro propio *habitus* no solo cumple una función crítica y desnaturalizante respecto a las disposiciones que hemos interiorizado, sino que forma parte de un proyecto más amplio de comprensión de lo social. Se enmarca dentro de una perspectiva reflexiva de la investigación sociológica, cuyo objetivo es impedir que la práctica investigativa sea colonizada por estructuras ideológicas implícitas, que resultan más efectivas cuanto menos conscientes son para el propio investigador (Del Pino, 2021). De hecho, puede trazarse una analogía entre las posturas de Bourdieu, Spinoza y Durkheim en su rechazo de las pre-nociones. Esta postura queda claramente articulada en *El oficio de sociólogo*, de Bourdieu y

³ Para un estudio pormenorizado de la relación de Bourdieu con la fenomenología de Husserl y la obra de Weber en estos primeros trabajos en Argelia, véase Lane (2000) y Martínez (2007).

Passeron, donde se advierte que cuando el investigador deja de lado la construcción teórica y se adhiere de manera espontánea a lo empírico o a ideas preconcebidas, es porque está bajo la influencia de una problemática que no reconoce como tal. En tales casos, es probable que los prejuicios y los *habitus* actúen sin ninguna supervisión crítica.

Este proyecto de libertad, que aparece con mayor fuerza en las últimas obras de Bourdieu en relación con el concepto de “reflexividad”, por ejemplo, en *El sentido práctico* (2007), *Homo academicus* (2008) *Meditaciones pascalianas* (1999), *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (2003a), *La miseria el mundo* (2013) o *Autoanálisis de un sociólogo* (2006), fue un compañero de viaje desde sus primeras investigaciones en Argelia: “La etnología abre una de las vías necesarias para una verdadera reflexividad, condición para el autoconocimiento como exploración del inconsciente histórico” (Bourdieu, 2003b, p. 87).

Estas cuestiones animan las pretensiones científicas del proyecto sociológico de Bourdieu. Un aspecto que, en la obra del pensador francés, no es para nada desdeñable o secundario, ya que el propio sociólogo reivindica este carácter de manera activa en sus libros, sirvan de ejemplo *El oficio de sociólogo* (1989) y *El oficio de científico* (2003a). De hecho, únicamente a partir de su esfuerzo por construir una sociología de carácter reflexivo se puede comprender su cuestionamiento al determinismo implícito en la noción de *habitus*. Esta crítica no obedece a razones éticas, sino fundamentalmente a motivos de orden científico, o más precisamente, a una lógica científico-reflexiva. En este punto, resulta evidente la huella del pensamiento de Spinoza, pues Bourdieu reivindica justamente a este filósofo al entender que su ideal de conocimiento era el que debía presidir el espíritu sociológico (Vázquez García, 2002, 2004).

4. La producción estética de novedad frente al programa de sociología de la filosofía

Para Bourdieu, la sociología puede ayudar a la filosofía a desprenderse y liberarse de los límites que la determinan. Bourdieu entiende que la abstracción filosófica y la defensa de las fronteras propias termina por deshistorizar un campo de posibles intelectuales que ha sido fruto de determinadas relaciones de producción en la historia. Esta deshistorización representa el telón de fondo del devenir-cultura o de las producciones más elevadas y geniales del campo de producción cultural. Incluso cuando existen autores relevantes dentro del campo académico como Kant, Hegel o Heidegger que sitúan la historia en el centro de su corpus teórico, lo hacen de manera interesada; salvando el pasado como un eterno absoluto al margen de la contaminación con las relaciones sociales que permitieron la creación de esas obras (Bourdieu, 1983). Entonces, es desde este punto de vista que cabe cifrar la distancia insalvable entre Bourdieu y Nietzsche, como explicaremos a lo largo de este epígrafe.

En este sentido, la producción del estado dionisíaco en la filosofía de Nietzsche representa esa abstracción filosófica con la que Bourdieu es tan crítico. Como ya hemos indicado anteriormente, Nietzsche cifra en la muerte de Dios el umbral histórico que permite pensar la producción estética de novedad allende la enfermedad del nihilismo; por lo tanto, como el momento en el que los seres humanos pueden dejarse arrastrar hacia la intensificación de una vida que tiene que ser necesariamente azarosa, valiente, atrevida e intrépida. Tras la muerte de Dios, la figura de Dionisos vuelve a aparecer con fuerza encargándose de otorgar sentido a un nuevo estado que debe generalizarse, el estado dionisíaco, representativo de un modo excitado e intenso de vivir una vida al límite cuando se descargan todos los afectos hasta ese momento escamoteados: “Lo que yo llamé dionisíaco que era un puente que llevaba a la psicología del poeta trágico, es la afirmación de la vida incluso en sus aspectos más extraños y duros, alegrándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más elevados” (CI «Lo que debo a los antiguos» 5).

Tal y como el propio Bourdieu ha reconocido, la apuesta por la producción estética de novedad y el estado dionisíaco de excitabilidad sufre de un olvido histórico; esto es, se mantiene al margen o reproduce una amnesia sobre las condiciones estructurales de posibilidad que se han de dar para que no sólo este pensamiento haya podido canalizarse, sino para considerar que puede ser alcanzado y ejecutado por otros integrantes de la comunidad política. El mismo Bourdieu vincula este enfoque de la investigación sociológica con una concepción reflexiva de la científicidad, de orientación constructivista, que propone situar históricamente los a priori kantianos mediante la objetivación del propio sujeto que lleva a cabo la objetivación. Esto, naturalmente, no conduce a un conocimiento absoluto, sino a una modalidad particular de control epistemológico, en línea con la noción de *vigilancia epistemológica* de Bachelard (Bourdieu, 1989).

Como la teología negativa, el nihilismo artístico no deja de ser otra manera de sacrificarse al culto del Dios del Arte. Esto se podría mostrar con mucha claridad revelando cómo, no importa cuán liberadoras e iluminadoras puedan ser, las fulguraciones y fulminaciones de Nietzsche contra la cultura y la educación siguen atrapadas dentro de los límites vinculados a sus condiciones sociales de producción, esto es, a la posición de Nietzsche en el espacio social y, más específicamente, dentro del campo académico (Bourdieu y Wacquant, 2012, p. 121).

Como hemos contemplado a lo largo de la investigación, Nietzsche es perfectamente consciente de que el estadio cultural y social que permite la superación de la moral a partir del efecto dionisíaco se produce mediante la concatenación histórica de violencia y brutalidad (HH 43). No obstante, el proyecto nietzscheano de intensificación de la vida como forma de alcanzar un mayor grado de libertad se sostiene deliberadamente sobre una estructura asimétrica de clases y de sexos. De este modo, la *buena nueva* de Nietzsche se lleva a cabo dejando de lado las relaciones estructurales de su propia producción, motivo que le aleja del sociólogo francés; intensamente comprometido con desvelar las desigualdades estructurales que se esconden bajo las abstracciones filosóficas o discursos carismáticos (Bourdieu, 2003a, p. 104). Así, las investigaciones de Bourdieu no se basan únicamente en motivaciones éticas o en una crítica a los procesos de naturalización simbólica del *habitus*. Bourdieu también articula su crítica al determinismo del *habitus* con una concepción más amplia de la lógica estructurante y estructurada que configura el campo social (Bourdieu, 1989; 2003a).

De este modo, la cartografía sociológica que el francés realiza de Heidegger (Bourdieu, 1991) da buena cuenta de la aplicabilidad de su metodología para mostrar el haz de relaciones históricas que son necesarias para que un autor de la talla del filósofo alemán alcance el pináculo del campo académico en las primeras décadas del siglo XX. De manera muy resumida, el objetivo de Bourdieu en esta obra, que bien podría trasladarse a la trayectoria de Nietzsche en relación con la composición del campo de producción cultural de su época, consiste en reconstruir la estructura del campo académico en el contexto de la Alemania de Weimar donde se inscribe la figura del pensador alemán. La metodología que emplea Bourdieu en esta obra consiste en componer sociológicamente todas las características del campo de producción intelectual de un momento determinado y en relación con su devenir histórico, merced a explicar la estructura oculta de la vertiginosa trayectoria de Heidegger.

Continuando en esta misma dirección, las diferencias entre Nietzsche y Bourdieu no se encuentran únicamente en su posición política con respecto a la cultura, siendo para Nietzsche una forma plausible de alejarse del horizonte impuesto por la moral a través de un estado de excitabilidad y la figura del superhombre, y para Bourdieu una falsa abstracción creada por los intelectuales con el objetivo de legitimar su posición social privilegiada, ya que también existen enormes diferencias en su comprensión del cuerpo. Si bien para ambos autores el cuerpo supone una categoría central, Bourdieu a diferencia de Nietzsche lo observará como un espacio delimitado por la arbitrariedad cultural al calor de las divisiones entre las clases y los sexos: “la relación con el cuerpo se especifica según los sexos en función de la posición ocupada en la división sexual del trabajo” (Bourdieu, 2007, p. 116).

En la obra de Nietzsche, el cuerpo supone la existencia de un centro de gravedad para resistir el hedor de la metafísica, es decir, consiste en arrojar luz sobre aquellos puntos que el cristianismo ha marginado y subestimado durante siglos. Para Nietzsche, la confianza en el cuerpo siempre es más positiva que la depositada en el espíritu, pues esta última abre la puerta a la sublimación de un más allá que impide el advenimiento del superhombre, sujeto que experimenta una vida intensa. Este estado de excitación es el único en el que Nietzsche entiende que podemos encontrar la libertad. Sin embargo, a pesar de que tanto Nietzsche como Bourdieu conciben el cuerpo como un espacio en el que hallar la libertad, el francés lo entenderá como un lugar condicionado por unas relaciones de poder sobre las que Nietzsche no se pronuncia.

Así pues, el cuerpo para el pensador francés está atravesado por asimetrías de clase que impiden que todos los sujetos accedan por igual al conocimiento sobre ellos mismos, ejercicio imprescindible para hallar la libertad, cuestión que sí compartirán Nietzsche y Bourdieu. Por lo tanto, la categoría del cuerpo y la producción estética de novedad en Nietzsche representaría para Bourdieu una abstracción filosófica que esconde las relaciones de poder que imperan en el mundo social.

5. La existencia de un proyecto de libertad común en Nietzsche y Bourdieu

Reconociendo las diferencias insoslayables entre Nietzsche y Bourdieu, es el momento de prestar atención a la cercanía que mantienen estos dos pensadores en relación con el cuerpo, la historia y la libertad; comparación que no ha sido suficientemente elaborada en investigaciones previas. Para Nietzsche, como lo será posteriormente para Bourdieu, la historia o las huellas del pasado inconscientemente han modulado nuestros cuerpos, pasiones y sentimientos o, por decirlo de una manera con la que Bourdieu hubiera estado de acuerdo, la historia se *hace cuerpo*. Para Nietzsche, la cadena de la historia se caracteriza por el sufrimiento y violencia de épocas pasadas, acontecimientos que han condicionado nuestras pulsiones y afectos hasta pensarnos a nosotros mismos como seres humanos del siglo XXI. No hay vuelta atrás, no existe la posibilidad de dar un paso hacia el pasado, cuestión que hace de Nietzsche un autor diferente a algunos críticos de la Ilustración como el británico Edmund Burke: “con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable” (GM II 2).

Creemos que Nietzsche no es un autor crítico con el proyecto de la Ilustración como Burke porque es un educador que quiere alcanzar una reforma cultural de fondo para los últimos humanos. Esto significa que

a diferencia de Burke, no es un pensador conservador que encuentre en el pasado la brújula de nuestro futuro. En este sentido, es conveniente reproducir las siguientes palabras de Cano:

El reconocimiento de las cadenas culturales, por tanto, conduce a Nietzsche no a una reflexión sobre la desigualdad, sino a una autocritica de mayor calado que ponga ilustradamente entre hielo lo que supuesta e ilusoriamente se expresa à la Rousseau como “naturaleza” reprimida. Apreciamos aquí cómo su crítica entraña con las usuales críticas contrarrevolucionarias al jacobinismo cuyo voluntarismo moralista percibe la inercia histórica como obstáculo de una naturaleza humana a redimir. Sin embargo, Nietzsche no aparece aquí como un simple defensor de la prudencia o de los “velos culturales” al modo de un conservador como Edmund Burke, quien, defendiendo el plano cultural como una suerte de inconsciente social, aboga por defender las ilusiones benefactoras de la tradición para la vida social en común. Aunque parece defender la paciencia geológica y orgánica de lo histórico frente a la transparencia y a la aceleración revolucionaria, Nietzsche no desestima la posibilidad de seguir hablando de “progreso”: el más “trágico” de Voltaire frente al excesivo optimismo rousseauniano (Cano, 2021a, pp. 39-40).

Por consiguiente, se comprende que el proyecto de libertad nietzscheano se dirige hacia una crítica a la moral desde el interior de esta, a partir del reconocimiento que tiene el poder de la costumbre, pues ha generado una poderosa fuerza de atracción en nuestros cuerpos, que cualquier crítica que provenga de un exterior no contaminado por la misma, como sucede con la crítica de Kant, termina cayendo en el pozo de la resignación. Como nos advierte Cano (2001), la apuesta nietzscheana de observar el cuerpo como centro de gravedad nos muestra un proyecto práctico de libertad, un cuidado de sí que se vincula con la genealogía histórica de una ética de sí llevada a cabo décadas más tarde por el francés Foucault.

De este modo, el proyecto nietzscheano de intensificación de la vida y la figura del superhombre es un programa de desintoxicación de la costumbre que ha dibujado nuestros cuerpos y hábitos; una apuesta por emplear “el botiquín del alma”, tesis que Nietzsche expone en *Aurora* a colación de Marco Aurelio; esto es, ser argonautas de un ideal que tiene que representarse mediante el cuidado de nosotros mismos, de llevar a cabo una vida diferente a la impuesta por la metafísica y el cristianismo y, así, alcanzar la libertad en todo su esplendor:

¡El concepto de -alma-, el de -espíritu- y, en fin, hasta el de -alma inmortal-, inventados para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermar -hacerlo -santo-, para contraponer una espantosa despreocupación a todas las cosas merecedoras de seriedad en la vida, las cuestiones de la alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima! (EH «Por qué soy un destino» 8)

Para el pensador francés, como para Nietzsche, el cuerpo y la historia mantienen una relación simbiótica. Es en el cuerpo donde se dibujan todas las relaciones históricas o, como diría Bourdieu, el cuerpo es el objeto en el que se depositan todos los esquemas de percepción e interpretación generados históricamente al calor de las diferencias entre las clases y los sexos:

Actúa sobre la filogénesis y la ontogénesis de un inconsciente a un tiempo colectivo e individual, huella incorporada de una historia colectiva y de una historia individual que impone a todos los agentes, hombres o mujeres, su sistema de presupuestos imperativos, del que la etnología construye la axiomática, potencialmente liberadora (Bourdieu, 2000b, p. 74).

De este modo, si apreciamos con claridad la cita señalada, el programa sociológico de Bourdieu también tiene por objetivo alcanzar un mayor grado de libertad. El pensador francés considera que, desvelando las condiciones estructurales que están detrás de nuestros *habitus*, alcanzamos un grado más pleno de decisión y, por ende, de libertad. De este modo, como ha contemplado Eribon (2017, p. 86), el programa teórico de Bourdieu consiste en una odisea de reapropiación de sí mismo, de entender y comprender su situación estructural de desventaja que ha condicionado su *habitus* y su vida; de hacer visible la determinación histórica reprimida que impulsa inconscientemente nuestros cuerpos (Bourdieu, 2006, p. 152).

Esta odisea de reapropiación de uno mismo, como ya hemos advertido previamente, se inicia con sus trabajos etnográficos en Argelia y encuentra un lugar privilegiado en el estudio sociológico que realiza sobre la descomposición rural de su pueblo natal en 1962. En el último prólogo que escribe Bourdieu a esta obra, *El baile de los solteros* (2004), el autor francés señala que este trabajo representa para él: “hacer un *Tristes trópicos al revés*” (Bourdieu, 2004, p. 13). La referencia a la clásica obra de Lévi-Strauss no es una cuestión baladí, pues significa que tras escapar del espacio familiar y alcanzar una posición social privilegiada en el campo académico francés, posa su mirada reflexiva sobre su mundo de origen, para entender mejor su situación estructural (Bourdieu, 2003a, pp. 194-195).

Así, el proyecto de Bourdieu encuentra ciertas similitudes con el programa nietzscheano, cuestión que el pensador francés afirmará en su socioanálisis. Admitiendo que su existencia ha estado determinada por un *habitus laminado*, es decir, por una situación de verdadero desgarro como consecuencia de la vivencia simultánea de dos opuestos, por un lado, el *habitus* de un chico humilde y de provincia y, por otro lado, la situación de un académico laureado internacionalmente, Bourdieu afirma que su programa de reapropiación de sí coincide con el proyecto nietzscheano en *Ecce homo*; considerado uno de los

textos en los que Nietzsche expresa de manera clara su compromiso con las técnicas del yo de estoicos y epicúreos: “¿Cómo no iba a reconocerme en Nietzsche cuando más o menos afirma, en *Ecce Homo*, que él sólo se ha ocupado de cosas que conocía a fondo, que él mismo había vivido, y que, hasta cierto punto, había sido él mismo?” (Bourdieu, 2006, p. 141).

6. Conclusiones

En el presente trabajo se ha investigado la relación que guardan el cuerpo, la historia y la libertad en las obras de Nietzsche y Bourdieu. Las aportaciones de Nietzsche sobre el cuerpo representaron una verdadera innovación dentro de unas coordenadas teóricas ancladas en la vetusta dualidad alma/cuerpo. Así, pensadores como Husserl, Merleau-Ponty, Foucault o Bourdieu profundizarían en esta cuestión durante el siglo XX. La obra de Nietzsche se abre paso mediante una crítica a la moral por haber sido la responsable de negar la dimensión corporal, desplazando nuestra mirada al más allá. La crítica de la moral en Nietzsche se acompaña de una rauda defensa del cuidado de sí, de la búsqueda de una formación ética de cada uno consigo mismo frente a las inercias de la costumbre.

Si bien Bourdieu comparte algunos puntos de interés con Nietzsche en su mirada sobre el cuerpo, la historia y la libertad, el pensador francés se preocupa por las condiciones estructurales que se han de alcanzar para aplicar técnicas éticas de cuidado de sí en nuestros cuerpos, pues estos están delineados por prácticas inconscientes marcadas por las diferencias entre las clases sociales y los sexos.

La relación entre Nietzsche y Bourdieu no es tan clara como la relación de Nietzsche con otros pensadores coetáneos de Bourdieu, ni ha sido tan estudiada hasta el momento; no obstante, durante esta investigación hemos arrojado luz sobre tres puntos en los que Nietzsche y Bourdieu, a pesar de sus enormes diferencias teóricas y políticas, mantienen una estrecha relación: el cuerpo como centro de gravedad; la historia como objeto de estudio para explicar el presente; y la libertad como meta última.

En resumidas cuentas, a lo largo de esta investigación hemos presentado los siguientes puntos: a) la concepción nietzscheana del cuerpo y la historia; b) el proyecto nietzscheano de rehabilitación de hábitos; c) las categorías de cuerpo e historia desde la sociología de Bourdieu; d) el proyecto de reapropiación de sí emprendido por Bourdieu para alcanzar la libertad sobre nuestros *habitus*; e) las insoslayables diferencias entre Nietzsche y Bourdieu; f) las similitudes teóricas entre ambos; g) y un programa común de desintoxicación de la moral en Nietzsche y del *habitus* en Bourdieu a través del conocimiento sobre uno mismo.

7. Referencias bibliográficas

- Baranger, D. (2004): “Entrevista a Jean-Claude Passeron. De *El oficio del sociólogo* a *El razonamiento sociológico*”, *Revista Mexicana de Sociología*, 66(2), pp. 369-403.
- Bourdieu, P. (1977): “Remarques provisoires sur la perception sociale du corps”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, pp. 51-54.
- Bourdieu, P. (1983): “Les sciences sociales et la philosophie”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47-48, pp. 45-52.
- Bourdieu, P. (1989). *El oficio de sociólogo*, Madrid, Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1991): *La ontología política de Martín Heidegger*, Barcelona, Paidós.
- Bourdieu, P. (1999): *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000): *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- Bourdieu, P. (2000b): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2003a): *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2003b): “Entre amis”, *Awal*, 27-28, pp. 83-88.
- Bourdieu, P. (2004): *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearn*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006): *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007): *El sentido práctico*, Madrid, Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2008): *Homo academicus*, Madrid, Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2012): *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Bourdieu, P. (ed.) (2013): *La miseria del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2017): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (2020): *Curso de Sociología General I. Conceptos fundamentales (Cursos del Collège de France, 1981-1983)*, Madrid, Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2012): *Una invitación a la sociología reflexiva*, Madrid: Siglo XXI.
- Brown, W. (2021): *En las ruinas del neoliberalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Cano, G. (2001): “«Soy una máquina que puede estallar»”, en F. Nietzsche, *La Ciencia Jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 11-50.

- Cano, G. (2021a): *Transición Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos.
- Cano, G. (2021b): "Revolución, contrarrevolución y reacción. Nietzsche como médico moderno de la cultura", en J. L. Villacañas, R. Navarrete y C. Basili (Eds.), *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Barcelona, Herder, pp. 41-65.
- Cano, G. (2021c): "Marx y Nietzsche a la luz de nuestra crisis", en J. M. Aragüés y L. Arenas (Eds.), *Marx contemporáneo*, Zaragoza, Plaza y Valdés, pp. 101-139.
- Cano, G. (2022): "1968: Zaratustra posfordista", *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 68, pp. 19-46. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1414>
- Del Pino Díaz, D. (2021): "Signos y habitus: la comunicación como un mundo de sentido común", *Comunicación & Métodos*, 3(1), pp. 100-120. <https://doi.org/10.35951/v3i1.86>
- Del Pino Díaz, D. (2025): "La estructura seductora de la moral cristiana a partir de Nietzsche: una comparación con el habitus de Bourdieu", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 95, pp. 7-20. <https://doi.org/10.6018/daimon.523081>
- Dukuen, J. (2022): "Fenomenología del poder y habitus. Contribución a un debate", *Investigaciones fenomenológicas*, 19, pp. 37-64. <https://doi.org/10.5944/rif.19.2022.35644>
- Eagleton, T. (2006): *La estética como ideología*, Madrid, Trotta.
- Eagleton, T. (2017): *Materialismo*, Barcelona, Península.
- Eribon, D. (2017): *La Sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- Foucault, M. (2003): *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI.
- García, E. (2012): "Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo (G. Canguilhem, S. de Beauvoir, M. Foucault, P. Bourdieu, J. Butler)" en M. T. Ramírez (Coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, pp. 345-370.
- Héran, F. (1987): "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique", *Revue française de sociologie*, 28(3), pp. 385-416.
- Hong, S. M. (1999): *Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, París, L'Harmattan.
- Jara, J. (1998): *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*, Madrid, Anthropos.
- Lane, J. (2000): *Pierre Bourdieu. A critical introduction*, London, Pluto Press.
- Lledó, E. (2011): *El epicureísmo*, Madrid, Taurus.
- Losurdo, D. (2002): *Nietzsche, il rebelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bolonia, Bollati Boringhieri.
- Marqués Perales, I. (2008): *Génesis de la teoría social de Pierre Bourdieu*, Madrid, CIS.
- Martínez, A. (2007): *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, Barcelona, Manantial.
- Mauss, M. (1934): *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Merleau-Ponty, M. (1984): *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta.
- Moreno Pestaña, J. L. (2004): "Cuerpo, género y clase en Pierre Bourdieu" en L. E. Alonso, E. Martín Criado y J. L. Moreno Pestaña (Eds.), *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos, pp. 143-183.
- Moreno Pestaña, J. L. (2005): "La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne", *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112, pp. 13-42.
- Moreno Pestaña, J. L. (2006): *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Barcelona, Montesinos.
- Moreno Pestaña, J. L. (2011): "Qu'est ce qu'un héritage intellectuel? A propos du corps et de la politique chez Merleau-Ponty et Foucault", *Intervention au Colloque L'angle mort des années cinquante París*. Disponible en: <https://rodin.uca.es/handle/10498/14469>
- Moreno Pestaña, J. L. (2012): "Un programa para la sociología de la filosofía", *Revista Internacional de Sociología*, 70(2), pp. 263-284.
- Nietzsche, F. (2010): *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos (cuatro volúmenes).
- Nietzsche, F. (2016): *Obras completas*, Madrid, Tecnos (cuatro volúmenes).
- Passeron, J. C. (2005): "Muerte de un amigo, desaparición de un pensador", en P. Encrevá y R. M. Lagrave (Eds.), *Trabajar con Bourdieu*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, pp. 21-92.
- Pinto, L. (2013): "Los sobrinos de Zarathustra: vanguardismo, izquierdismo y posmodernismo", *Sociología histórica*, 2, pp. 55-71.
- Polo, J. (2020): *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*, Madrid, Taugenit.
- Rahkonen, K. (2011): "Bourdieu and Nietzsche: Taste as a Struggle", en S. Suseñ y B. Turner (Eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, London, Anthem Press, pp. 125-144.
- Ramírez, Mario T. (2013): *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Rivera de Rosales, J. y López Sáenz, C. (Coord.) (2013): *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, UNED.
- Rodríguez López, J. (2002): *Pierre Bourdieu. Sociología y subversión*, Madrid, La Piqueta.

- Safranski, R. (2019): *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets.
- Sánchez Meca, D. (2013): "Psicofisiología nietzscheana del arte y de la decadencia", en J. Rivera de Rosales y C. López Sáenz (Coord.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, UNED, pp. 107-132.
- San Martín, J. (2010): "El contenido del cuerpo", *Investigaciones fenomenológicas*, 2, pp. 169-187.
- Sloterdijk, P. (2000): *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos.
- Spinoza, B. (1975): *Ética*, Madrid, Editora Nacional.
- Vázquez García, F. (2002): *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos.
- Vázquez García, F. (2004): "¿Ortodoxia o reforma del entendimiento? La doble insolencia de Pierre Bourdieu. Excursión sobre la reflexividad", en L. E. Alonso, E. Martín Criado y J. L. Moreno Pestaña (Eds.), *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos, pp. 351-373.