

Nombre y apellidos del autor: Juan Dukuen
Pertenencia institucional: CONICET/CIS-IDES
Dirección de correo electrónico: juanduk2002@yahoo.com.ar
Mesa Temática: 14. Fenomenología y ciencias sociales
Título de la ponencia: Bourdieu y la fenomenología. Aportes para una discusión.¹

Resumen

En esta ponencia presentamos reflexiones sobre la relación compleja y polémica de la teoría de la práctica de Bourdieu con la fenomenología, centrándonos especialmente en diferentes recepciones, críticas y/o positivas, que la praxeología ha tenido de parte de perspectivas de orientación fenomenológica. El objetivo de este trabajo es mostrar que en el marco de las discusiones allí generadas, se producen lecturas multidimensionales y productivas de la teoría de la práctica, que pueden contribuir al diálogo de la fenomenología con las ciencias sociales impulsado especialmente por Merleau-Ponty.

Introducción²:

Desde finales de la década de 1980 se vienen desarrollando una serie de abordajes teóricos que trabajan la relación entre la teoría de la práctica de Bourdieu y la tradición *fenomenológica*, en especial con las obras de Husserl y Merleau-Ponty (cfr. Heran 1987, Hong Sung-min 1999, Throop & Murphy 2002; Haber 2004, Bimbenet 2006,2011; Martínez 2007, Ralón de Walton, 2010; 2012, y Dukuen 2013; Dukuen, 2010; 2012; 2013, 2015; Robbins, 2013). Ya en sus primeros artículos de investigación empírica sobre la imposición brutal del capitalismo en la sociedad argelina y el celibato de los primogénitos en el Bearne francés, Bourdieu (1962, 1963) realizará una “antropologización” de problemáticas fenomenológicas (Martínez, 2007; Dukuen, 2011, 2013) referidas al cuerpo propio (*Leib*) y la temporalidad pre-objetiva que encuentran fundamento en las investigaciones de Husserl ([1928]2002) y Merleau-Ponty (1942; 1945). Esta “antropologización” contribuirá a la génesis del concepto bourdeano de *habitus* (que convive al comienzo con las nociones de *ethos* y *hexis* en la extensa genealogía que va desde Aristóteles hasta Mauss) y a la formación de la teoría *disposicional* de la práctica o *praxeología* (Sung-Min 1999; Martínez 2007).

Sin embargo, cabe recordar que Bourdieu ha mostrado una actitud crítica con el *modo de conocimiento fenomenológico* (1972), que categorizará a partir de *El sentido práctico* como un “subjetivismo” expresado por Sartre en filosofía, y por Schutz y Garfinkel en sociología. La lectura fallida que Bourdieu realiza sobre todo de Schutz hace que no sea tarea fácil comprender la *praxeología* de Bourdieu como una socio-antropología de orientación fenomenológica, porque ha generado un rechazo -bien fundamentado- de quienes retoman la

¹ Esta ponencia cuenta con el aval del proyecto PICT-2012-2751 (ANPCyT) Dir: Dra. M. Kriger.

² En este trabajo retomo análisis desarrollados en mi tesis doctoral sobre Bourdieu y Merleau-Ponty (Dukuen, 2013) dirigida por la Dra. Graciela Ralón de Walton, y en otros trabajos (Dukuen, 2011, 2012; 2015).

tradición fenomenológica en ciencias sociales (cfr. Throop & Murphy, 2002; Belvedere, 2004 a y b, 2011 a y b; 2012). Por otra parte la escasez de citas provenientes de la fenomenología en la obra de Bourdieu suele ocultar tanto sus desarrollos teóricos herederos de esa tradición, como sus propias afirmaciones en otros contextos a favor de la perspectiva de Merleau-Ponty frente a la de Sartre (Sapiro, 2007b). Teniendo en cuenta que la inspiración de la obra de Bourdieu en la tradición fenomenológica es parte de una discusión (cfr. Throop & Murphy, 2002; Belvedere 2011; 2013), retomaremos el debate para presentar una posición que busca contribuir al diálogo de la fenomenología con las ciencias sociales impulsado especialmente por Merleau-Ponty.

“El modo de conocimiento fenomenológico” en *Esquisse d’une théorie de la pratique*.

Para comprender las críticas de Bourdieu hacia la fenomenología, comenzamos retomando su primer análisis de esa perspectiva -que encuentra antecedentes en *Un art moyen* (1965: 22)- realizada en *Esquisse d’une théorie de la pratique* de 1972³.

El lector notará el parentesco de *Esquisse* con *El sentido práctico* (Bourdieu, 1980a) que es su versión corregida y aumentada, producto mediado por un tortuoso proceso de traducción al inglés que dio lugar a *Outline of a theory of practice* de 1977. El traductor Richard Nice cuenta que en el proceso Bourdieu “expandía el texto agregando más y más párrafos (...) llegó a reescribirlo, y aquella traducción forma parte del proceso de movimiento desde el *Esbozo* en francés hacia una nueva versión que, luego, publicó como *El sentido práctico*” (Nice citado en Martínez, 2007: 219).

*Esquisse*⁴ comienza con un acápite titulado “El observador observado” que es una crítica al modo de conocimiento teórico objetivista, expresado para Bourdieu en la etnología estructuralista de Levi-Strauss bajo el lenguaje de la *regla*, y que se extiende y profundiza en el segundo apartado titulado “Los tres modos de conocimiento teórico”. Allí se señala que el mundo social puede ser abordado mediante esos “tres modos”, que si bien se diferencian según las tesis antropológicas que presentan, tienen en común el hecho de que “se oponen al modo de conocimiento práctico” (Bourdieu, 1972: 162)⁵. Esos modos de conocimiento teóricos son el fenomenológico, el objetivista y el *praxeológico* y cada uno de ellos entraña

³ Entendemos central retomar este texto en su edición original, ya que presenta diferencias con *El sentido práctico* en relación a la fenomenología. Cabe aclarar que tras su publicación, el *Esquisse* no fue reeditado *stricto sensu*, dado que la edición francesa del año 2000 presenta profundas transformaciones y agregados provenientes de *El sentido práctico* y la muy objetable traducción al castellano (2012) se basa en esta edición.

⁴ *Esquisse* presenta 8 apartados que serán integrados en *El sentido práctico* donde se desarrollarán además aquellos que abordan la teoría de la violencia simbólica y la objetivación de lo subjetivo.

⁵ Todas las traducciones son nuestras.

más o menos explícitamente una teoría de la práctica diferente. Bourdieu centra la crítica en el objetivismo, extendiéndola a la lingüística de Saussure como fundamento del estructuralismo de Levi-Strauss. Llamamos la atención de que la crítica al punto de vista fenomenológico – que aquí no es llamado “subjetivismo”- es menor en comparación a la realizada al objetivismo, siendo que el análisis crítico de la obra de Sartre como fundamento de esta posición, aparece en una extensa nota al pie (Bourdieu, 1972: 248-250 n. 33) y no ocupa un capítulo completo –*La antropología imaginaria del subjetivismo*- como en *El sentido práctico*. El modo de conocimiento *praxeológico*, donde la noción de *habitus* juega un papel central, será presentado aquí como una superación de los errores en que incurrirían los otros dos modos. Dado que nuestro interés es analizar la crítica de Bourdieu a la fenomenología, abordaremos la caracterización del modo de conocimiento *fenomenológico*:

“El conocimiento que llamaremos fenomenológico (o si vamos a hablar en términos de escuelas actualmente existentes ‘interaccionista’ o ‘etnometodológico’) explicita la verdad de la experiencia primera del mundo social, es decir, la relación de familiaridad con el entorno familiar, la aprehensión del mundo social como mundo natural y evidente, sobre el cual, por definición no se reflexiona, y del que se excluye la pregunta por sus condiciones de posibilidad” (Bourdieu, 1972:162-163).

En primer lugar, Bourdieu explicita un modo de conocimiento que busca dar cuenta de la experiencia práctica de los agentes en su relación “natural y evidente” con el mundo vivido. Consideramos que esta parte de la “descripción” es correcta en términos muy generales. Sin embargo, no vemos en qué sentido Bourdieu ubica al “interaccionismo simbólico” como una perspectiva fenomenológica, algo que se señala sin aclaración alguna. Esta asignación sería parcialmente correcta para la etnometodología de Garfinkel que pone a trabajar elementos de la fenomenología social de Schutz para discutir a Parsons (De Fornel, 2005). O sea que un primer problema es la imprecisa generalidad con la cual Bourdieu construye esta suerte de tipo ideal llamado “modo de conocimiento fenomenológico”. Sin embargo, desde su punto de vista, lo que emparenta a ambas teorías es compartir un primer “error”, relativo a no comprender que:

“la verdad de la interacción no reside jamás enteramente en la interacción, cosa que olvidan la psicología social, el interaccionismo y la etnometodología cuando reduciendo la estructura objetiva de la relación entre los individuos agrupados, a la estructura coyuntural de su interacción en una situación y en un grupo particular intentan explicar todo lo que pasa en una interacción experimental u observada, por las características experimentales u observadas de la situación, como la posición relativa de los participantes en el espacio o los canales utilizados” (Bourdieu, 1972:184).

La construcción de esta suerte de “conglomerado indigesto” –parafraseando libremente a Gramsci- donde bajo un mismo paraguas ubica “líneas de investigación” con enormes diferencias entre sí y al interior de cada una de ellas sin un análisis en profundidad (por ejemplo, lo que separa a Garfinkel de Cicourel), permite entender el rechazo que generan las “críticas” superficiales de Bourdieu a Schutz y/o Garfinkel (cfr. Throop and Murphy 2002; Belvedere, 2004 a y b; 2011b; 2012) por estar basadas en lecturas parciales y reduccionistas. Particularmente en el caso de la etnometodología, debemos señalar que más que reducir las estructuras objetivas al orden interaccional este abordaje describe procedimientos mediante los cuales los agentes contribuyen a producir y reproducir prácticamente las “estructuras sociales” mediante prácticas de objetivación. Esto se ve con claridad ya en los estudios pioneros agrupados por Garfinkel en *Estudios en etnometodología* (1967), en especial, en el capítulo 3 que trata sobre el conocimiento de sentido común de las estructuras sociales (Garfinkel, 1967:76-103). No en vano, en el comienzo de ese capítulo del libro de Garfinkel se puede ver la referencia a la obra de Schutz, que inspira la investigación propuesta.

Retomar un debate.

Desde la perspectiva de Perreau⁶ (2011), la primer crítica fuerte de Bourdieu al modo de conocimiento fenomenológico apunta a “la restricción del dominio de objeto de la fenomenología social” (Perreau, 2011:255): el modo de conocimiento fenomenológico (si aceptamos por un instante el esquema reductor propuesto por Bourdieu) “excluye la pregunta por las condiciones de posibilidad” de la relación primera, dóxica o “natural” con el mundo social (cfr. Bourdieu, 1972:162-163). Ello llevaría a no dar cuentas de las condiciones de clase desiguales que hacen a las diferentes relaciones *doxicas* con el mundo social propias de diferentes *habitus de clase* y a las relaciones de dominación que se juegan en las interacciones. La segunda crítica producida por Bourdieu puede ser calificada de “metodológica” (cfr. Perreau, 2011:255): las descripciones del orden interaccional al que se reduciría la estructura objetiva implica que Schutz y Garfinkel producen *descripciones de segundo grado o informes de informes*, como se señalará en *El sentido práctico* (cfr., Bourdieu, 1980a:44-45). Por el contrario, para Bourdieu lo que ocurre en la interacción (por ejemplo “guardar o reducir las distancias”) encuentra su verdad en la relación entre la posiciones de cada agente en las estructuras objetivas y las disposiciones (*habitus*) que se

⁶ Perreau comete el error –muy común lamentablemente- de trabajar con la reedición del *Esbozo* del año 2000 que presenta grandes diferencias con la edición original del año 1972. Por eso solo se puede retomar sus afirmaciones en los casos en que haya coincidencia entre ambas ediciones.

constituyen en las trayectorias sociales que llevan a esa posición (cfr. Bourdieu 1972:184-185). En ambos casos el modo de conocimiento fenomenológico no adoptaría una posición crítica (no vería la dominación) por quedar atrapado en una descripción del mundo dado como tal: esta sería la neutralización política de la fenomenología de la que hablará Bourdieu en *Meditaciones pascalianas* (Bourdieu [1997] 2003:249).

En el caso de Schutz que suele ser presentado por Bourdieu como representante de la fenomenología social, el señalamiento sobre la ausencia de una investigación sobre las condiciones de posibilidad de la relación con el mundo social como evidente (Bourdieu, 1980a:44) es incorrecta. Las razones son varias. Como ha mostrado con detalle Belvedere (2004 a y b; 2011b; 2012) en su crítica radical al “disenso ortodoxo” en la teoría social -del que Bourdieu formaría parte junto a Habermas y Giddens como opositores al “consenso ortodoxo” de Parsons, Lazarsfeld y Merton- la obra de Schutz no es un “subjektivismo”, más bien es un antecedente fundamental en la superación propiamente fenomenológica de la oposición dualista entre objetivismo y subjektivismo a partir de un “monismo complejo” (Belvedere, 2011b:86). Frente a la triple reducción⁷ de la obra de Schutz al subjektivismo, al constructivismo y al idealismo, impulsada en este caso por Bourdieu⁸, Belvedere muestra con un detalle que aquí no podemos reproducir (cfr. Belvedere 2011b: 41-94) las inconsistencias de estas reducciones, y que la noción de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) de Schutz (reelaborada en relación con la de Husserl) no se reduce a un “conjunto de representaciones de sentido común articuladas a través del lenguaje” (Belvedere, 2011:86) “ni al mundo de la actitud natural” (Belvedere, 2011b:88). De ahí que para Schutz “el mundo de la vida cuenta con una estructura social” (Belvedere, 2011b:86), cuestión que es trabajada en su obra póstuma, editada por Luckmann, cuyo título es significativo: *Las estructuras del mundo de la vida* (Schutz, 2003). Belvedere señala que para Schutz:

“El mundo de la vida está estratificado en diversos niveles y dimensiones, algunas de las cuales trascienden toda representación tales como la estructura espacial, la estructura temporal, el mundo físico, el tiempo objetivo, la historia y mi muerte (SLW, 166-167⁹). Lo mismo vale para el mundo del sentido común; que trasciende la realidad de mi vida cotidiana en la medida en que presupone una forma social pre-organizada, la permanencia del mundo social más allá de mi muerte, la organización de los hombres en grupos, la distancia social, y una secuencia de generaciones traslapadas (SLW, 277)”. (Belvedere, 2011b:88)

⁷ En estos casos Belvedere no usa el término reducción en sentido fenomenológico, como el mismo lo aclara.

⁸ Especialmente en las dos entrevistas iniciales y la conferencia “Espacio social y poder simbólico” de *Cosas Dichas* (Bourdieu, 1987a, b, c) y en menor medida en los capítulos 2, 3 y 9 del primer libro de *El sentido práctico*.

⁹ Esta es la abreviación que utiliza Belvedere para referir a la obra de Schutz, *Las estructuras del mundo de la vida*.

Esto hace ver que Schutz más que un adversario, bien podría haber sido considerado por Bourdieu como un antecedente a rescatar, como señala Belvedere (2011a y 2012). Y debemos señalar que en ocasiones esto ocurre, por ejemplo en la “entrevista sobre la fenomenología” concedida a Sapiro (2007 b) en el año 2000 y en su *Autoanálisis* (Bourdieu, 2004). En el mismo sentido que Belvedere, Throop and Murphy (2002) realizan una *crítica de la crítica* de Bourdieu a la fenomenología por ser una “mala interpretación” de Husserl y Schutz. Al mismo tiempo, señalan que las propuestas teóricas de Bourdieu presentan muchos puntos en común con la obra de Schutz y afirman como uno de los ejemplos¹⁰, que para Schutz los individuos “entran en un mundo social ya constituido que ha sido previamente creado por otras personas y comunidades” y que en la relación con ese mundo social “con amigos, padres, maestros”, etc., el individuo adquiere un “conocimiento de primera mano que funciona como esquema de referencia en la comprensión de los aspectos particulares del entorno percibido” (Throop and Murphy, 2002:196). Sin embargo, para Throop and Murphy: “Bourdieu ignora el hecho de que, a excepción de la noción de *habitus* como una cosa, todos los puntos que pretende encontrar en su relectura [de la fenomenología]¹¹ ya estaban presentes en los textos fenomenológicos. (...) Bourdieu parece simplemente reformular algunas premisas de Schutz en su propio vocabulario idiosincrásico y excesivamente determinista para hacerlas sonar como nuevas, cuando en realidad no lo son” (Throop and Murphy, 2002:197)

Si bien entendemos que Throop and Murphy aciertan al señalar el carácter sesgado de la crítica de Bourdieu a la fenomenología, no podemos acordar con la afirmación sin más del carácter determinista de su teoría, porque sería operar también una reducción¹² de su obra, tal como la que Bourdieu realiza sobre la fenomenología. Como hemos mostrado en otro lado (Dukuen, 2013) Throop and Murphy construyen sus críticas a partir de una lectura parcial de la obra de Bourdieu, en la cual se centran en pasajes teóricos, quedando fuera todos los análisis socio-antropológicos en los que Bourdieu presta particular atención al carácter *indeterminado y ambiguo* de la práctica (cfr. Bourdieu, 1980a: 333-440). Esto no exime a Bourdieu de realizar lecturas erróneas de las teorías concurrentes, pero tampoco a sus críticos de obviar los análisis empíricos en los cuales las reapropiaciones de Bourdieu se juegan. Será por eso que en la “Respuesta a Throop and Murphy” Bourdieu señala que en la reasunción que realiza, las ideas teóricas provenientes de la fenomenología “están diseñadas para guiar la investigación empírica y para resolver problemas específicos de la antropología y la sociología, tales como el problema de intercambio de dones” (Bourdieu, 2002:209).

¹⁰ Para profundizar en otros puntos en común ver Throop and Murphy (2002:195 y ss.)

¹¹ Aclaración nuestra.

¹² En este caso no usamos esa noción en términos fenomenológicos.

Lo mismo podemos decir del carácter de reformulación que opera Bourdieu sobre nociones y problemáticas trabajadas por la fenomenología, que lejos de no tener novedad alguna introducen el problema de la temporalidad y la formación de *habitus* corporales en el marco de una teoría de la dominación –cosa que no vemos ni en Husserl, ni en Schutz, ni en Merleau-Ponty- como se observa en los textos muy tempranos sobre la concepción del tiempo en los campesinos argelinos (Bourdieu, 1963) y en el abordaje de los cuerpos “paisanos” (Bourdieu, 1962) de los célibes bearneses (cfr. Ralón de Walton y Dukuen, 2013; Dukuen, 2013). Vale agregar que la relación entre *hexis* corporal y dominación es clave en obras posteriores de Bourdieu como *La distinción* (Bourdieu, 1979 Segunda parte, cap. 3), *El sentido práctico* (1980a, cap 8) y *Meditaciones pascalianas* ([1997] 2003, cap 4, 5, 6). En ese sentido, Esteban García (2008; 2012a), retomando análisis de *La dominación masculina* (Bourdieu, 1998)¹³ considera que Bourdieu realiza una interpretación “política” de la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty:

“Se puede observar que Merleau-Ponty no articuló explícitamente su teoría de la corporalidad con su teoría política. Dicho en otros términos, si Merleau-Ponty desarrolló una filosofía del cuerpo y también una filosofía política, se echa de menos una teoría política de las relaciones intercorporales o una teoría corporal del poder, como la que de distintos modos desarrollarían P. Bourdieu, M. Foucault o ciertas teóricas feministas y post-feministas (...) Fue Pierre Bourdieu en *La dominación masculina* quien desarrolló una crítica de corte merleauPontyano a la teoría butleriana. Los dualismos, observa Bourdieu, están ‘profundamente arraigados [...] en los cuerpos, no han nacido de un mero efecto de dominación verbal y no pueden ser abolidos por un acto de magia performativa; los sexos [...] están inscriptos en los cuerpos y en un universo de donde sacan su fuerza. El orden de los sexos es lo que sustenta la eficacia performativa de las palabras [...] así como lo que se resiste a las redefiniciones falsamente revolucionarias del voluntarismo subversivo’. La debilidad de ciertas teorías feministas reside, según Bourdieu, en ‘la falta de una teoría disposicional de las prácticas, la opacidad y la inercia que resultan de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos’, justamente aquella teoría que habría provisto la filosofía de Merleau-Ponty. Es por ello que en lugar de hablar de estructuras lingüísticas o categorías cognitivas, Bourdieu prefiere ‘evitar el riesgo de caer en una filosofía intelectualista’ refiriéndose a ‘esquemas prácticos y disposiciones’. Sus nociones de *hexis* y *habitus* resultan de una interpretación en clave política de la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty: brazos y piernas no sólo tienen sus peculiares saberes, como dice Merleau-Ponty, sino que en la medida en que estos saberes se ajustan a normas culturales, brazos y piernas también ‘están colmados de imperativos mudos’, agrega Bourdieu” (García, 2008: 10,17; cfr. 2012a: 378-370)

Entendemos que la crítica de Bourdieu al modo de conocimiento fenomenológico podría ser pensada también en relación con el nivel de explicitación de las condiciones de posibilidad de la experiencia dóxica. En ese sentido y en términos *comparativos* podríamos

¹³ García retoma citas de la traducción al castellano de la editorial Anagrama (2000) la cual es objetable por desconocer el vocabulario técnico de autor: traduce “disposiciones” por “inclinaciones” “géneros” por “sexos”; “incorporación” por “asimilación”.

señalar que Schutz trabaja con “condiciones generales”, mientras que Bourdieu apunta a “condiciones diferenciales”, por ejemplo, entre fracciones de clase o grupos, que se encuentran posicionados de manera diferente y desigual en el espacio social. Sin dudas el mejor ejemplo de ello es el análisis sobre el sentido social del gusto en *La distinción*.

Lecturas críticas sobre la noción de *habitus*.

Saliendo de *Esquisse*, en una de sus escasas citas a Husserl y refiriéndose a la relación entre *habitus*, intencionalidad y temporalidad, Bourdieu señala que:

El *habitus* mantiene con el mundo social del que es producto una verdadera complicidad ontológica, principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención, y de un dominio práctico de las regularidades del mundo que permite adelantar el porvenir sin tener ni siquiera necesidad de presentárselo como tal. Se encuentra allí el fundamento de la diferencia que hacia Husserl, en *Ideas I*, entre la protensión como un práctico tender hacia un porvenir inscripto en el presente, por lo tanto aprehendido como ya allí y dotado de la modalidad dóxica del presente, y el proyecto como posición de un futuro constituido como tal, es decir como pudiendo advenir o no advenir (Bourdieu, 1987: 22)

Esta cita nos permite detener en un aspecto de la crítica de Carlos Belvedere (2004 b) a Bourdieu, centrada en la filiación entre el *habitus* y las nociones husserlianas de retensión y protensión:

“...Bourdieu sostiene que ‘el *habitus* es el fundamento de la diferencia que hacía Husserl, en *Ideen I*, entre la protensión como un práctico tender hacia un porvenir inscripto en el presente, por lo tanto aprehendido como ya allí y dotado de la modalidad dóxica del presente, y el proyecto como posición de un futuro constituido como tal, es decir como pudiendo advenir o no advenir’ (Bourdieu, 1987: 22). Mas allá del carácter relativamente preciso de la referencia lo que no queda claro es de que manera el *habitus*, en tanto incorporación de las estructuras sociales operada y operantes en las prácticas, podría fundar la temporalidad, puesto que mas bien la presupone” (Belvedere, 2004b: 67)

Efectivamente, como señala Belvedere, el *habitus* no puede ser el fundamento de la temporalidad, dado que se forma en y por la temporalidad que le presupone. En términos generales esto es correcto. Ahora bien, debemos señalar que en particular el planteo de Bourdieu no es incorrecto. Pero antes de explicar por qué, caben una serie de aclaraciones: el extracto citado es parte de una entrevista en la cual el autor se encuentra señalando sus diferencias con Elster y Sartre, que desde otras posiciones filosóficas privilegiarían la conciencia reflexiva y el proyecto. Como mostramos en otro lado (Dukuen, 2011, 2013, 2014) en los textos de Bourdieu sobre la sociedad kabil de comienzos de los 60 (Bourdieu, 1963, 1964) se hace evidente la antropologización de los estudios de Husserl sobre la temporalidad ([1928]2002) que fueron su formación de base en Filosofía y marco de su tesis doctoral

inconclusa sobre las “estructuras temporales de la vida afectiva” (cfr. Martinez, 2007; Dukuen 2013) Los estudios realizados por Bourdieu sobre la “sociedad tradicional” kabil le permitieron describir en acción la primacía práctica de una modalidad de la experiencia del tiempo que no es objetivante. Nos referimos a la protensión trabajada por Husserl ([1928]2002) como anticipación perceptiva fundada en la creencia y en la tradición, como inducción práctica de un porvenir cuasi presente. En la creencia o relación *dóxica* se asienta la “complicidad ontológica” (Bourdieu, 1980 b: 7) con el mundo, que implica una “intencionalidad sin intención” en el sentido de que no supone un proyecto objetivado por la conciencia objetivante sino operaciones corporales propias de la intencionalidad operante. Es bien interesante notar como en un artículo anterior, específicamente de 1980, la referencia a la complicidad ontológica es remitida por Bourdieu a Heidegger y Merleau-Ponty:

“La relación con el mundo social no es la relación de causalidad mecánica que se suele suponer entre un ‘entorno’ (*milieu*) y la conciencia, sino más bien una especie de complicidad ontológica: cuando la misma historia habita el hábito y el hábitat, las disposiciones y las posiciones, el rey y su corte, el empleador y su empresa, el obispo y su diócesis, la historia se comunica en cierto sentido consigo misma (...). La historia como ‘sujeto’ se descubre en la historia como ‘objeto’, ella se reconoce en las ‘síntesis pasivas’, ‘antepredicativas’, estructuras estructuradas antes de toda operación estructurante y de toda expresión lingüística. La relación doxica con el mundo natal, esa suerte de compromiso ontológico que instaura el sentido práctico, es una relación de pertenencia y posesión en la cual el cuerpo, apropiado por la historia, se apropia de manera absoluta e inmediata de las cosas habitadas por la misma historia (10)” (...) “Esto es lo que me parece, que el último Heidegger y Merleau-Ponty (especialmente en *Lo visible y lo invisible*) trataron de expresar en el lenguaje de la ontología, es decir un más acá (*un en-deça*) ‘salvaje’ o ‘bárbaro’ -yo diría simplemente práctico- de relación intencional con el objeto” (Bourdieu, 1980 b: 6-7).

Hechas las aclaraciones, creemos que en la entrevista de *Cosas Dichas* referida por Belvedere, Bourdieu no sugiere que el *habitus* es condición de posibilidad de la temporalidad *en general*, sino que en determinadas condiciones de existencia y dominios de la práctica¹⁴ (cfr. Dukuen, 2013) el *agente en tanto cuerpo propio estructurado en termino de habitus* “privilegia” la modalidad protensional-retensional como relación con el mundo social, mientras que en otras condiciones de existencia y dominios de la práctica “privilegia” la rememoración secundaria y el proyecto. Para Bourdieu: a) la temporalidad preobjetiva es fundamento de la temporalidad objetiva, b) ambas modalidades son propias de la experiencia humana en general, siendo las diversas condiciones sociales encarnadas (por ejemplo las que diferencias al campesino kabil, del obrero de las afueras de Paris) las que fundamentan la primacía de una o de otra en tal o cual dominio de la práctica. El hecho de que Bourdieu

¹⁴ No hablamos de *campo*, porque el concepto no es aplicable ni a la sociedad kabil, ni a todo dominio de la práctica de las sociedades “diferenciadas”.

ubique el *habitus* en el agente empírico y no en el sujeto trascendental, no implica desestimar, ni “refutar” la perspectiva de Husserl (cfr., Bourdieu, 2002: 209), sino señalar niveles de análisis diferentes: en términos fenomenológicos podríamos decir que Bourdieu se ubicaría en la descripción de la actitud natural antes de la reducción trascendental, mientras que Husserl, no renuncia a la subjetividad trascendental. Estas dos instancias son señaladas específicamente por Merleau-Ponty (cfr. 1945:419) en un comentario esclarecedor¹⁵ respecto de las dos maneras en que Husserl entiende la reducción.

De paso, estas aclaraciones permiten decir algo sobre el problema de la fundamentación, señalado por Belvedere (2011a). Mientras que el *habitus* en Husserl es una posesión del ego, en Bourdieu no quedaría claro cuál es el substrato de la acción social, si el *habitus* o el agente. Belvedere señala que para Husserl “nunca es el *habitus* el que actúa o explica la acción social, sino que el ego concreto, dotado de un *habitus* permite entrar en una personalidad de un orden superior y convertirse en un agente social” (Belvedere, 2011a:5).

A nuestro entender, en analogía a lo señalado por Walton (1993) para el caso de los post husserlianos –Langrebe y Merleau-Ponty-¹⁶, en Bourdieu el *habitus* es una posesión del cuerpo-agente¹⁷. Belvedere en un artículo posterior, de 2013, en el cual profundiza la crítica a

¹⁵ “Husserl en su última filosofía admite que toda reflexión debe empezar volviendo a la descripción del mundo vivido (*Lebenswelt*). Pero añade que para una segunda “reducción” las estructuras del mundo vivido debe ser recolocadas a su vez en el flujo trascendental de una constitución universal en que todas las oscuridades del mundo se aclararían. Sin embargo es manifiesto que hay que elegir entre dos cosas: o bien la constitución hace transparente el mundo, y no se ve por qué la reflexión tendría necesidad entonces de habérselas con el mundo vivido, o bien retiene algo de él y nunca despoja el mundo de su opacidad. El pensamiento de Husserl toma esta segunda dirección cada vez más, aunque con muchas reminiscencias del período logicista –como cuando convierte la racionalidad en un problema, cuando admite significaciones que, en último análisis son fluyentes (*Experiencia y juicio*, pag. 428) o cuando funda el conocimiento sobre una *doxa* originaria” (Merleau-Ponty, 1945:419).

¹⁶ “...mientras que el saber sedimentado del que habla Husserl como residuo de las experiencias pasadas es una ‘posesión del yo’, sus continuadores [Langrebe y Merleau-Ponty] lo convierten en una ‘posesión del cuerpo propio’ en tanto está configurado básicamente por un conjunto de capacidades de movimiento. Desde este punto de vista pueden trazarse múltiples paralelos con respecto a la significación del automovimiento y su aprendizaje para la constitución del mundo, a la circunstancia de que el movimiento virtual –esto es, el sistema de capacidades- es el fundamento de la unidad de los sentidos, y, a través de ellos, de la unidad de los objetos y el mundo, y al hecho de que el cuerpo no está en el tiempo o en el espacio sino que ‘habita el espacio y el tiempo’ (Walton 1993: 125-126).

¹⁷ “Pensar en términos de *habitus* será así pensar la acción social en términos de disposiciones, y estas como nos enseña Aristóteles no son potencia pasiva, sino un primer grado de determinación que orienta la acción, pero no son tampoco acción, por lo tanto suponen inclinación pero no movimiento. Decir que el agente esta dispuesto no es decir que actuará mecánicamente de un determinado modo, como cuando hablamos de un hábito en términos conductistas. Decir que tiene un *habitus* no es decir que tiene una ‘cosa’ sino que aludimos a un tipo de actividad que se caracteriza por estar ‘alojada’ en el que actúa y ‘revertir’ sobre el sus efectos (su objeto es el sujeto, aun cuando simultáneamente de dirija a otro objeto); decir que el agente tiene un *habitus* es decir que se inclina a actuar a partir de unos ‘haberes’ que son a la vez saberes, sentimientos, preferencias, ‘acumuladas’ en experiencias anteriores y convertidas en principios más o menos estables de operaciones. Estar ‘dispuesto’ así a la acción, no es estar determinado a ella sino que queda abierto el margen de un ‘acto segundo’ que actualice lo que aun en estado primero –porque está vivo- esta siempre en potencia para nuevas actividades” (Martínez, 2007:81)

Bourdieu propone una salida muy interesante al problema de la fundamentación a partir de Schutz (Belvedere 2013: 1105-1106), que si bien no podemos reproducir in extenso, la consideramos sumamente importante y sugestiva:

“We can finally establish a hierarchy between the three overlapping elements in Bourdieu’s work: social agents (or “social persons,” as Schutz puts it) are founded on shared habitus, which are practical principles acquire by the personal ego in embodied actions in common environments or settings. Thus, it can be said that the phenomenological perspective grounds the agent in the habitus and the habitus in the monad. We now know that it is not the habitus itself which acts but the concrete embodied ego, endowed with a habitus which allows her/him to become in part a social person” (Belvedere 2013: 1106)

Al leer la ponencia de Belvedere de 2011 y observar la justa objeción a Bourdieu nosotros habíamos propuesto una fundamentación de orientación merleauPontyana, pero trabajando en una reelaboración “desde adentro” de las nociones empleadas por Bourdieu (cfr. Dukuen, 2013: 89). Esa propuesta, mucho menos elaborada que la de Belvedere (2013), se centraba en la sociogénesis del *habitus en el cuerpo*, diferenciando disposiciones primarias y secundarias (cfr. Bourdieu [1997] 2003). Allí la relación de fundamentación seguiría el siguiente camino:

“El cuerpo propio del niño se estructura a partir de la incorporación de disposiciones en el seno familiar que producen un *habitus* primario encarnado. En este nivel, el que actúa es el cuerpo propio. A partir de la adquisición de un *habitus* primario emerge lo que podemos llamar un agente social que es quien produce prácticas sociales a partir del encuentro entre las disposiciones y la situación-interacción. (...) entonces, las prácticas sociales son producto de un agente social que es un cuerpo parcialmente estructurado por un *habitus*. Cuando el agente se introduce en otros dominios de la práctica (como la escuela) que implican otras situaciones-interacciones, las disposiciones primarias son retrabajadas por nuevas prácticas y además se forman nuevas disposiciones secundarias” (Dukuen, 2013: 89)

Hoy lo plantearíamos de otra manera, dado que creemos necesario especificar algunos puntos: el cuerpo propio del niño se estructura a partir de las relaciones prácticas en el microcosmos familiar –o su equivalente práctico- donde se incorporan disposiciones que conforman un *habitus* primario encarnado. En este nivel, el que actúa es el cuerpo propio, y recuerda lo trabajado por Merleau-Ponty en su curso de *La Sorbona* sobre “Las relaciones con el otro en el niño” ([1951] 1997) en relación con la formación del esquema corporal. En el marco de la adquisición de disposiciones por parte del cuerpo propio, disposiciones que configuran un *habitus* primario, emerge lo que podemos llamar un *cuerpo-agente social* que es quien produce prácticas *en situación*. Cuando el agente se introduce en otros dominios de la práctica (como la escuela) que implican otras situaciones-interacciones, las disposiciones primarias son retrabajadas por nuevas prácticas y además se forman nuevas disposiciones

secundarias. Entonces no es el *habitus* el que actúa en ningún caso, y en este “segundo momento” el cuerpo *parcialmente* estructurado en términos de *habitus*, o sea dotado de *disposiciones*, lo que llamaríamos el *cuerpo-agente*.

Una relectura merleauPontyana del *habitus* en Bourdieu.

El hecho de que el *habitus* esté formado de diferentes capas disposicionales (primarias, secundarias, etc.) más o menos *integradas*, es decir, no necesariamente sistemáticas (algo que Bourdieu ya sugería junto a Sayad en *Le Deracinement* de 1964) en relación con las trayectorias sociales de los agentes, pero especialmente comprenderlo como una estructuración *parcial* del cuerpo propio, permite dar lugar a señalamientos que el propio Bourdieu (1982; [1997]2003) realiza pero que carecen de desarrollo teórico, por ejemplo la posibilidad de transformación e incorporación de nuevas disposiciones más o menos contradictorias. Nuestra propuesta de pensar el *habitus* como estructuración parcial del cuerpo propio (Dukuen, 2013) se inspiraba en Merleau-Ponty. En este punto retomamos la relación entre tres dimensiones del cuerpo, *cuerpo orgánico*, *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*¹⁸, sobre la que se detiene Esteban García (2012b: 111 y ss). El autor señala que atendiendo a los análisis de Merleau-Ponty sobre la anosognosia y el miembro fantasma, se observa que el mutilado no vive el cuerpo en términos de representación mental, ni con sus características observables en la actualidad, ni como suma de componentes anatomofisiológicos, sino como cuerpo habitual, como “repertorio de movimientos que han sedimentado por hábitos de comportamiento en el mundo”. Se observa que entre el *cuerpo actual* “con sus características observables y que mueve a voluntad” y el *cuerpo orgánico*, se ubica el *cuerpo habitual* “que oficia de nexo y también de terreno ontológico común, del que ambos son dimensiones” (García, 2012b: 111). Es importante señalar que el fenómeno originario y central es el *cuerpo habitual*, y que las diferencias dimensiones se encuentran entrelazadas en la experiencia misma. Cada uno de los tres cuerpos que se enlazan en la experiencia misma puede ser leído en términos de a) *las dimensiones temporales* y de b) *los grados de conciencia y voluntad* que comportan, según el esquema que García desarrolla y que aquí resumimos (cfr. García, 2012b:111):

El *cuerpo orgánico* es a) comprendido temporalmente como un pasado de todos los pasados, que nunca fue presente o pasado absoluto. b) Es del orden de la inconciencia y lo involuntario.

¹⁸ Como señala Esteban García, cabe aclarar que esta sistematización “no debe ser leída de manera demasiado ‘esquemática’ (...) porque sus términos no son definidos de manera tan rígida en Merleau-Ponty” (García, 2012b:111 n.251).

El cuerpo habitual a) como un pasado latente en el presente, estructurando sus posibilidades, o un repertorio de posibilidades de comportamiento corporal sedimentado como hábito. b) Un saber que está en el cuerpo, del orden de la preconciencia, conciencia ambigua, o semiconciencia. Entrelazamiento de lo voluntario y lo involuntario.

El *cuerpo actual* a) con sus características observables en el presente. b) Movimiento voluntario y consciente.

Se llama la atención sobre que el entrelazamiento entre *cuerpo orgánico* y *cuerpo actual* se produce en y por el *cuerpo habitual* -resaltado en negrita- “integrándolos en sus posibilidades pragmáticas (...) como plataforma de despegue” (García, 2012b:112). El ejemplo que presenta García es elocuente:

“Cuando nos dirigimos hacia la puerta y la abrimos con mayor o menor grado de autoconciencia, posiblemente lo hagamos mediante una decisión voluntaria (aunque el movimiento no sería tan evidentemente voluntario si hubiéramos tomado el caso, por ejemplo, de responder instantáneamente a una jugada inesperada en un partido de tenis). Aun así, es claro que no toda la cadena de movimientos es pensada y decidida (no debo pensar cuál pierna mover en qué orden), sino que más bien se desarrolla de modo semi-automático y en una semiconciencia, en función de hábitos de movimiento aprendidos en el pasado como los de caminar o abrir la puerta. El ‘pasado’ en que aprendí a moverme de tal o cual modo es un pasado particular –un ‘pasado presente’- puesto que no necesita ser traído explícitamente a la conciencia por medio de un recuerdo, sino que está constantemente operando en el presente de modo latente o en una ‘semiconciencia’, determinando el campo de nuestras posibilidades de acción y de percepción. Al mismo tiempo, el que mi cuerpo tenga piernas y manos es una precondition biológica para haber podido aprender esos hábitos motrices (y no a volar, por ejemplo) y para efectivamente actualizarlos. (...) Por eso puede afirmarse que lo fisiológico es un límite y una condición de posibilidad del comportamiento y a la vez es más y menos que eso” (García, 2012b:112-113)

A partir de estos señalamientos y como contribución al diálogo entre fenomenología y ciencias sociales, en el texto de 2013 desde una perspectiva merleauPontyana (cfr. Dukuen, 2013: 180-296) nos permitimos repensar la noción de *habitus* en Bourdieu en el *orden de las transformaciones prácticas*: a) transformación de las “condiciones objetivas” como “objetivaciones científicas”, a las experiencias prácticas - b) transformaciones en la incorporación de las experiencias prácticas como disposiciones - c) transformaciones en el pasaje de las disposiciones a las prácticas. Por cuestiones de espacio, no nos podemos detener en los puntos a y b –donde se tratan problemas relativos a la génesis de los diferentes modos de existencia del sentido y la significación¹⁹- y nos centraremos brevemente en el punto (c) *transformaciones en el pasaje de las disposiciones a las prácticas*. Para ello hay que tener en

¹⁹ ¹⁹Husserl planteó en *Ideas I* (1913) parágrafos 124 y 125 una diferenciación acabada entre *Sinn* y *Bedeutung*. *Sinn* (sentido) será utilizado en forma abarcadora para dar cuenta de toda vivencia intencional. El ejemplo que pone el autor es el de la percepción. *Bedeutung* (significación) indica aquellas relativas al orden lingüístico de expresión.

cuenta que cada puesta en juego de disposiciones por parte de un agente implica su transformación en una práctica en situación; una situación que solicita una acción, que si bien puede tener diferentes grados de afinidad de sentido, nunca es la misma que formó la disposición. Entonces, si consideramos que la práctica es resultado del encuentro entre un agente parcialmente estructurado por un *habitus* y una situación que opera como solicitud, ese encuentro es *centrífugo* y *centrípeto* al mismo tiempo en términos de donación de sentido (*Sinngebung*) (cfr. Merleau-Ponty, 1945:501)²⁰. Esto implica que en la lógica de la práctica siempre hay un grado de indeterminación y ambigüedad, como nos ha enseñado Merleau-Ponty y también Bourdieu en sus trabajos antropológicos sobre los kabiles (cfr. 1980a: 347-440) -lamentablemente ignorados por los críticos- y que el agente ante las solicitudes del mundo puede *inventar* una respuesta a partir de sus disposiciones adquiridas. Ahora bien, el problema reside en qué poder de solicitud tienen las situaciones cuando no encuentran afinidad estructural de sentido con las disposiciones que el agente posee para responder. Esto depende del poder que se le otorgue al *habitus* en la estructuración del cuerpo propio.

En ese sentido el carácter perseverante del *habitus* y su poder sobre el agente, nos recuerda el papel que juega el cuerpo habitual en el caso del enfermo Schneider trabajado por Merleau-Ponty (1945:114-172). Se recordará que el enfermo Schneider estaba encerrado en su cuerpo habitual o sea en sus disposiciones adquiridas, y por lo tanto se encontraba imposibilitado de abrirse a lo virtual. En ese sentido es que el entrelazamiento entre cuerpo habitual y cuerpo actual, sedimentación y trascendencia se encontraba cortado, y por definición la propia dialéctica del mundo humano. Pero el modelo del *habitus* propuesto por Bourdieu –retomando libremente la sentencia de Canguilhem- confunde “lo normal con lo patológico”. Recordemos con Merleau-Ponty que la dialéctica de la existencia es ambigua, cuenta con la sedimentación de las disposiciones pasadas pero se encuentra abierta a lo posible: la temporalización se expresa en que en cada nuevo presente las disposiciones

²⁰La relación entre “disposiciones duraderas y eventualidades probables”, señalada por Bourdieu (1980a:71), recuerda a la relación entre las “adquisiciones” que configuran la “pendiente del espíritu” y el “campo” de las “posibilidades privilegiadas o realidades que tienden a perseverar en el ser” (Merleau-Ponty 1945: 500) que definen la libertad en la crítica de Merleau-Ponty a Sartre. Entonces Sartre privilegiaría el carácter centrífugo de la *Sinngebung*, mientras que Merleau-Ponty señala que para no caer en el análisis reflexivo clásico “que busca las condiciones de posibilidad sin preocuparse por las condiciones de realidad” hay que “rehacer el análisis de la *Sinngebung* y mostrar como ella puede ser a la vez centrífuga y centrípeta, puesto que se ha establecido que no hay libertad sin campo” (Merleau-Ponty 1945: 501). De ahí que tras *El ser y la nada*, Merleau-Ponty ([1946]1948) espere de Sartre una teoría de la pasividad, difícil de hallar en la medida en que rechaza la noción de hábito (cfr. Hong Sung-min, 1999:25) a diferencia de sus contemporáneos como Ricoeur o Merleau-Ponty (cfr. Ralon, 2010). Es en ese sentido que Bourdieu “sociologiza” la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty mediante la teoría de la práctica y el *habitus*, como lo señala Bimbenet (2006,2011). El *habitus* en Bourdieu como el hábito en Merleau-Ponty, puede pensarse como la expresión del carácter centrípeta y centrífugo del *sentido*, o sea de la dialéctica entre “lo adquirido y el advenir” (Merleau-Ponty 1945: 494) en la que somos “a la vez activos y pasivos” (Merleau-Ponty 1945: 489).

puedan resignificarse, y al mismo tiempo se abre la posibilidad de crear otras. Esto refiere a la “ambigüedad existencial” (cfr. Waldenfels, 1987:175 en Ralón de Walton, 2005) en Merleau-Ponty, que nos interesa particularmente, y que Graciela Ralón de Walton describe de la siguiente manera:

“la existencia es ambigua porque, por un lado, se levanta sobre el plano anónimo de la cristalización de nuestro pasado y, por el otro, es la constante posibilidad de trascenderlo. Así, entre el cuerpo como ‘existencia congelada y generalizada’ y la existencia abierta y personal como ‘encarnación perpetua’ se establece una ‘dialéctica de lo adquirido y del porvenir’. El hombre es un ‘ir y venir de la existencia que a veces es corporal y a veces se dirige a los actos personales’. Se trata de la ambigüedad del mundo ya dado y el mundo proyectado, del cuerpo habitual y el cuerpo actual, del tiempo que reintegra el pasado y el tiempo que posibilita lo nuevo. Es la ambigüedad de libertad y servidumbre en el sentido de que podemos centrar nuestra existencia, pero no podemos centrarla absolutamente. La centramos en cuanto proyectamos un mundo ejerciendo actos personales en una apertura a lo nuevo en virtud de que el tiempo siempre ofrece un nuevo presente para reconquistar el pasado y proporcionarle un nuevo sentido. Sin embargo, no la centramos absolutamente en tanto hay un mundo ya dado, un cuerpo habitual y un pasado que no se puede borrar. Además, el tiempo no solo ofrece un nuevo presente sino que impide a la conciencia corporal permanecer en un presente en una coincidencia plena con él” (Ralon de Walton, 2005: 236)

Esto significa que el cuerpo no está encerrado en su dimensión habitual, general y prepersonal, y que comprende su dimensión actual que opera entrelazada. En ese sentido la tesis de Bourdieu sobre la *histéresis* del *habitus* y especialmente del *habitus primario* formado en el microcosmos familiar, que coarta la posibilidad de incorporar nuevas disposiciones salvo aquellas que encuentren continuidad con el, tiende a confundir lo *probable con lo posible*, y a transformar la dialéctica humana en una ficción retórica que limita el cuerpo a su dimensión habitual, al comprender al *agente* cómo *totalmente* estructurado por su *habitus*. Es importante señalar que Bourdieu no distingue este doble aspecto del cuerpo: habitual y actual, ni toma en cuenta su *entrelazamiento* en la dialéctica con el mundo humano. Esto es lo que podemos desprender de la crítica de Bimbenet (2006; 2011) cuando señala que Bourdieu comparte con Merleau-Ponty la preocupación por lo arqueológico, pero se desentiende de lo teleológico. Y por eso mismo decidimos avanzar en ese punto.

Para salir de problema hay que recobrar el carácter dinámico del esquema corporal, y recordar que el cuerpo sigue siendo un “yo puedo” (Merleau-Ponty, 1945:160) aún cuando se encuentre *parcialmente* estructurado por un *habitus* en tanto cuerpo habitual. Esto significa recuperar el carácter proyectivo del cuerpo actual y por lo tanto de su entrelazamiento con el cuerpo habitual, como el modo humano de ser en el mundo. Nosotros afirmamos que el *habitus* no estructura totalmente al agente, sino de manera parcial y que justamente por eso

podemos pensar la dialéctica del sentido práctico en su *ambigüedad e indeterminación de manera positiva*.

Volviendo al problema de la fundamentación, las prácticas sociales son producto de un agente social que *es un cuerpo parcialmente estructurado por un habitus*, porque ese cuerpo es un entrelazamiento entre una dimensión habitual, y una dimensión actual. Nosotros sostenemos apoyándonos en Merleau-Ponty que la dimensión habitual no elimina la dimensión actual y que el cuerpo que cuenta con disposiciones está abierto a lo posible o sea a adquirir nuevas disposiciones, transformar antiguas e incluso eliminarlas. Retomando una perspectiva sociogenética, señalamos que cuando el agente se introduce en otros dominios de la práctica (como la escuela) que implican otras situaciones-interacciones, las disposiciones primarias son vueltas a trabajar por nuevas prácticas y además se pueden formar nuevas disposiciones secundarias, e incluso otras pueden eliminarse. El que actúa a partir de la incorporación de las disposiciones primarias es el agente social que nunca está determinado ni cerrado por el *habitus*, en sentido estricto, sino que se encuentra condicionado en tanto restricciones y posibilidades tanto del lado del cuerpo como del lado de las situaciones-relaciones con los otros. De hecho, la dimensión actual del cuerpo, y la posibilidad de entrar en otras relaciones son las formas de *apertura* del agente cuerpo en la dialéctica del mundo humano.

Nuestra propuesta implica (Dukuen, 2013: 294 y ss) que salir de la “lógica del ajuste” entre *habitus* y condiciones objetivas es poder comprender que lo *posible* no se reduce a lo *probable* y de esa manera dotarse de un marco teórico que permita dar cuenta tanto de la dominación como de las “rebeliones”, de forma no mecanicista. Si recordamos la dialéctica humana en Merleau-Ponty, podemos partir del carácter dialéctico (*centrífugo y centrípeto*) e indeterminado de la relación entre el cuerpo como entrelazamiento habitual-actual, y el mundo. Es en estas relaciones dialécticas de adquisición y trascendencia donde el *habitus* se va instituyendo y transformando, en su inversión-inmersión en un mundo cultural, con sus relaciones con los otros, que se expresan en y por la práctica. Entendemos que en esa dialéctica emergen varias posibilidades que podemos observar incluso en las investigaciones del propio Bourdieu (cfr., 1962, y Sayad 1964): los casos “negativos” de los subproletarios argelinos y de los campesinos berneses, donde las disposiciones anteriores tienden a resistir el cambio de las condiciones “objetivas” o bien se producen “*habitus* desagarrados”; y los casos de los proletarios argelinos y de las jóvenes ex campesinas que marchan a estudiar a la ciudad, donde el *habitus* primario es re trabajado a partir de la adquisición de nuevas disposiciones. Entendemos que en este último caso, necesariamente ciertas disposiciones

primarias se desactualizaron, perdieron su carácter de potencia y desaparecieron; mientras otras se retrabajaron, y por supuesto se incorporaron nuevas (como el baile y la vestimenta en las mujeres; o el activismo sindical en los proletarios). Pero para la teoría, vislumbrar estas posibilidades depende de reconocerle al cuerpo su cualidad de apertura a lo posible, o sea su participación en la dialéctica instituido-instituyente del mundo humano.

Comprender al cuerpo como entrelazamiento habitual/actual da sentido a la noción de “contradiestramiento” (*contre-dressage*) práctico, posibilidad señalada por el propio Bourdieu en *Meditaciones pascalianas* (Bourdieu [1997]2003:248); la cual sería otra ficción teórica si el cuerpo no tuviese una dimensión actual, o sea abierta a lo posible. También es esto lo que le daría sentido a la propuesta de una “antropología reflexiva” o *socioanálisis* (Bourdieu 1980a, 1992), en la medida en que para poder “objetivar la objetivación” de manera efectiva, o sea como práctica duradera, el cuerpo tiene que tener un poder instituyente de sentido, que le permita aprehender prácticas reflexivas metadiscursivas, e incorporarlas como esquemas de pensamiento. Ahora bien, la dimensión abierta y trascendente del cuerpo, es fundamental en la medida en que la sociología como crítica de la dominación sea un proyecto, y eso es lo que es en Bourdieu. Analizar los modos de dominación, describir como se somatizan, etc., tiene sentido en la medida en que los dominados puedan aprehender disposiciones críticas reapropiándose críticamente de sus experiencias, o sea de que el cuerpo pueda trabajarse mediante un *contradiestramiento* (*contre-dressage*) que solo es posible si el cuerpo habitual no es una totalidad cerrada que se autodespliega. Esto significa efectivamente que el cuerpo habitual configura una “libertad condicionada”, aquella que Merleau-Ponty (1945:518) retomaba de Husserl, que es el suelo de nuestra existencia, y podríamos decir que allí, en el cuerpo habitual, es donde se deposita la dominación. Pero si es cierto que hay “un margen de libertad” como dice Bourdieu ([1997] 2003:236-240) hay que reconocer que nunca la dominación es total sin que hay grados de dominación (cfr. Nordmann, 2010), en la medida en que el cuerpo guarda un poder de institución de sentido que puede permitir que en las relaciones prácticas y duraderas con los otros, se incorporen nuevas prácticas contra-habituales. Esto implica salir de la “mala dialéctica”²¹ (cfr. Merleau-Ponty, 1964:127-128)

²¹ En *Lo visible y lo invisible* aparece la hiperdialéctica o *buena dialéctica* como alternativa a lo que Merleau-Ponty llama *mala dialéctica*, en la cual se incluye al Sartre de *El ser y la nada*: “...lo que nosotros llamamos hiperdialéctica es un pensamiento que es capaz de verdad, que enfoca la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad. La mala dialéctica es la que cree recomponer el ser por un pensamiento tético, por un ensamblado de enunciados, por tesis, antítesis y síntesis; la buena dialéctica es aquella que es consciente de que toda tesis es idealización, que el Ser no está hecho de idealizaciones o de cosas dichas, como lo creía la vieja lógica, sino de conjuntos ligados donde la significación no es nunca más que una tendencia. (...) la dialéctica sin síntesis de la que nosotros hablamos no es por lo tanto el escepticismo, el relativismo vulgar o el reino de lo inefable. Lo que nosotros rechazamos o negamos no es la idea de superación que reúne, es la idea de que ella

que parece muchas veces inducir la teoría del *habitus* con su *histéresis*, y recuperar la *dialéctica ambigua e indeterminada de la práctica* que no solo Merleau-Ponty sino también Bourdieu muestra en sus tristemente olvidados estudios de etnología kabil (cfr. Bourdieu, 1972; 1980a: 245-468).

Bibliografía:

Belvedere, Carlos (2004a) *El problema de la fenomenología social en la obra de Alfred Schutz*, Tesis de Doctorado en Cs. Sociales. Bs., As, UBA.

(2004b) “Intención e intencionalidad en las críticas de la teoría social a Schutz”, en: Emilio de Ipola (coord.) *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*, Bs. As, Biblos.

(2011a) “Bourdieu’s concept of habitus as a substruction of the monad”. *Annual Conference. Society for Phenomenology and the Human Sciences*. Filadelfia, EEUU.

(2011b) *Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Los Polvorines, UNGS-Prometeo,

(2012) *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*, Bs As, Eudeba.

(2013) “The Habitus Made Me Do It: Bourdieu’s Key Concept as a Substruction of the Monad” *Philosophy Study*, ISSN 2159-5313 December 2013, Vol. 3, No. 12, 1094-1108

Bimbenet, Étienne (2006) “Sens pratique et pratiques réflexives. Quelques développements sociologiques de l’ontologie merleau-pontienne” *Archives de Philosophie*, Tome 69: 57-78.

(2011) “Sens pratique et pratiques réflexives” en *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d’une pensée*. Paris Vrin.

Bourdieu, Pierre ([1962]2002) “Célibat et condition paysanne” en *Le bal des célibataires*. París, Seuil.

(1963) “La société traditionnelle. Attitude à l’égard du temps et conduite économique”, *Sociologie du travail* 5: 24-44

(1965) “Introduction” en Bourdieu P. Boltanski, L., Castel R. y Chamboredon J. C. *Un art moyen*. París, Minuit.

(1972) *Esquisse d’une théorie de la pratique. Précédée de trois études d’ethnologie Kabyle*. París, Droz.

(1977) *Outline of a theory of Practice*. Cambridge Press.

(1979) *La distinction*, París, Minuit.

(1980a) *Le sens pratique*, París, Minuit.

(1980b) “Le mort saisit le vif. Les relations entre l’histoire réifiée et l’histoire incorporée”. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol 32-33 París, pp 3-14.

(1987) *Choses Dites*, París, Minuit

([1988]1994) “Un acte desintereesse est-il possible?” en *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*, París, Seuil

([1997] 2003) *Méditations pascaliennes*. París, Seuil

desemboque en un nuevo positivo, en una nueva posición. En el pensamiento y en la historia, como en la vida no conocemos más que superaciones concretas, parciales, atestadas de supervivencias, gravadas de déficit; no hay superación en todos los aspectos que conserve todo lo que las fases precedentes habían adquirido, que agregue mecánicamente algo más y permita ordenar las fases dialécticas en un orden jerárquico (...) Pero en una parte definida del camino puede haber progresos, hay sobre todo soluciones excluidas a la larga” (Merleau-Ponty, 1964:127-128)

- (1998) *La domination masculine*, París, Seuil.
- (2002) "Response to Throop & Murphy", *Anthropological Theory* Vol 2(2): 209.
- (2004) *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Raisons d'Agir.
- y **Darbel Alain, et al.** (1963) *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris, Mouton.
- y **Sayad, Abdelmalek** (1964) *Le déracinement*. Paris, Minuit.
- y **Wacquant Loic** (1992) *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil.
- De Fornel Michel** (2005) "Habitus y etnométodos" en Encrevé P y Lagrave R. S. (eds.) *Trabajar con Bourdieu*. Bs. As, U. E. de Colombia,
- Dukuen, Juan** (2010) "Entre Schutz y Bourdieu. Encuentros y desencuentros en fenomenología social". En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N° 3, Año 2: 39-50
- (2011) "Temporalidad, habitus y violencia simbólica. Génesis de una teoría de la dominación en la obra de Bourdieu." En *Revista Avatares de la Comunicación y la Cultura*. Año 2 N° 2:152-165.
- (2012) "Bourdieu. Un 'trabajo de campo' en fenomenología". *XXIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*. Academia Nacional de Ciencias, Bs. As.
- (2013) *Habitus y dominación. Para una crítica de la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu*. Tesis de Doctorado, Facultad de Cs. Sociales – UBA.
- (2015) "Una fundamentación 'merleau-pontyana' para la apuesta metodológica de Bourdieu en Argelia" en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* N° 68 Mayo-Agosto 2015, México-DF.
- Haber, Stéphanne** (2004) "La sociologique française contemporaine devant le concept bourdieusien d'habitus". *Alter. Revue de phénoménologie*, N° 12: 191-215.
- Husserl, Edmund** ([1913]1962) *Ideas I*, México, FCE.
- ([1928]2002) *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta.
- Heran, François** (1987) "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique". *Revue française de sociologie*. N° 28-3.
- García Esteban** (2008) "El comportamiento corporal, los poderes y las normas (M. Merleau-Ponty, M. Foucault, P. Bourdieu, J. Butler)". Ponencia en *Coloquio Internacional. Merleau-Ponty viviente*. México, 3-6 de septiembre de 2008.
- (2012a) "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 Teorodo Ramires M (coord.) *Merleau-Ponty viviente*, México, Siglo XXI.
- (2012b) *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Bs. As, Rthesis.
- Garfinkel, Harold** (1967) *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey, Prentice Hall.
- Martínez, Ana Teresa** (2007) *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Bs. As. Manantial.
- Merleau-Ponty, Maurice** (1942) *La structure du comportement*, París, PUF
- (1945) *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard
- ([1946]1948) "La querelle de l'existentialisme" en *Sens et non-sens*, París, Nagel.
- ([1951] 1997) "Les relations avec autrui chez l'enfant", *Parcours, 1935-1951*, París, Verdier.
- (1964) *Le visible et le invisible*, París, Gallimard

- Nordmann, Charlotte** (2010) *Bourdieu y Ranciere, la política entre sociología y filosofía*. Bs As, Nueva Visión.
- Perreau, Laurent** (2011) “‘Quelque chose comme un sujet’. Bourdieu et la phénoménologie social” en De Fornell M. et Ogien A, *Bourdieu, théoricien de la pratique*. París, Ed. EHESS
- Ralón de Walton, Graciela** (2005) *La intencionalidad en el interior del ser: las homologías entre los sistemas simbólicos*. Tesis de Doctorado. Fac. de Filosofía y Letras, UBA.
- (2010) “La lógica práctica y la noción de hábito” en *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol. IV, Bogotá, Colombia.
- (2012) “Corporalidad y Acción Responsiva.” Belvedere C. (comp.), *La Constitución de lo Social. Aportes Para el Diálogo Entre Sociología y Fenomenología* Los Polvorines: UNGS.
- y **Dukuen Juan** (2013) “Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica” en *Estudios de Filosofía*, N° 47: 9-33, Antioquía, Colombia.
- Robbins, Derek** (2013) “La filosofía y las ciencias sociales” en Lescourret M-A (Coord.) *Bourdieu político*. Bs As, Nueva Visión.
- Sapiro, Gisele** (2007a) “Una libertad restringida. La formación de la teoría del habitus” En P. Champagne P. et al. *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Bs As, Nueva Visión.
- (2007b) “Anexo. Entrevista de P. Bourdieu sobre la fenomenología” En P. Champagne P. et al. *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Bs As, Nueva Visión.
- Schutz, Alfred** ([1932]1993) *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós.
- y **Luckmann Thomas** (2003) *Las estructuras del mundo de la vida*. Bs. As, Amorrortu.
- Sung-Min, Hong** (1999) *Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*. Paris, L'Harmattan.
- Throop, Jason & Murphy, Keith** (2002) “Bourdieu and phenomenology: A critical assessment”. *Anthropological Theory* Vol 2(2):185–207.
- Waldenfels, Bernhard** (1987) *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Walton, Roberto** (1993) “Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl”. En *Mundo, conciencia y temporalidad*. Bs. As, Almagesto.