

Debates y combates en torno a Bourdieu y la fenomenología



Juan Dukuen

Instituto Patagónico de Humanidades y Ciencias Sociales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional del Comahue, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 15/08/2023. Aprobado el 11/09/2023

Resumen

En este trabajo se analizan una serie de debates sobre la relación entre la *teoría de la práctica* de Bourdieu y la tradición fenomenológica. Se comienza revisando la crítica de Throop & Murphy a la lectura realizada por Bourdieu de Husserl y Schutz y la respuesta del sociólogo francés. Luego se propone un análisis crítico de este debate, mostrando aciertos y desaciertos de cada posición. A continuación, se retoman los trabajos de Haber y Bimbenet, que evidencian la fundamentación de la perspectiva de Bourdieu en Merleau-Ponty –subestimada por Throop & Murphy– sin dejar de señalar una crítica a los límites de la *teoría de la práctica*. Se concluye que sus principales objeciones a Bourdieu giran en torno al “determinismo” y a su poca atención a las “prácticas reflexivas”. Se responde a esas críticas mediante una reelaboración de la antropología de Bourdieu a partir de la integración profunda de la fenomenología de Merleau-Ponty, centrada en la dialéctica entre cuerpo habitual y actual, reflexividad y contradiciamiento corporal.

Palabras clave: Bourdieu, Merleau-Ponty, reflexividad, contradiciamiento, fenomenología.

Debates and Battles around Bourdieu and Phenomenology

Abstract

This paper analyzes some debates on the relationship between Bourdieu's *theory of practice* and the phenomenological tradition. It begins by reviewing Throop & Murphy's critique of Bourdieu's reading of Husserl and Schutz, and the French sociologist's response. Then a critical analysis of this debate is proposed, showing advantages and failures of each position. We consider Haber's and Bimbenet's studies, which show the foundation of Bourdieu's perspective in Merleau-Ponty –underestimated by Throop & Murphy– and point out the limits of the *theory of practice*. It is concluded that the above mentioned objections to Bourdieu are mainly aimed at “determinism” and his little attention to “reflexive practices”. These criticisms are answered through a reworking of Bourdieu's



anthropology based on a deep integration of Merleau-Ponty's phenomenology, focused on the dialectic between habitual and actual body, reflexivity and bodily countertraining.

Keywords: Bourdieu, Merleau-Ponty, Reflexivity, Countertraining, Phenomenology.

I. Introducción. ¿Una rebelión inútil?¹

Este trabajo forma parte de una serie de estudios sobre la relación de Bourdieu con la fenomenología (Dukuen, 2010; 2011; 2013; 2015a; 2016; 2018; 2022a) en los cuales discuto las críticas provenientes de la sociología inspirada en Schutz, proponiendo una reelaboración de lo que he llamado el “extravío objetivista” de la *praxeología* de Bourdieu, a partir de la recuperación de la fenomenología de Merleau-Ponty. En escritos recientes he debatido las críticas de Belvedere y Dreher (Dukuen, 2020; 2022b) relativas a la noción de *habitus* y su relación con una *fenomenología del poder*. Por eso aquí, obviando reiterar esos análisis –a los que reenvío– profundizaré en otras críticas antes referidas brevemente. Comienzo revisando el debate Throop & Murphy/Bourdieu en torno a las obras de Husserl y Schutz y analizo críticamente esa contienda. A continuación, retomo los trabajos de Haber y Bimbenet, que muestran la fundamentación de la perspectiva de Bourdieu en Merleau-Ponty –subestimada por Throop & Murphy– proponiendo una crítica a la *teoría de la práctica*. Concluyo respondiendo a sus objeciones en torno al “determinismo” y la desatención a las “prácticas reflexivas”, mediante una reelaboración de la antropología de Bourdieu desde Merleau-Ponty, centrada en la dialéctica entre *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*, la *reflexividad* y el *contradiestramiento* corporal.

II. La pasión y la excepción: el debate Throop & Murphy/Bourdieu

En 2002 J. Throop & K. Murphy publicaron en *Anthropological Theory* una crítica de la relación de Bourdieu con la fenomenología, la cual se volvió una referencia excepcional porque recibió una respuesta de Bourdieu –publicada en el mismo número de la revista– escrita poco antes de fallecer en enero de 2002 (cfr. Atkinson, 2010; Dukuen, 2018; Perreau, 2019; Dreher, 2019). El objetivo de Throop & Murphy es analizar las que consideran erradas interpretaciones de Bourdieu sobre la fenomenología y su efecto pernicioso para la antropología. Para ellos, la “influencia” de la crítica de Bourdieu “ha servido para ofuscar las muchas ideas significativas que tiene la fenomenología para las exploraciones antropológicas de las variedades y estructuras de la experiencia transcultural” (2002: 186).

Tras revisar las nociones de *habitus*, *hexis corporal* y *doxa* de Bourdieu, Throop & Murphy producen una doble crítica de su crítica a la fenomenología: señalan que al mismo tiempo que realiza una “mala interpretación” de las perspectivas de Husserl y Schutz, criticándolas por “subjetivistas”, tergiversando y/o ignorando partes de esos desarrollos, no reconoce la deuda de sus propios planteos teóricos –considerados fallidos– con esas propuestas. Por ejemplo, para el caso de Husserl, Bourdieu minimizaría la importancia del concepto de *habitus* del fenomenólogo para su propia elaboración; no reconocería la cercanía entre las nociones de *actitud natural* y *doxa*,² así

¹ Este trabajo se realizó en el marco del PICT 2019-03099 “Proyecciones contemporáneas de la fenomenología de la intercorporalidad: desarrollo infantil, sexualidad y poder” (Dir.: Dr. E. García); del PIBAA 28720210100255CO (Dir: Dr. J. Dukuen) y del PIP 11220200101908CO (Dir: Dra. N. Scheuer).

² En una crítica incisiva el Dr. Claudio Cormick (comunicación personal) señala que “en rigor –y esto se desprende, irónicamente, del texto de Throop & Murphy– la ‘cercanía’ que llegan a identificar entre *actitud natural* y *doxa* es, como mucho, tenue: ellos mismos reconstruyen la noción de *actitud natural* apelando a la de ‘epojé’, la cual remite, a su vez, a la puesta fuera de juego ‘de nuestra presuposición de fondo de

como el antecedente de la crítica de Husserl a los límites de la ciencia objetivista, que él también sostiene (Throop & Murphy, 2002: 190-3). Por el lado de Schutz, la noción de *habitus* de Bourdieu tendría muchos puntos en común, no reconocidos, con el enfoque propuesto en la “fenomenología social” en la cual “los individuos al nacer entran en un mundo social ya constituido que ha sido previamente creado por otras personas y comunidades”, y en la relación con ese mundo social, “con amigos, padres, maestros”, adquieren un “conocimiento a mano” que funciona como esquema de referencia” [“*knowledge at hand*” [to] function as a scheme of reference] (Schutz, 1962: 7) en la comprensión de los aspectos particulares del entorno percibido” (Throop & Murphy, 2002: 196).³ Dicho esto, los antropólogos concluyen con esta sentencia:

Bourdieu ignora el hecho de que, a excepción de la noción de *habitus* como una cosa,⁴ todos los puntos que pretende encontrar en su relectura ya estaban presentes en los textos fenomenológicos. Aquí, como en otros lugares, 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. (2002: 197)

Para los autores, la apuesta –fallida– de Bourdieu para superar el objetivismo y el subjetivismo mediante la noción de *habitus* y la *teoría de la práctica*, ya fue realizada previamente y de forma consistente –sin sesgos objetivistas y deterministas– en la sociología fenomenológica de Schutz, y yendo un poco más atrás, en la fenomenología genética de Husserl. Por eso, según Throop & Murphy, es allí donde deben dirigirse los antropólogos fenomenológicos, y no hacia la *teoría de la práctica*, evitando tomarse en serio las críticas infundadas de Bourdieu.

En su breve pero contundente “Response to Throop & Murphy” Bourdieu les agradece por su “trabajo tan serio y minucioso” (2002: 209). Inmediatamente les señala una contradicción en su crítica consistente en afirmar, al mismo tiempo, dos argumentos. En el argumento (1) Throop & Murphy le reprochan “no hacerle justicia a la fenomenología” con la que estaría “más en deuda de lo que está dispuesto a reconocer”. Y al mismo tiempo, en el argumento (2), le reprochan haber mal interpretado las ideas de Husserl y los fenomenólogos. Para Bourdieu no es posible afirmar, sin cometer graves inconsistencias, “que lo que digo de Husserl es cierto y, por lo tanto, que soy un cuasi plagador que disimula sus deudas (muchas veces he declarado mi deuda con la fenomenología, que practiqué durante algún tiempo en mi juventud), y que lo que digo sobre Husserl es falso y que mis críticas o reservas son injustas”. Tras señalar que cree haber sido justo con Husserl y Schutz, Bourdieu indica que no fue su intención “ni

que existe un mundo independiente de nuestra experiencia’ (cita de Smith y Woodruff Smith en Throop & Murphy, 2002: 192). La noción de ‘actitud natural’ se enmarca en este problema muy específico, que a grandes rasgos puede describirse como la oposición entre realismo e idealismo, o la oposición entre considerar o no que el mundo es independiente de nuestra experiencia de él, que las cuestiones ontológicas sobre ‘lo que hay’ son independientes de cuestiones gnoseológicas sobre nuestro conocimiento de ese mundo, y solo reduciendo esa noción a sus rasgos más genéricos, a riesgo de hacerla irreconocible, podremos decir –como lo hacen los autores en pp. 191-192– que ‘como el concepto de doxa de Bourdieu, la noción de actitud natural de Husserl es, de forma similar, comprendida como ‘la suma de convicciones implícitas sobre nosotros mismos y el mundo’. Cierto, Husserl no está hablando de cualesquiera convicciones implícitas, sino de aquellas referidas al carácter no-subjetivamente independiente que, para el realismo de sentido común, tiene el mundo. Esto simplemente no parece ser la clase de problema del que está hablando Bourdieu, quien, según reconocen los propios Throop & Murphy, establece por ejemplo que en los períodos de crisis políticas y económicas puede producirse un cuestionamiento de la doxa establecida. Sería ciertamente implausible entender que el cuestionamiento de la actitud natural, en sentido husserliano, podría tener alguna conexión con estos fenómenos sociales”.

3 Reproduzco en inglés entre corchetes la cita del lenguaje técnico de Schutz (1962) referido al “acervo de conocimiento a mano” [*stock of knowledge at hand*]. Sobre esta noción y su relación con la habitualidad y la tipicidad, cfr. Gros (2017).

4 Throop & Murphy (2002: 196) remiten al cap. 4 de *The Phenomenology of the Social World* (1967) publicado originalmente en alemán en 1932, para afirmar que “Schutz refiere explícitamente a la estructura del mundo de la vida como una parte importante de su fenomenología [...]. Sin embargo –observan contra Bourdieu– ella no señala una ‘entidad’ casi palpable como el *habitus* (estructura estructurada predispuesta a funcionar como estructura estructurante), que es una cosa que hace algo [*which is a thing that does something*] (es decir, influye en la experiencia que las personas tienen del mundo), sino que la trata más bien como proceso. Ésta es la brecha entre Schutz y Bourdieu que este último considera relativamente insalvable”. Sostengo que de forma errada atribuyen a Bourdieu una posición *realista-objetivista* cuando de lo que se trata es de un *principio de método* que consiste en *objetivar* el *habitus*. Sobre si el *habitus* “hace cosas” o no, ver la respuesta a Belvedere (2013) en Dukuen (2020).

reformular”, “ni refutar” los planteos de esos fenomenólogos mediante “comentarios” que “forman un pleonasma’ con la obra”. Su objetivo fue “integrar” la perspectiva fenomenológica en un enfoque global, del cual sería una fase (la primera, subjetiva), siendo la segunda el análisis objetivista. El efecto buscado en esta integración era traspasar los límites inherentes a cada enfoque conservando sus aportes esenciales. En el último párrafo de su “respuesta”, Bourdieu señala su argumento más sólido:

[...] los autores olvidan que, en mi propuesta, las ideas teóricas que tratan aisladamente, por separado, en y por sí mismas, están diseñadas para guiar la investigación empírica y resolver problemas específicos de la antropología y la sociología [...] como el problema del intercambio de dones o el problema del trabajo, para el cual propuse, en *Meditaciones pascalianas*, un análisis integrando las visiones subjetivista y objetivista,⁵ así como muchas otras a lo largo de mi carrera. (2002: 209)

III. Retomar el debate

Throop & Murphy aciertan al señalar la errada caracterización de Bourdieu sobre la fenomenología de Schutz, cuestión que ha sido analizada extensamente por Endress (2005), Dreher (2014, 2019) y Belvedere (2011; cfr. 2012; 2023). El filósofo y sociólogo argentino sostiene, contra el “disenso ortodoxo” de la teoría social contemporánea –Bourdieu, Giddens y Habermas– que la obra de Schutz no es “subjetivista”, sino un antecedente fundamental en la superación fenomenológica de la oposición dualista entre objetivismo y subjetivismo a partir de un “monismo complejo” (Belvedere, 2011: 86). Además, muestra la inconsistencia de la triple “reducción” de la propuesta de Schutz al subjetivismo, al constructivismo y al idealismo (2011: 41-94), señalando que su noción de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), reelaborada en relación con la de Husserl, no se reduce “al mundo de la actitud natural” ni a un “conjunto de representaciones de sentido común articuladas a través del lenguaje” y “cuenta con una estructura social” (2011: 86, 88). Estas cuestiones fueron trabajadas en la obra póstuma de Schutz (& Luckmann, 1973) *The Structures of the Life-World* (SLW) e indican la fallida crítica de Bourdieu (1980a: 44) sobre la ausencia de una investigación sobre las condiciones sociales de posibilidad de la relación con el mundo social como evidente:

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: 166-167). 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. (Belvedere, 2011: 277)

Sin embargo, la discusión cambia cuando nos dirigimos a cómo Bourdieu caracteriza la fenomenología de Husserl, lo cual es más complejo que lo que Throop & Murphy están

⁵ Me he ocupado *in extenso* de criticar el funcionamiento de esta oposición en la propuesta de Bourdieu (cfr. Dukuen, 2018: Tercera Parte, caps. 4 y 5).

⁶ En un trabajo reciente, Belvedere (2023) señala que de forma equivocada “Bourdieu y Giddens consideran la fenomenología schutziana como una teoría social subjetivista [...] unilateral que simplemente se centra en las (inter)acciones (inter)subjetivas, voluntarias y cotidianas que tienen lugar en el nivel microsociológico, descuidando así sistemáticamente los aspectos restrictivos, objetivos y macro de la realidad social [...] No es que la fenomenología descuide los macroestratos objetivos del mundo social, sino que los autores antes mencionados no logran captar la visión fenomenológica sobre estos temas” la cual se expresa en “la noción de entidades colectivas de Schutz”. Y agrega: “Entidades colectivas como el Estado y las clases sociales pertenecen a los estratos ‘más remotos y anónimos’ (Schutz, 1962, p. 180) de nuestra experiencia de los demás” (2023: 11-2).

dispuestos a aceptar, dado que ignoran textos fundamentales de su obra. Bourdieu reconoce con claridad su deuda con Husserl (y también con Schutz, Heidegger y Merleau-Ponty)⁷ en “Fieldwork in philosophy”, que abre el libro *Choses dites* (1987). En ese capítulo, que es una entrevista comandada por A. Honneth sobre cómo en su juventud pasó de la filosofía a la antropología y la sociología, señala:

Leí a Heidegger, mucho y con una cierta fascinación, especialmente los análisis de *Sein und Zeit* sobre el tiempo público, la historia, etc., que, junto con los análisis de Husserl en *Ideen II*, me ayudaron mucho -así como Schütz más tarde- en mis esfuerzos por analizar la experiencia ordinaria de lo social. [...] Ciertos fenomenólogos, Husserl mismo que le da función a la noción de *habitus* en el análisis de la experiencia antepredicativa, o Merleau-Ponty, y también Heidegger, abren la vía a un análisis ni intelectualista ni mecanicista de la relación entre el agente y el mundo [...]. En Husserl, la noción de *habitus* y diferentes conceptos vecinos como *Habitualität*, marquen el esfuerzo por salir de la filosofía de la conciencia. (1987: 15; 20-1; 23)

Incluso en esa entrevista, Bourdieu (1987: 22) comenta cómo concibe la relación entre *habitus* y temporalidad basándose en Husserl. Esta reasunción de problemáticas fenomenológicas es producto de que a mediados de la década del '50 -reciente egresado en Filosofía por la *École Normale Supérieure* de París- se encontraba trabajando (bajo la dirección de Canguilhem) en una tesis doctoral sobre “la ‘fenomenología de la vida afectiva’, o más exactamente sobre las estructuras temporales de la experiencia afectiva” (1987: 16). A eso refiere con “la fenomenología, que practiqué durante algún tiempo en mi juventud” (2002: 209), cuestión que Throop & Murphy hubiesen visto con claridad si su preocupación por la antropología como ciencia empírica los hubiese conducido a leer los trabajos antropológicos donde Bourdieu estudia la *conciencia del tiempo* de los campesinos argelinos (1963; cfr. Martínez, 2007; Dukuen, 2013; 2016; 2018). Incluso este tema reaparece en sus libros de los '90, como *Raisons pratiques* (1994) y especialmente *Méditations pascaliennes*, el cual citan obviando el estudio sobre la temporalidad del último capítulo: “L' être social, le temps et le sens de l'existence” ([1997] 2003: 297 ss.).

Por eso, al mismo tiempo que es cierto que Bourdieu no toma en cuenta desarrollos importantes, especialmente de Schutz, se observa que Throop & Murphy hacen lo mismo con los de Bourdieu. Esto es particularmente grave cuando critican una obra cuyo objetivo central no es producir una “gran teoría” -nuevamente se equivocan- sino usar las herramientas de la fenomenología para resolver problemas específicos de la antropología y la sociología mediante la investigación empírica. Por eso, obviar esos estudios empíricos les impide ver si los problemas puramente teóricos que ellos encuentran fallidos, no se complejizan -para bien o para mal- cuando las nociones se “invierten” (Balbi, 2020) en la investigación antropológica de tipo etnológico-etnográfica. Sea el caso de la acusación de “determinismo” -lugar común por excelencia- fácilmente discutible, pero cuya complejidad Throop & Murphy ignoran, al dejar fuera de su analítica de “lectores” los estudios antropológicos sobre los ritos cabiles en los que Bourdieu describe el carácter *indeterminado y ambiguo* de la práctica (1980a: 333-440) claramente inspirados en la perspectiva merleau-pontyana (Dukuen, 2018: 183-233; Dukuen, 2022a). Lo mismo se puede decir de la reformulación que Bourdieu opera sobre problemáticas trabajadas originariamente por la fenomenología. Lejos de no tener novedad alguna y de ser un mal plagio de Schutz,

7 Textos de Bourdieu publicados posteriormente muestran marcadas referencias fenomenológicas, como *Sociologie générale, volume 1. Cours au Collège de France (1981-83)* (2015). Ellas son objeto de un libro en proceso -*Fenomenología y antropología del poder en P. Bourdieu*- en el cual profundizo el debate con los “schutzianos” y con otras posiciones que buscan clausurar el diálogo de la perspectiva bourdieana con la filosofía desde lo que considero una “nueva ortodoxia” (ver en Joly, 2022: 249-521 su crítica a Robbins, 2019 y Perreau, 2019).

introduce el estudio del *habitus* y la *temporalidad* en el desarrollo de una *teoría del poder* y la *violencia simbólica* que no se encuentra en Husserl, Merleau-Ponty o el propio Schutz. Esto se observa ya en los textos tempranos sobre la *hexis corporal* de los campesinos célibes bearneses (Bourdieu, 1962; 1963; cfr. Dukuen, 2013; 2015b; 2018) y se vuelve clave en obras posteriores como *La distinción* (1979), *Le sens pratique* (1980a), *Méditations pascaliennes* ([1997] 2003) y *La domination masculine* (1998). E. García (2012a), desde la fenomenología, señala que Merleau-Ponty no articuló su fenomenología del cuerpo con una teoría corporal del poder, sino que fue Bourdieu quien lo hizo:

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 solo 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”. (2012a: 378)

Por otro lado, Throop & Murphy no logran captar que la única crítica fundamentada de Bourdieu al “subjetivismo” es hacia la perspectiva de Sartre, a la cual le dedica una larga nota al pie en *Esquisse d’une théorie de la pratique* (1972: 248-250 n. 33) y el segundo capítulo de *Le sens pratique* titulado “L’anthropologie imaginaire du subjectivisme” (1980a: 71-86). Considero, siguiendo a Hong (1999), que Bourdieu es injusto en algunos aspectos de esa crítica (incluso él lo reconoce), la cual comparte muchos puntos en común con la expresada por Merleau-Ponty en un pasaje sobre la “libertad sin exterior” en el capítulo final de *Phénoménologie de la perception* (1945: 498 ss.). Queda claro que Bourdieu toma partido por Merleau-Ponty (1987: 15), cosa que otros investigadores de raigambre fenomenológica observan (Ralon, 2012; Dreher, 2014; 2019; cfr. Dukuen, 2022b). Lamentablemente, no van a encontrar en Bourdieu un análisis crítico de la obra de Schutz como el que realizó de Sartre. Así, cuando Throop & Murphy se preocupan por el efecto de desconocimiento y tergiversación que las críticas de Bourdieu pueden tener sobre la propuesta de Schutz, están subestimando la capacidad reflexiva de los investigadores en antropología fenomenológica que han optado por seguir la línea Merleau-Ponty-Bourdieu, como Csordas (cfr. Citro, 2011) o impulsar un diálogo productivo con Schutz, como Jackson:

Csordas intenta situar su “fenomenología cultural” entre la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty y las reflexiones de Bourdieu sobre el *habitus* (Csordas, 1994a: 7-12). Además, Jackson, muy consciente de la evaluación crítica de Bourdieu de Husserl, Schutz y otros, cree que al final, a pesar de sus “advertencias y cavilaciones, el énfasis de Bourdieu en la elaboración de estrategias mundanas, las taxonomías prácticas, los hábitos corporales, los usos sociales y la agencia hacen que su noción de *habitus* sea directamente compatible con la noción de mundo de la vida (*lifeworld*)” (Jackson, 1996: 20). [...] Creemos que en este caso particular, los por lo demás perspicaces Csordas y Jackson tal vez hayan exagerado las similitudes entre las dos posiciones. (Throop & Murphy, 2002: 204-5).

En definitiva, el problema con la posición de Throop & Murphy no reside en que observen la injusta crítica de Bourdieu a Schutz, ni su deuda con la fenomenología; tampoco en que señalen que su concepción sobre “la agencia, la intencionalidad y la conciencia” (2002: 205) es mucho menos elaborada teóricamente –incluso fallida– que lo que se puede encontrar en Husserl y Schutz. De hecho, Atkinson (2010), en un trabajo ejemplar, muestra cómo se pueden poner en diálogo las perspectivas de Schutz y Bourdieu, a partir de las herramientas que el primero puede brindar en puntos débiles del planteo del segundo, para el estudio empírico de las clases sociales. El problema con la propuesta de Throop & Murphy reside en que al prestar nula atención a la “antropologización” realizada por Bourdieu de problemáticas fenomenológicas

provenientes de los estudios de Husserl y Merleau-Ponty (Dukuen, 2018; cfr. Bourdieu y Wacquant, 1992:27-8; Herán, 1987; Martínez, 2007), subestiman la potencia de ese desarrollo. Por eso, a continuación, quiero retomar dos trabajos críticos de especialistas en fenomenología sobre esa fundamentación de la *teoría de la práctica*.

IV. El sentido inverso: las lecturas fenomenológicas de Haber y Bimbenet

En un análisis incisivo del libro de Bourdieu *Die politische Ontologie Martin Heideggers* (1975), J. Grondin (2009) señala que la reseña crítica publicada por H. G. Gadamer en 1979 (2003) es un caso excepcional en el que un filósofo renombrado se ocupa de “la sociología”. Dos casos más recientes que también actúan en sentido inverso a lo habitual son los de S. Haber y E. Bimbenet, quienes –fruto del seminario dirigido por el primero– se han ocupado de la relación de Bourdieu con la fenomenología.

En el número 12 de *Alter. Revue de Phénoménologie*, dedicado a “L’habitude”, Haber (2004) publicó su artículo “La sociologie française contemporaine devant le concept bourdieusien d’*habitus*”. Allí comienza señalando que tras los desarrollos de Weber, “la temática bourdieana del *habitus*, comprendida como pieza maestra de una teoría de la acción, constituye una contribución mayor a la determinación de los fundamentos praxeológicos de la sociología” (2004: 192). Argumenta que ella se puede encontrar en *Esquisse d’une théorie de la pratique* de Bourdieu (1972), texto fundador que expresa “una suerte de re-investidura de motivos merleau-pontyanos en el seno de una crítica a Lévi-Strauss”, que también golpea al subjetivismo: al concebir al agente como “portador de disposiciones” y “a la acción como su actualización”, la *lógica de la práctica* no se configura como lo “vivido” susceptible de comprensión empática, ni como “la realización de una *representación*, por ejemplo, de un cálculo o de un programa inconsciente surgido de las leyes del espíritu o de la sociedad” (2004: 192). En la *teoría de la práctica*, la interiorización de disposiciones no se produce por el aprendizaje reflejo, sino por una apropiación activa “de habitualidades fluidas capaces de responder a la diversidad de las situaciones” y se articula “con una flexibilidad creativa inherente al cuerpo propio, a esta racionalidad pre-reflexiva del gesto logrado y de la postura adecuada que da testimonio de una complicidad esencial pero siempre reinventada entre el sujeto, el mundo y el otro”. Según Haber, el hecho de que Bourdieu busque despegar a la acción del peso de los determinismos no implica “apelar a una libertad sartriana de retoma y de superación soberana de lo dado”, sino que al hablar de “disposición” se trata “de invocar un sentido merleau-pontyano de improvisación, de agilidad y de adecuación”, en el cual el *habitus* se abre hacia “actualizaciones *a priori* indeterminables y aleatorias” que enriquecen el sentido (2004: 193). Así, el primado de la práctica como actualización de una disposición permite afirmar que:

desde el punto de vista fenomenológico, Bourdieu procede a una promoción sin equivalente del tema del *habitus*, puesto que la *praxis* engarzada en la relación preobjetiva de familiaridad con el mundo circundante y en la intercorporeidad viviente deviene el centro mismo de la intersubjetividad y de la socialidad. Es por eso que uno puede concebir su sociología como una tentativa audaz y convincente de unificar los rasgos del mundo vivido a partir de un enfoque no intelectualista del actuar (2004: 194).

Haber redobla la apuesta al conectar a Bourdieu con Husserl, señalando que realiza una radicalización sociológica de sus trabajos sobre la formación de las habitualidades y las costumbres, al ponerlos bajo la problemática – marxista-weberiana– de las clases sociales y la dominación. Así el *habitus* es presentado como un resultado de la clase social que se traduce por la existencia de esquemas de acción “determinados por el contexto de reproducción

de una estructura social desigual donde soy una parte envuelta en los juegos de la dominación”. En un giro “husserliano”, Haber afirma que:

No es absurdo desde el punto de vista de una fenomenología intersubjetiva, concebir al *habitus* como un resumen de experiencias adquiridas desde los acoplamientos originarios, y a partir de ese hecho concebir a la persona como un sistema de habitualidades movilizables, esencialmente incorporadas en el curso de la experiencia social. Uno puede decir, en efecto, que el arte de Bourdieu consiste en sugerir por pequeños toques que es alrededor de las actitudes de clase que se agrega todo el universo de las habitualidades en general y que esas actitudes constituyen el principio más creíble del estilo unitario propio que puede desprenderse de las conductas de un individuo (2004: 194-5).

Pero aquí es donde comienzan los problemas. Una de las grandes ambiciones de Bourdieu –sostiene Haber– fue apartarse del determinismo marxista sin recaer en el individualismo metodológico, y así lograr afirmar la autonomía relativa de las esferas sociales, es decir, de los *campos*. Pero esta tentativa manifiesta la ambigüedad propia de la teoría bourdeana del *habitus*:

¿Se trata de pelear sobre su propio terreno una concepción determinista de la sociedad que el materialismo histórico ha favorecido y para esto invocar el mecanismo del *habitus* contra las leyes específicas de la economía, como otro mecanismo de reproducción social y de oposición entre las clases? ¿O bien se trata de salir decididamente de una teoría determinista de la reproducción, ubicando en primer plano las lógicas ambivalentes de la práctica ordinaria y de la cultura de lo cotidiano, el carácter multidimensional de lo social, de una manera que haga su parte con la aleatoriedad, la historicidad y la creatividad? (2004: 196).

Centrándose en la primera pregunta, uno de los problemas que Haber encuentra en la apuesta de Bourdieu, es que se afirma “el acoplamiento sujeto-mundo social como análogo a un acoplamiento organismo-medio no-problemático que se efectúa totalmente en plena salud y armonía” (2004: 196). Esto haría que su teoría aparezca como demasiado unidimensional frente a las teorías concurrentes (la sociología *de la crítica* de Boltanski, o la del *actor plural* de Lahire) y que realice descripciones que sub-evalúan las tensiones y los cambios, lo que podría conducir a la hipótesis de que “no existe oposición y resistencia verdaderamente significativa en la sociedad moderna” (2004: 196). Apoyándose en J. Alexander, Haber entiende que este sería el registro en que estaría escrito el estudio de Bourdieu sobre el “juicio del gusto” entre las clases sociales: *La distinction* (1979). Sin embargo, lector del conjunto de la obra, señala que en otras investigaciones Bourdieu está más atento a los “desajustes”, tanto en sus trabajos de comienzos de los '60 sobre los inmigrantes y el desarraigo en Argelia, como en *La Misère du monde* (1993), ese estudio colectivo sobre el espacio social francés de comienzo de los '90, donde se analiza mediante entrevistas en profundidad la relación entre las transformaciones de las condiciones objetivas por el desmantelamiento del estado social efecto del neoliberalismo, y los fenómenos de “desajuste” de los *habitus*, sin perder de vista los sufrimientos y desgarros a nivel “subjetivo”. En este sentido, Haber señala que “la praxeología ha sido elaborada en función de un material empírico surgido de la observación de sociedades precapitalistas y funcionalmente poco diferenciadas”, como los cabillos de Argelia (2004: 197), por lo cual “las proposiciones teóricas sobre el *habitus* en general [...] siguen indexadas sobre los casos normales de estabilidad y parecen así impermeables a los nuevos intereses empíricos del autor”, observados por ejemplo en *La Misère du monde* (2004: 198). Así, una de las respuestas posibles a la segunda pregunta de Haber –ver *supra*– emerge de la *sociología del actor plural* de Lahire (2004), un “bourdeano heterodoxo” que presenta una reformulación de la *teoría de la práctica* al incorporar la reflexividad lingüística y la pluralidad de las disposiciones.

En 2011 E. Bimbenet publicó el libro *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée*. En el capítulo "Sens pratique et pratiques réflexives. Merleau-Ponty et Bourdieu" se pregunta "cómo se presentaría una sociología de inspiración merleauPontyana" (2011: 166). Señala que una vía directa es abordar lo social desde el punto de vista de la intersubjetividad trascendental, como lo indica Merleau-Ponty, y que de esa manera se llegaría a un desarrollo de tipo "schutziano". Sin embargo, entiende que tendríamos allí "poco de sociología propiamente dicha", en el sentido de una ciencia orientada a la investigación empírica del mundo social. Por el contrario –afirma Bimbenet– si se toma de Merleau-Ponty la filosofía del cuerpo percipiente y hablante, se observa en la perspectiva de Bourdieu "una obra tan cercana a esa filosofía, que prolonga muy precisamente las direcciones que ella indica". Bimbenet quiere mostrar que "la definición bourdesiana del sentido práctico y correlativamente del *habitus*, pueden leerse como una ejemplificación sociológica fiel a la fenomenología merleauPontyana de la percepción". Para ello insiste en su "inclinación profundamente arqueológica", la cual "deshaciendo todas las formas del 'pensamiento objetivo' hace valer "la inserción pre-objetiva o práctica del cuerpo en su medio social", definiendo al agente social "como un sistema de disposiciones corporales orgánicamente ajustadas a las coacciones del campo" (2011: 167). Así, Merleau-Ponty y Bourdieu se encuentran en una común analítica del cuerpo viviente que encuentra su fundamento arqueológico en *La structure du comportement* (1942): en la diferenciación entre *conciencia naturada*, naturaleza en el hombre u hombre como naturaleza, previa a la *conciencia naturante*, objetivante o simbólica. Merleau-Ponty ejemplifica la *conciencia naturada* en la percepción que comienza en el niño que capta sus objetos "como realidades experimentadas antes que como objetos verdaderos"⁹ y en la conciencia práctica del futbolista en el campo de juego (Merleau-Ponty, 1942: 180; 183; cfr. Bimbenet, 2011). El vínculo de Bourdieu con Merleau-Ponty se hace visible, entre otros escritos, en dos citas con referencias al lenguaje técnico de la fenomenología:

La relación con el mundo social no es la relación de causalidad mecánica que se suele suponer entre un "entorno" 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 dóxica 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 [...] Esto es lo que me parece que el último Heidegger y Merleau-Ponty (especialmente en *Le visible et l'invisible*) trataron de expresar en el lenguaje de la ontología, es decir un más acá "salvaje" o "bárbaro" –yo diría simplemente práctico– de relación intencional con el objeto. (Bourdieu, 1980b: 6-7)¹⁰

El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia cognoscente. Lo comprende [...] sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él,

8 Para profundizar sobre la dimensión arqueológica en Merleau-Ponty, cfr. Ralon (en prensa).

9 Sobre la génesis del cuerpo en el niño y el diálogo entre Merleau-Ponty y Piaget, cfr. Buffone (2023).

10 Si bien considero que Bourdieu apunta en el sentido correcto cuando apunta a un "más acá 'salvaje' o 'bárbaro'" para describir la "complicidad ontológica" en un artículo donde la noción de *institución* es central, se equivoca al referir a la "relación intencional", *modelo* que Merleau-Ponty abandona en *Lo visible y lo invisible* en favor de una "ontología de la carne" (cfr. Ralon, 2005: 169 ss.; 233 ss.).

porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar. (Bourdieu, [1997] 2003: 206)

En esa dirección, en la caja de herramientas conceptuales desarrollada por Bourdieu es central la noción de *habitus*, que para Bimbenet debe ser leída en un doble sentido que define la ambigüedad de la práctica:

De un lado, y conforme al punto de vista fenomenológico, el *habitus* representa una "objetivación de lo subjetivo" o una "exteriorización de lo interior", él hace que yo esté milagrosamente ajustado a las estructuras objetivas del mundo social, que yo las anticipe por una forma de presencia inspirada; pero ese ajuste no es tan milagroso desde el momento en que se explica inversamente como el efecto de una "interiorización de las estructuras objetivas del campo social", de "una interiorización de lo exterior", o en fin de una "subjetivación de lo objetivo"; y se reúne la dimensión de desconocimiento o de ruptura epistemológica por la cual se inaugura el objetivismo. (2011: 169-70)

La conclusión a la que llega Bimbenet es que Merleau-Ponty y Bourdieu se encuentran alrededor de "una dimensión a la vez crítica y arqueológica del discurso" (2011: 172), herencia que en el segundo actuaría como un límite: el ajuste entre las disposiciones incorporadas y el medio harían del agente un "idiota cultural", en tanto no se reconocerían las *prácticas reflexivas*.¹¹ En este punto, se apoya especialmente en las propuestas críticas de Lahire (2004) que también señala Haber: la acción no se juega en los extremos de un compromiso absoluto pre-reflexivo o un conocimiento de sobrevuelo, sino en reconocer la presencia de la reflexividad en las prácticas cotidianas, sobre todo de la mano de la lengua que introduce la objetivación. Sin embargo, para Bimbenet, esa falta de reconocimiento de las prácticas reflexivas no estaría presente en Merleau-Ponty ya que allí encontramos "la ambigüedad de lo arqueológico y de lo teleológico, o del sentido práctico y de la práctica reflexiva" (2011: 167). Esto se ve en tres obras clave. En *La structure du comportement* (1942) la "conciencia naturada" es inseparable de la "conciencia naturante", lo cual reenvía a la dialéctica del orden humano. En *Phénoménologie de la perception* (1945) este movimiento es el de la existencia, como un "va y viene" entre una vida personal y un vivir anónimo, prepersonal y pasivo. La existencia "es un 'movimiento' que liga la vida biológica y cíclica del cuerpo con la vida relacional de la conciencia; existir, es recorrer la distancia que separa la intencionalidad práctica y la objetivante, orden vital y orden humano" (Bimbenet, 2011: 181-2). En la ontología del último Merleau-Ponty presente en *Le visible et l'invisible* (1964) también se encuentra esa "diplopía", donde "la carne nos remite por un lado hacia el arcaísmo infantil de la indivisión primordial [...], hacia esos 'pensamientos bárbaros'" y al mismo tiempo "ella anticipa nuestra inscripción en el universo de la comunicación y de la cultura, es ese cuerpo excéntrico para sí mismo [...] capaz, en consecuencia, de apercibir la distancia a sí, de reflexionarse y de objetivarse" (2011: 181-2). Para el filósofo francés, esta *ambigüedad* encuentra una traducción en el interaccionismo de E. Goffman, con la noción de *rol*¹² y el paradigma dramático, lo que podría representar una segunda prolongación sociológica de la filosofía merleau-pontyana (2011: 183-4).

¹¹ Bimbenet se equivoca ya que, como veremos en el próximo apartado, hay por lo menos dos modalidades básicas de *prácticas reflexivas* señaladas por Bourdieu: las que implican un metadiscurso de retorno sobre el pensamiento y la práctica (comprendidas en las nociones de *reflexividad/socioanálisis*), y aquellas que no lo hacen y componen una "reflexión práctica, reflexión en situación y acción" ([1997] 2003: 234).
¹² En "Le mort saisit le vif ..." Bourdieu (1980b: 8) propone una crítica a la descripción de Sartre sobre "el mozo de café" realizando una referencia indirecta a Goffman, quien retomaba esa "escena" en "La presentación de la persona en la vida cotidiana" ([1959] 2003: 86-7). Bourdieu objeta indirectamente esta transposición a la sociología: "los agentes no son actores que desempeñan roles", sino que hacen cuerpo a una historia instituida bajo la forma de *habitus* (cfr. Sapiro, 2007: 49-50). Ver otras críticas a Goffman en *La distinction* (1979: 283; 563).

V. Respuestas. Para una reelaboración fenomenológica de la antropología de Bourdieu

En este apartado propondré una salida alternativa a los problemas señalados a la propuesta de Bourdieu.¹³ Haber y Bimbenet destacan especialmente la perspectiva de Lahire, que no se realiza dentro de la fenomenología sino todo lo contrario, ya que para este autor los problemas de la noción bourdeana de *habitus* residirían en su fundamentación en Husserl y Merleau-Ponty, es decir, en la *dimensión arqueológica* señalada por Bimbenet. Al respecto, además de rechazar su lectura de sobrevuelo sobre fenomenología, coincido con Frère (2011: 258) en que Lahire tiende a un empirismo antiintelectualista consistente en afirmar el carácter psicológico-mental de las disposiciones (cfr. Dukuen, 2018).

Para una reelaboración propiamente fenomenológica, hay que enfrentar la acusación de “determinismo” presente en la crítica de Throop & Murphy (2002) e incluso de Haber (2004), para luego avanzar sobre el problema de las “prácticas reflexivas”, señalado especialmente por Bimbenet (2011). Entre los autores que citan Throop & Murphy (2002: 198) es clave J. Alexander (1995), quien señala que el *habitus* como “sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes” “reduce” a los agentes a una *determinación* de clase social, siendo el “caballo de troya del determinismo [...] reflejo y réplica de las estructuras exteriores” (Alexander, 1995: 136). Así, la *teoría de la práctica*, “no es más que una teoría de la determinación de la práctica, y la función teórica del *habitus* consiste precisamente en mostrar cómo y por qué así debe ser” (1995: 140).

Este tipo de críticas encuentra un apoyo parcial en la tesis de Bourdieu sobre el “ajuste” entre estructuras objetivas y subjetivas (*habitus*)—inspirada en Leibniz y Durkheim—y en la referida a la *histéresis* del *habitus* como tendencia a perseverar en su ser—*conatus* en Spinoza—. Sin embargo, contrariamente a las lecturas sesgadas de Throop & Murphy y Alexander, lo que observo en Bourdieu son tensiones irresueltas entre las tesis sobre el “ajuste” y las tesis de orientación fenomenológica en las que el *habitus* se instituye por una *dialéctica* (1972: 163, 175, 178-179; 1980a: 70, 88, 242) donde la *lógica de la práctica* y el *sentido práctico* son del orden de la *ambigüedad* y la *indeterminación* (1980a: 28, 142, 146, 160, 177, 426-427; cfr. Dukuen, 2013; 2018b; 2020; 2022 a; 2022b). Allí se ubican los análisis de Bourdieu (1980a: 167-230) sobre el intercambio de dones, donde el *habitus* es “sentido del juego” incorporado, disposiciones que permiten al agente desarrollar *estrategias*, es decir, apuestas de lucha (*enjeux*) frente a otros agentes, a partir de y por la apropiación/distribución desigual de los capitales específicos-eficientes (poderes) en aquellos dominios de la práctica y/o campos donde se encuentre envuelto. Estas *estrategias* permiten jugar con el *tempo*, improvisar en situación y contribuyen a que el juego tenga su encanto, su imprevisibilidad, su incertidumbre. Bourdieu mismo señala que esta noción de *estrategia* es fruto de su lectura de Merleau-Ponty.¹⁴

Para romper con esas tensiones, recurrir a la fenomenología de Merleau-Ponty me permitió reelaborar el sentido del *habitus*, para considerarlo como una *estructuración parcial del cuerpo propio* entrelazada con una dimensión “actual” (Dukuen, 2013). Este planteo apunta a cuestionar las tesis del “ajuste” y las *histéresis*, evitar el determinismo y el “extravío objetivista”, manteniéndonos dentro de la fundamentación fenomenológica de la *praxeología* bourdeana. Para ello, retomo las tres dimensiones del cuerpo descritas por Merleau-Ponty (1945): *cuerpo orgánico*, *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*

13 Presento aquí una síntesis de cuestiones trabajadas en profundidad en Dukuen (2018; 2022 b).

14 Bourdieu le indica a Sapiro (2007: 62-3) que “la noción de estrategia es complicada. No, no viene en absoluto de la economía [...]. Está construida contra la regla, contra el mecanicismo [...]. Es el partido que toma Merleau-Ponty en *La structure du comportement*. Es mi cultura de base: contra el pavlovismo mecanicista, por un lado, y por otro, contra el finalismo sartriano que conduce a la mala fe, etc.”

(cfr. García, 2012b). Atendiendo a los análisis merleau-pontyanos sobre la anosognosia y el miembro fantasma, se evidencia 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 muevo a voluntad” y el *cuerpo orgánico*, se ubica el *cuerpo habitual*, fenómeno originario y “plataforma de despegue” central que oficia “de nexos y también de terreno ontológico común” del que los previos son dimensiones entrelazadas en la experiencia misma (García, 2012b: 111, 112). El *entrelazamiento entre cuerpo habitual y cuerpo actual*, sedimentación y trascendencia, evidencia que en Merleau-Ponty la dialéctica del cuerpo en el mundo se caracteriza por una “ambigüedad existencial” (Waldenfels, 1987: 175; cit. en Ralón, 2005: 237): 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 puedan resignificarse, y al mismo tiempo se abre la posibilidad de crear otras en la propia dialéctica de la práctica, *centrífuga y centrípeta*, de *donación de sentido (Sinngebung)*. Propongo recobrar para la perspectiva bourdieana el carácter dinámico del esquema corporal, y postular que el cuerpo está *parcialmente* estructurado por un *habitus* en tanto *cuerpo habitual*, y por lo tanto, sigue siendo un “puedo” (Merleau-Ponty, 1945: 160), aunque no sea a cada paso un “yo”. Esto significa recuperar el carácter abierto del *cuerpo actual* en su entrelazamiento con el *cuerpo habitual*. Así, el *habitus* no estructura totalmente al agente, sino de manera parcial y justamente por eso podemos pensar la dialéctica del sentido práctico en su *ambigüedad e indeterminación de manera positiva* (cfr. Dukuen, 2018; 2022a).

Por eso mismo, si se lleva al extremo la tesis de Bourdieu sobre la *histéresis* del *habitus primario*, formado en el microcosmos familiar vía “ajuste entre estructuras objetivas y subjetivas”, se coarta la posibilidad de incorporar nuevas disposiciones/esquemas, salvo aquellas afines a esa socialización primaria, y se tiende a transformar la dialéctica humana en una ficción retórica que limita el cuerpo a su dimensión habitual. Bourdieu no llega tan lejos y propone las nociones de *reflexividad/socioanálisis* y de *contradiestramiento del cuerpo*, pero los críticos citados las ignoran o subestiman. Ellas permiten comenzar a discutir la crítica de Bimbenet (2011) sobre las *prácticas reflexivas*. Vamos a distinguir, entonces, dos modalidades de *prácticas reflexivas*: aquellas que implican un metadiscurso de retorno sobre el pensamiento y la práctica, y aquellas que no y que Bourdieu ejemplifica en *Méditations pascaliennes*:

las improvisaciones del pianista o las figuras llamadas libres del gimnasta no se realizan nunca sin cierta presencia de espíritu, como se dice, cierta forma de pensamiento o incluso de reflexión práctica, reflexión en situación y acción que es necesaria para evaluar en el acto la acción o el gesto realizado y corregir una mala posición del cuerpo, rehacer un movimiento imperfecto (lo mismo es válido, a fortiori, para las conductas de aprendizaje). ([1997] 2003: 234)

En el marco de las “prácticas reflexivas metadiscursivas” -que son las que trataré aquí- las nociones de *reflexividad/socioanálisis* (Bourdieu, 1980a; [1997] 2003), apuntan a la capacidad de objetivar críticamente el *habitus* y sus *condiciones sociales*, para ganar “márgenes de libertad” que permitan la emergencia de “algo así como un sujeto” (Bourdieu, 1980a: 41; 1993: 944; cfr. Perreau, 2019). En *La misère du monde* -el libro colectivo al que refiere Haber- Bourdieu describe al *socioanálisis* como un “autoanálisis provocado y acompañado” donde la persona entrevistada “aprovechaba la oportunidad de interrogarse a sí misma [...] para efectuar un trabajo de explicitación, gratificante y doloroso a la vez, y enunciar, a veces con una extraordinaria intensidad expresiva, experiencias y reflexiones reservadas o reprimidas durante largo tiempo” (1993: 915). En esa línea, en el capítulo titulado “L’émancipation”, Sayad presenta un análisis sobre la trayectoria social

de Farida, la hija de 35 años de una familia de inmigrantes argelinos, ejemplo de las potencialidades “subjetivas” del *socioanálisis*: “si el encuentro con situaciones de desigualdad a menudo refuerza el sociocentrismo del dominante, obliga al dominado [...] a un trabajo de esclarecimiento de la relación, que es un trabajo sobre sí mismo”. Sayad afirma que “se trata de una necesidad práctica a la que podría calificarse de vital [...]. A la larga, esta disposición termina por constituir una ‘segunda naturaleza’ y orienta todos los hechos y gestos de la persona” (1993: 865). Auyero y Servian (2023: 29) en una etnografía reciente sobre “estrategias de sobrevivencia de pobres urbanos” en barrios del conurbano bonaerense, señalan que “reduciendo al máximo posible la intrusión externa (los habitantes de La Matera ven en Sofía [Servian, “antropóloga nativa” de ese barrio]¹⁵ a “la hija de”, “la vecina de”), la distancia y la asimetría entre entrevistadora y entrevistadas, nuestro trabajo de campo generó, en más de una ocasión, situaciones de ‘autoanálisis acompañado e inducido’”.

Vale señalar que las “herramientas” críticas con las que la *reflexividad* opera en el *socioanálisis* se aprehenden en experiencias prácticas específicas, entre las cuales las luchas colectivas científicas y políticas juegan un papel central. Para Bourdieu, la filosofía y las ciencias sociales deben partir del propio ejercicio de la *reflexividad*, para producir “una *epojé* de las condiciones sociales de la *epojé*” (1990: 386), es decir, una objetivación del *habitus* y el *campo* académico donde se produce el conocimiento (del sujeto) objetivante, y así romper con el *sesgo escolástico, error intelectualista consistente en proyectar la experiencia objetivante sobre el mundo social práctico*. Asimismo, producir un saber sobre la formación de los *habitus* en las diferentes clases sociales y campos permite hacer “visibles” para sí y para los agentes implicados los condicionamientos sociales “invisibles” encarnados en lo más profundo del cuerpo. En ese sentido, la *reflexividad*¹⁶ como una operación intencional metadiscursiva, que vuelve sobre el pensamiento, sobre las prácticas y sobre sus condiciones sociales para objetivarlas, da lugar a la emergencia de *prácticas reflexivas en tensión con las disposiciones espontáneas del habitus*. No obstante, retomando la vía anti-intelectualista presente en Pascal, Mauss y en Merleau-Ponty, Bourdieu (cfr. Dukuen, 2018) observa que solo la trasmutación de esta objetivación reflexivo-crítico-discursiva en nuevas disposiciones prácticas del cuerpo permite dar fundamento recurrente y continuo a acciones liberadoras. Por eso, introduce la noción de *contradiestramiento* del cuerpo¹⁷ como modo específico de reelaboración crítica de las *disposiciones*:

es un efecto de la ilusión escolástica describir la resistencia a la dominación en el lenguaje de la conciencia—como hace la tradición marxista, y también esas teóricas feministas que, dejándose llevar por los hábitos [*habitudes*] de pensamiento, esperan que la liberación política surja del efecto automático de la “toma de conciencia” ignorando, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la extraordinaria inercia que resulta de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos. Si bien la explicitación puede ayudar, solo un verdadero trabajo de contradiestramiento [*contre-dressage*], que implique la repetición de los ejercicios, puede, como el entrenamiento del atleta, transformar duraderamente los *habitus*. (Bourdieu, [1997] 2003: 248)

15 La aclaración es mía.

16 Para otra lectura crítica sobre la *reflexividad* en Bourdieu, ver Gambarotta (2014: 299-328).

17 Inspirada en los desarrollos de Mauss ([1934] 1979) sobre “las técnicas del cuerpo”: “Estas técnicas a las que ahora nos referimos son las normas humanas de adiestramiento [*dressage*] humano [...]. En francés solo tenemos una palabra, la de ‘habile’, que traduce de forma incompleta la palabra latina ‘habilis’, mucho más adecuada para designar a quienes tienen un sentido de la adaptación de sus movimientos bien coordinados hacia un fin, para quienes tienen unos hábitos [*habitudes*], para quienes ‘saben hacer’ [*savent y faire*]. Es el sentido de las palabras inglesas ‘craft’, ‘clever’ (adiestramiento, presencia de espíritu y hábito [*adresse et présence d’esprit et habitude*]), es la habilidad para hacer algo” (345).

Dado que las disposiciones que sostienen las relaciones de dominación están incorporadas, para reelaborarlas no es condición suficiente la objetivación verbal, sino que son necesarias prácticas pre-judicativas de *contradiestramiento* del cuerpo. Ya Merleau-Ponty (1945: 505-510) ofrece los antecedentes sobre el fundamento corporal de la *reflexividad*, cuando al discutir la noción de libertad de Sartre, señala que el pasaje de obrero a revolucionario se produce en la experiencia vivida de la explotación, en el contacto con otros que están luchando contra ella y no por una transformación *ex nihilo* de la conciencia. Comprender al cuerpo-agente como entrelazamiento entre las dimensiones *habitual* y *actual* brinda una correcta fundamentación a la noción de *contradiestramiento* del cuerpo, la cual sería una ficción retórica si no tuviese una dimensión *actual*, abierta a lo posible. Al mismo tiempo, permite también darle fundamento a las prácticas de *reflexividad/socioanálisis*, en la medida en que para poder “objetivar la objetivación” de manera efectiva, para que la toma de distancia crítico-reflexiva con nuestras condiciones de existencia incorporadas (*habitus*) produzca vía sedimentación transformaciones duraderas en nuestros cuerpos y prácticas, el cuerpo tiene que poseer un poder instituyente de sentido (la *dimensión actual*), que le permita aprehender “prácticas reflexivas metadiscursivas” e incorporarlas vía *contradiestramiento* como nuevas *disposiciones/esquemas corporales*.

En conclusión, frente a las críticas apresuradas –especialmente las de Throop & Murphy– la fenomenología merleau-pontyana emerge como un aporte sustancial para la reelaboración de una antropología del poder en Bourdieu (cfr. Dukuen, 2022b). El *cuerpo habitual* configura esa “libertad condicionada” que Merleau-Ponty (1945: 518) retomaba de Husserl como el suelo de nuestra existencia, donde se depositan también disposiciones relativas a las relaciones de dominación. Pero si existe “una libertad condicionada y condicional” como afirma Bourdieu (1980a: 92; cfr. [1997] 2003: 236-240), hay que reconocer en el cuerpo un *poder de institución de sentido* propio de su dimensión *actual*, que en experiencias colectivas permite incorporar disposiciones “rebeldes” en esos “márgenes de maniobra dejados a la libertad, es decir, a la acción política” (1993: 944), como “denuncia de ese contrato tácito de adhesión al orden establecido que define la doxa originaria” ([1980] 2001: 188).

Bibliografía

- » Alexander, J. (1995) *Fin de Siècle Social Theory*. Londres: Verso.
- » Atkinson, W. (2010) Phenomenological Additions to the Bourdieusian Toolbox: Two Problems for Bourdieu, Two Solutions from Schutz. *Sociological Theory*, 28 (1), 1-19.
- » Auyero J. & Servian, S. (2023). *Cómo hacen los pobres para sobrevivir*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Balbi, F. (2020). La inversión de la teoría en la etnografía en antropología social. *Revista del Museo de Antropología*, 13 (2), 203-214.
- » Belvedere, C. (2011). *Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Los Polvorines: UNGS-Prometeo.
- » Belvedere, C. (2012). *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea*. Buenos Aires: Eudeba.
- » Belvedere, C. (2013). The Habitus Made Me Do It: Bourdieu's Key Concept as a Substruction of the Monad. *Philosophy Study*, 3 (12), 1094-1108.
- » Belvedere, C. (2023). Macro Strata of the Social World: Institutions, Social Classes, and the State. En C. Belverere & A. Gross A. (Eds.), *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory* (pp. 11-27). Cham: Palgrave Macmillan.
- » Bimbenet, É. (2011). Sens pratique et pratiques réflexives. En *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin.
- » Boltanski, L. (1990). *L'amour et la justice comme compétences*. Paris: Métaille.
- » Bourdieu, P. (1962). Célibat et condition paysanne. *Études Rurales*, 5-6, 32-136.
- » Bourdieu, P. (1963). La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique. *Sociologie du travail*, 5, 24-44.
- » Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Droz.
- » Bourdieu, P. (1975). *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Francfort: Syndicat-Verlag.
- » Bourdieu, P. (1979). *La distinction*. Paris: Minuit.
- » Bourdieu, P. (1980a). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- » Bourdieu, P. (1980b). Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32, 3-14.
- » Bourdieu, P. (1987). *Choses dites*. Paris: Minuit.
- » Bourdieu, P. (1990). The Scholastic Point of View. *Cultural Anthropology*, 5, 4, 380-391.
- » Bourdieu, P. (1993). *La Misère du monde*. Paris: Seuil.
- » Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques*. Paris: Seuil.
- » Bourdieu, P. ([1997] 2003). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- » Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- » Bourdieu, P. ([1981] 2001). Décrire et prescrire: les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique. En *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil.

- » Bourdieu, P. (2002). Response to Throop & Murphy. *Anthropological Theory*, 2 (2), 209.
- » Bourdieu, P. (2015). *Sociologie générale, vol. 1*. París: Raisons d'Agir/Seuil.
- » Bourdieu, P. & Sayad, A. (1964). *Le déracinement*. Paris: Minuit.
- » Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- » Buffone, J. (2023). *Fenomenología del desarrollo infantil. Merleau-Ponty y la génesis del cuerpo*. Buenos Aires: Editorial Sb.
- » Citro, S. (Coord.) (2011). *Cuerpos plurales*. Buenos Aires: Biblos.
- » Dreher, J. (2014). Fenomenología del poder. En Dreher, J. & López, D. G. (comps.), *Fenomenología del poder*. Bogotá: USTA.
- » Dreher, J. (2019). Oblivion of power? The Social Construction of Reality and the (Counter) Critique of Pierre Bourdieu". En M. Pfandenbauer & H. Knoblauch (Eds.), *Social Constructivism as Paradigm?* London: Routledge.
- » Dukuen, J. (2010). Entre Schutz y Bourdieu. Encuentros y desencuentros en fenomenología social. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 3, 2, 39-50.
- » Dukuen, J. (2011). Temporalidad, *habitus* y violencia simbólica. Génesis de una teoría de la dominación en la obra de Bourdieu. *Avatares*, 2, 2, 152-165.
- » Dukuen, J. (2013). *Habitus y dominación. Para una crítica de la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu*. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- » Dukuen, J. (2015a). Una fundamentación merleau-pontyana para la apuesta metodológica de Bourdieu en Argelia. *Convergencia*, 68, 97-124.
- » Dukuen, J. (2015b). Los usos del *habitus* en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu (1962-1964). Contribución a un debate. *Prácticas de Oficio*, 16, 1-25.
- » Dukuen, J. (2016). Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu. *Trabajo y Sociedad*, 26, 141-153.
- » Dukuen, J. (2018). *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos.
- » Dukuen, J. (2020). Fuegos cruzados. Bourdieu, la crítica a la fenomenología social y el *habitus*. *Ánfora*, 27, 17-42.
- » Dukuen, J. (2022a). Ambigüedad e indeterminación en la antropología de Bourdieu. Una lectura desde la fenomenología de Merleau-Ponty- *Tla-Melaua, Suplemento Especial*, 112-146.
- » Dukuen, J. (2022b). Fenomenología del poder y *habitus*. Contribución a un debate. *Investigaciones Fenomenológicas*, 19, 37-64.
- » Endress, M. (2005). Reflexivity, Reality, and Relationality. The Inadequacy of Bourdieu's Critique of the Phenomenological Tradition in Sociology. En M. Endress, G. Psathas, & H. Nasu (Eds.), *Explorations of the Life-World*. Dordrecht: Springer.
- » Frère, B. (2011). Bourdieu's Sociological Fiction: A Phenomenological Reading of *Habitus*. En S. Susen & B. S. Turner (Eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu*. London: Anthem Press.
- » Gadamer, H.-G. (2003). Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas (1975 y 1985). En *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

- » Gambarotta, E. (2014). *Hacia una teoría crítica reflexiva*. Buenos Aires: Prometeo.
- » García, E. (2012a). Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo. En M. T. Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*. México: Siglo XXI.
- » García, E. (2012b). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Rthesis.
- » Goffman, E. ([1959] 2003). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- » Grondin, J. (2009). L'ontologie est-elle politique? En M.-A. Lescourret (coord.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*. Paris: PUF.
- » Gros, A. (2017). The Typicality and Habituality of Everyday Cognitive Experience in Alfred Schütz's Phenomenology of the Lifeworld. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, IX, 1, 63-85.
- » Haber, S. (2004). La sociologie française contemporaine devant le concept bourdieusien d'*habitus*. *Alter*, 12, 191-215.
- » Heran, F. (1987). La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique. *Revue française de sociologie*, 28-3, 385-416.
- » Joly, M. (2022). *La sociologie réflexive de Pierre Bourdieu*. Paris: CNRS.
- » Lahire, B. (2004). *El hombre plural*. Barcelona: Belaterra.
- » Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- » Mauss, M. ([1934] 1979). *Sociología y Antropología*. Tecnos: Madrid.
- » Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- » Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- » Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et le invisible*. Paris: Gallimard.
- » Perreau, L. (2019). *Bourdieu et la phénoménologie*. Paris: CNRS.
- » Ralón, G. (2005). *La intencionalidad en el interior del ser*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- » Ralón, G. (2012). Corporalidad y Acción Responsiva. En C. Belvedere (comp.), *La Constitución de lo Social*. Los Polvorines: UNGS.
- » Ralón, G. (en prensa). La arqueología merleau-pontyana: el descenso al Ser natural. *Revista de Filosofía*, 53, 2.
- » Robbins, D. (2019). *The Bourdieu Paradigm. The Origins and Evolution of an Intellectual Social Project*. Manchester: Manchester University Press.
- » Sapiro, G. (2007). Anexo. Entrevista de P. Bourdieu con Gisele Sapiro. En L. Pinto, G. Sapiro & P. Champagne (Eds.), *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Sayad, A. (1993). L'émancipation. En P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*. Paris: Minuit.
- » Schutz, A. ([1932] 1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.
- » Schutz, A. (1962). *Collected Papers, Volume 1: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- » Schutz, A. & Luckmann, T. (1973). *The Structures of the Life-World, Volume 1*. London: Heinemann.

- » Hong, S.-M. (1999). *Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de P. Bourdieu*. Paris: L' Harmattan.
- » Throop, J. & Murphy, K. (2002). Bourdieu and Phenomenology: A Critical Assessment. *Anthropological Theory*, 2 (2), 185–207.
- » Weber, M. ([1920] 2014). *Economía y Sociedad*. México: FCE.