

# **Contrafuegos. Apuntes sobre críticas cruzadas entre Bourdieu y la "fenomenología social".**

Juan Dukuen.

Cita:

Juan Dukuen (2021). *Contrafuegos. Apuntes sobre críticas cruzadas entre Bourdieu y la "fenomenología social"*. XIV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-074/43>

**XIV Jornadas de la Carrera de Sociología**  
**Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Buenos Aires**  
**1 al 5 de noviembre 2021**  
**Sur, pandemia y después**

Título de la ponencia: **Contrafuegos. Apuntes sobre críticas cruzadas entre Bourdieu y la "fenomenología social".<sup>1</sup>**

Nombre y Apellido Autor/es: Juan Dukuen

Eje Temático: 1. Filosofía. Teoría. Epistemología. Metodología.

Nombre de mesa: 253. Actualidad de las teorías críticas de la sociedad.

Institución de pertenencia: CONICET

E-mail: juandukuen@gmail.com

### **Resumen**

En esta ponencia propongo una lectura alternativa de la crítica bourdeana a la "fenomenología social" y de las objeciones producidas por sociólogos de orientación fenomenológica. Para ello analizo las obras de Bourdieu, Merleau-Ponty y de las exégesis críticas de orientación fenomenológicas de Thoop y Murphy y Belvedere. Señalo que recuperando la perspectiva de Merleau-Ponty se puede fundamentar una antropología reflexiva de los poderes y modos de dominación que permite sortear las críticas y restituir la teoría de la práctica a la tradición de las ciencias sociales de orientación fenomenológica.

### **1. Introducción**

En las últimas tres décadas diversos estudios señalan la relación productiva entre la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu y la tradición fenomenológica (Heran; 1987; Hong, 1999; Thoop & Murphy 2002; Haber, 2004, Martín-Criado, 2006; Martínez, 2007; Ralón, 2010; Bimbenet, 2011; Csordas, 2011; Dukuen, 2010, 2011, 2013, 2015, 2016, 2018b; Perreau, 2019). Análisis recientes muestran que ya en sus primeras investigaciones empíricas sobre la imposición brutal del capitalismo en la sociedad argelina y el celibato de los primogénitos en el Béarn francés, Bourdieu (1962, 1963), filósofo devenido etnólogo, realiza una "antropologización" de problemáticas fenomenológicas (Martínez, 2007; Dukuen, 2011, 2013, 2018b) referidas al cuerpo propio (*Leib*) y la temporalidad pre-objetiva que encuentran fundamento en las investigaciones de Husserl (2002) y Merleau-Ponty (1942, 1945). Esta "antropologización"

---

<sup>1</sup> Esta ponencia amplía análisis publicados en escritos previos (Dukuen, 2010; 2013; 2018, 2020) y cuenta con el aval del PICT 2019-03099 Dir. Dr. E. García y del PICT 2017-0661 Dir. Dra. M. Kriger.

contribuirá a la génesis del concepto bourdeano de *habitus* como “sistema de disposiciones”<sup>2</sup> (que convive inicialmente con *ethos* y *hexis*, en la extensa genealogía que va desde Aristóteles a Tomas de Aquino, pasando por Husserl, Durkheim, Weber, Mauss y Merleau-Ponty) y a la formación de la teoría *disposicional* de la práctica o *praxeología* entre las décadas del 60 y 70 del siglo XX (Hong, 1999; Martínez, 2007).

Sin embargo, cabe recordar que en la primera sistematización de la *praxeología*, en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Bourdieu (1972) ha mostrado una actitud crítica con el *modo de conocimiento fenomenológico*, que categorizará a partir de *Le sens pratique* (Bourdieu, 1980a) como un “subjetivismo” expresado especialmente por Sartre en filosofía, y en menor medida por Schutz (1993) y Garfinkel (1967) en sociología. La lectura fallida que realiza sobre todo de Schutz ha generado el rechazo fundamentado de quienes retoman la tradición fenomenológica en ciencias sociales (Throop & Murphy, 2002; Belvedere, 2011a, 2011b, 2012, 2013; Endress, 2005; Dreher, 2014, 2019<sup>3</sup>) lo cual hace que no sea tarea fácil comprender la *praxeología/teoría de la práctica* como una antropología de orientación fenomenológica (Dukuen, 2013, 2018b). Teniendo en cuenta que la inspiración de la obra de Bourdieu en la tradición fenomenológica en la línea Husserl - Merleau-Ponty es reconocida y al mismo tiempo cuestionada con centro en la noción de *habitus*, en esta ponencia describo la crítica de Bourdieu a la “fenomenología social”, luego retomo las objeciones agudas realizadas por Belvedere y Throop & Murphy para, a partir de ello, proponer una lectura alternativa inspirada en la fenomenología de Merleau-Ponty.

## 2. La crítica de Bourdieu a “la fenomenología social”

Para comprender las críticas de Bourdieu hacia la llamada “fenomenología social” (Bourdieu, 1980a: 43-45), voy a retomar su primer análisis de esa perspectiva –con antecedentes en *Un art moyen* (1965, p. 22)– realizado en *Esquisse...* de 1972. Este texto clave (germen de *Le sens pratique* de 1980) comienza con un acápite titulado “El observador observado” que es una crítica al modo de conocimiento teórico objetivista, expresado para Bourdieu en la etnología estructural de Lévi-Strauss bajo el lenguaje de la *regla*; crítica que se extiende y profundiza en el segundo apartado titulado “Los tres modos de conocimiento teórico”. Allí se

---

<sup>2</sup> La definición estándar de *habitus* se encuentra en *Le sens pratique*: “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones...” (Bourdieu, 1980a: 88-89). Las traducciones son mías.

<sup>3</sup> Para una crítica de la crítica desarrollada por Dreher (2014) en torno a una fenomenología del poder, ver Dukuen (2018b).

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). Esos modos de conocimiento teóricos son el *fenomenológico*, el *objetivista* y el *praxeológico*, y cada uno de ellos entraña 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 epistemológico del estructuralismo de Lévi-Strauss. Llama la atención que la crítica al punto de vista fenomenológico es menor en comparación a la realizada al “objetivismo”, siendo que el análisis crítico de la obra de Sartre como fundamento del “subjetivismo”, aparece en una extensa nota al pie (Bourdieu, 1972: 248-250 n. 33) y no ocupa un capítulo completo como sí lo hará en *Le sens pratique –La antropología imaginaria del subjetivismo–*. El modo de conocimiento *praxeológico*, donde la noción de *habitus* juega un papel central, será presentado aquí como una superación de los errores y una recuperación de lo aciertos de los otros dos modos de conocimiento.

Siguiendo el objetivo de este trabajo, así presenta Bourdieu 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, aprehensión del mundo social como mundo natural y evidente, sobre la cual por definición no se reflexiona, y que 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 queda nada claro en qué sentido 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 (1967) que pone a trabajar elementos de la fenomenología social de Schutz para discutir a Parsons (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 olvidar 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 perspectivas sociológicas con enormes diferencias entre sí –y al interior de cada una de ellas– sin un análisis en profundidad<sup>4</sup>, permite entender el rechazo que generan las críticas superficiales de Bourdieu a Schutz y/o Garfinkel, en aquellos que retoman la tradición fenomenológica en ciencias sociales (Throop & Murphy, 2002; Belvedere, 2011a, 2011b; 2012, 2013; Endress, 2005; Dreher, 2014, 2019) por estar basadas en lecturas parciales y reduccionistas. Particularmente en el caso de la etnometodología practicada por Garfinkel, se debe 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 trabajos pioneros agrupados por Garfinkel (1967: 76-103) en *Studies in Ethnometodology*, en especial, en los capítulos 2 y 3, que tratan sobre el conocimiento de sentido común de las actividades y estructuras sociales, haciendo referencia a los escritos pioneros de Schutz (1993).

Sin embargo, desde la perspectiva de Perreau (2019), la primera crítica de Bourdieu al modo de conocimiento fenomenológico apunta a “la restricción del dominio de objeto de la fenomenología social” (74): ella “excluye la pregunta por las condiciones de posibilidad” de la relación primera, dóxica o “natural” con el mundo social (Bourdieu, 1972: 162-163; 1980a:44; 1977). Eso la llevaría a no dar cuentas de las condiciones de clase desiguales que hacen a las diferentes relaciones dóxicas 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 puede ser calificada de “metodológica” (Perreau, 2019: 75): 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 *Le sens pratique* (Bourdieu, 1980a:44-45). Por el contrario, para Bourdieu (1972:184-185) lo que ocurre en la interacción (por ejemplo, “guardar o reducir las distancias”) encuentra su verdad en la relación entre las posiciones de cada agente en las estructuras objetivas y las disposiciones (*habitus*) que se constituyen en las trayectorias sociales que llevan a esa posición. 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

---

<sup>4</sup> Por ejemplo las diferencias entre Cicourel y Garfinkel (Miceli, 2006).

hablará Bourdieu (1997:249) en *Méditations pascaliennes*, tesis que ha sido objetada con justicia por Belvedere (2011b) y Dreher (2019) en base a la teoría de la relevancias de Schutz.

### 3. Las críticas de la crítica

Schutz suele ser señalado por Bourdieu como el representante de la “fenomenología social”, y asociado eventualmente al polo “subjetivista”, siendo Sartre quien ocupa plenamente ese lugar. Sin embargo, como ha mostrado Belvedere (2011b: 41 y ss, 2012) contra el “disenso ortodoxo” de la teoría social contemporánea -encarnado por Bourdieu, Giddens y Habermas- la obra de Schutz no encarna un “subjetivismo”, sino que es un antecedente fundamental en la superación fenomenológica de la oposición dualista entre objetivismo y subjetivismo a partir de un “monismo complejo” (Belvedere, 2011b: 86). Frente a la triple “reducción”<sup>5</sup> de la obra de Schutz al subjetivismo, al constructivismo y al idealismo -impulsada por Bourdieu, Habermas y Giddens- Belvedere (2011b: 41-94) muestra su inconsistencia -con un detalle que aquí no puedo reproducir- señalando que la noción de “mundo de la vida” *Lebenswelt* de Schutz, 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” (Belvedere, 2011b: 86, 88; cf. Gros, 2019). Estas cuestiones fueron trabajadas en la obra póstuma de Schutz -editada por Luckmann- cuyo título es significativo: *Las estructuras del mundo de la vida* (SLW en la cita siguiente) e indican lo incorrecta que es la crítica sobre la ausencia de una investigación sobre las condiciones de posibilidad de la relación con el mundo social como evidente (Bourdieu, 1980a: 44). Haciendo referencia a SLW, 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, 166-167). 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, 2011b: 277).

Esto hace ver que Schutz más que un adversario, indica Belvedere (2011a, 2012), bien podría haber sido considerado por Bourdieu como un antecedente a rescatar. En ocasiones esto ocurre, por ejemplo en la “entrevista sobre la fenomenología” concedida a Sapiro (2007), en

---

<sup>5</sup> Tal como lo aclara Belvedere (2011b:48) no se utiliza en este caso “reducción” en su “sentido técnico fenomenológico sino como operación restrictiva de la complejidad a representaciones unidimensionales y simplificadoras”

su *Autoanálisis* (Bourdieu, 2004) y muy especialmente, en los cursos de “sociología general”, que dictó entre 1981-1986 en el *Collège de France* (Bourdieu, 2015, 2016).

En un texto que se ha vuelto de referencia en esta tónica, Throop & Murphy (2002) realizan una *crítica de la crítica* de Bourdieu a la fenomenología, indicando que se basa en una “mala interpretación” de Husserl y Schutz –como también dirán Endress (2005) y Dreher (2014, 2019) años después–. Afirman que las propuestas de Bourdieu presentan muchos puntos en común con Schutz y, como ejemplo, señalan que para el sociólogo austriaco 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”, adquieren un “conocimiento de primera mano que funciona como esquema de referencia en la comprensión de los aspectos particulares del entorno percibido” (Throop & Murphy, 2002:196). Por el contrario:

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 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 & Murphy, 2002:197).

Si bien Throop & Murphy aciertan en el carácter sesgado de la crítica de Bourdieu a la fenomenología no me es posible acordar con la imputación de “determinista”, lugar común de las críticas “clásicas” a Bourdieu (Alexander, 1995)<sup>6</sup>. Aceptarla sería operar también una “mala interpretación” de su obra, tal como la que Bourdieu realiza sobre Schutz. Cabe señalar que Throop & Murphy construyen sus objeciones (como la de “determinismo”) a partir de una lectura parcial de las investigaciones de Bourdieu, quedando fuera los análisis antropológicos sobre los ritos cabiles en los que presta particular atención al carácter *indeterminado* y *ambiguo* de la práctica (Bourdieu, 1980a: 333-440), claramente inspirados en la perspectiva merleau-pontyana (Dukuen, 2018b: 183-233; 2021a) y sobre los que se fundamenta la praxeología. Esto no exime a Bourdieu de realizar lecturas sesgadas de las teorías concurrentes, pero tampoco exime a sus críticos de obviar los análisis empíricos en los cuales las reapropiaciones teóricas se juegan. Lo mismo se puede decir del carácter de reformulación que opera Bourdieu sobre nociones y problemáticas trabajadas por la fenomenología. En su “Response to Throop & Murphy”, escrita poco antes de morir (2002:209) señala que en la reasunción que realiza, las ideas teóricas provenientes de la fenomenología “están diseñadas

---

<sup>6</sup> Para una crítica a la atribución de determinismo en Bourdieu, ver Dukuen (2018b, 2019; 2021a).

para guiar la investigación empírica y para resolver problemas específicos de la antropología y la sociología... tales como el problema de intercambio de dones". Lejos de no tener novedad alguna, Bourdieu introduce el problema de la temporalidad y la formación de *habitus* corporales en el desarrollo de una teoría de los poderes y modos de dominación (donde el intercambio de dones es central) que no **se encuentra** en Husserl, Merleau-Ponty o Schutz (ni siquiera en la muy interesante teoría de la relevancia) como se observa en sus textos tempranos sobre la concepción del tiempo en los campesinos argelinos y en el abordaje de la *hexis* corporal de los célibes bearneses (Bourdieu, 1962, 1963; cf. Dukuen, 2013, 2015; 2016, 2018b). Vale agregar que la relación entre *hexis corporal*, *habitus* y dominación es clave en obras posteriores como *La distinción* (Bourdieu, 1979), *Le sens pratique* (Bourdieu, 1980a) y *Méditations pascaliennes* (Bourdieu, 1997). En ese sentido, García (2012a), retomando análisis del libro *La dominación masculina* de Bourdieu (1998), afirma:

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' (García, 2012a: 378-370).

#### 4. El *habitus* en cuestión

La noción de *habitus* ha sido objeto de numerosas críticas, entre las cuales ganó notoriedad la de Lahire (2004) quien, contra la estabilidad y unicidad que supone el concepto, señala el carácter plural de las disposiciones, achacando los defectos de la propuesta de Bourdieu a su fundamento en la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty<sup>7</sup>. Sin embargo, menos conocidas son las objeciones provenientes de la tradición fenomenológica que analizaré en este apartado. En una de sus paráfrasis a Husserl sobre la relación entre *habitus*, intencionalidad y temporalidad, Bourdieu (1987:22), señala:

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.

---

<sup>7</sup> Para una crítica de la posición de Lahire ver Frère (2011) y Dukuen (2018b).



Belvedere (2004b) retoma este comentario para realizar una crítica centrada en la filiación entre el *habitus* y las nociones husserlianas de retención y protensión: “más allá del carácter relativamente preciso de la referencia lo que no queda claro es de qué manera el *habitus*, en tanto incorporación de las estructuras sociales operada y operantes en las prácticas, podría fundar la temporalidad, puesto que más bien la presupone” (Belvedere, 2004b, p. 67). Efectivamente, 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. Sin embargo, el planteo de Bourdieu también lo es, 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 Sartre (1943) y Elster (1979), que desde otras posiciones filosóficas privilegiarían la conciencia reflexiva y el proyecto<sup>8</sup>. Como señalé en otros escritos (Dukuen, 2011, 2013, 2016, 2018b) en las investigaciones tempranas de Bourdieu (1963, 1964) sobre la sociedad cabil se hace evidente la “antropologización” de los estudios de Husserl sobre la temporalidad (2002) que fueron su formación de base en filosofía y marco de su tesis doctoral inconclusa -dirigida por Canguilhem- sobre las “estructuras temporales de la vida afectiva” (Martínez, 2007; Dukuen 2013, 2018b). Estas investigaciones antropológicas le permitieron a Bourdieu describir en acción la primacía práctica de una de las modalidades de la experiencia del tiempo que no es objetivante: es decir, la *protensión*, trabajada por Husserl: anticipación perceptiva fundada en la creencia y en la tradición (en un *ethos*), como inducción práctica de un porvenir cuasi presente. En la creencia o relación *dóxica* se asienta la “complicidad ontológica” (Bourdieu, 1980b, p. 7; 1987, p. 22) 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 merleau-pontyana. En un artículo previo a la entrevista que retoma Belvedere, 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

---

<sup>8</sup> Para una discusión de la crítica de Bourdieu a Sartre ver Hong (1999), Dukuen (2018b) y Perreau (2019).

Comentado [FG1]: favor pone en referencias

(especialmente en *Lo visible y lo 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).

Hechas las aclaraciones, vuelvo a la crítica de 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 práctica (Dukuen, 2013, 2018b, 2020) los agentes *en tanto cuerpos propios estructurados en habitus* "privilegian" la modalidad protensional-retensional como relación con el mundo social, mientras que en otras condiciones de existencia y dominios de la práctica "privilegian" 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 diferencian al campesino cabil, del obrero de los suburbios de París) las que fundamentan la primacía de una o de otra en tal o cual dominio de la práctica. Cabe aclarar, además, que el hecho de que Bourdieu ubique el *habitus* en el agente empírico y no en el sujeto trascendental, no implica desestimar, ni "refutar" la perspectiva de Husserl (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 por Merleau-Ponty (1945)<sup>9</sup> y conducen a reflexiones sobre el entrelazo empírico-trascendental, que exceden los límites de esta ponencia (ampliar en Bourdieu, 1997; García, 2012; Dukuen, 2018b).

Estas aclaraciones permiten a continuación referir al problema de la fundamentación, también 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. En la perspectiva husserliana "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). En un artículo posterior, propone una salida al problema de la fundamentación a partir de Schutz:

---

<sup>9</sup>"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 deben 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 (...) o cuando funda el conocimiento sobre una doxa originaria" (Merleau-Ponty, 1945, p. 419).

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 el trabajo de Belvedere de 2011, en mi tesis doctoral (Dukuen, 2013) propuse una fundamentación de orientación merleau-pontyana del enfoque de Bourdieu centrada en una sociogénesis del *habitus en el cuerpo propio*, en el marco de la cual las prácticas son producto de un *agente social que es un cuerpo parcialmente estructurado en términos de habitus*. Esto supone, siguiendo a Merleau-Ponty, *comprender al cuerpo-agente como un entrelazo entre dos dimensiones: cuerpo habitual y cuerpo actual* (Dukuen, 2013). Posteriormente, tras leer el nuevo y notable artículo de Belvedere (2013) creí necesario profundizar algunos puntos de esa sociogénesis (Dukuen, 2018b), los cuales retomaré en el apartado siguiente.

##### 5. Para una reelaboración merleau-pontyana del *habitus* en Bourdieu

Comprender el *habitus* como una estructuración *parcial* del cuerpo propio, formado por diferentes capas disposicionales (primarias, secundarias, etc.) más o menos *integradas*, es decir, no necesariamente sistemáticas -Bourdieu y Sayad (1964) lo sugerían en *Le deracinement*- permite desarrollar teóricamente, por ejemplo, la posibilidad de transformación e incorporación de nuevas disposiciones más o menos contradictorias, cuestión que Bourdieu señala (1982, 1997) pero no fundamenta con claridad. También permite tensionar la crítica sobre el determinismo a la que hacían referencia Throop & Murphy, la cual se apoya en las tesis bourdeanas sobre el "ajuste" entre estructuras subjetivas (*habitus*) y objetivas -inspirado en Leibniz y Durkheim- y la *histéresis* del *habitus* como tendencia a perseverar en su ser -*conatus* en Spinoza- que explican la reproducción de las prácticas y de mundo social (cfr. Bourdieu, 1980a; Dukuen, 2013, 2018b, 2019).

Sin embargo -y esto es lo interesante- incluso *en los mismos libros*<sup>10</sup> estas tesis entran en tensión con otras en las que Bourdieu insiste en 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*

---

<sup>10</sup> Como he mostrado in extenso mediante una lectura genética de la producción de los conceptos en Bourdieu (Dukuen 2018b), estas tensiones teóricas se ven con claridad en el desarrollo de una teoría de la práctica propiamente dicha, que va desde una primera cristalización en *Esquisse* (1972), pasando por *Le sens pratique* (1980) y *La distinction* (1979), hasta sus últimas elaboraciones en *Méditations pascaliennes* (1997).

*práctico*, son del orden de la *ambigüedad y la indeterminación* (1980a: 28, 142, 146, 160, 177, 426-427), lo cual he analizado in extenso en otro lado (Dukuen, 2018b). Los supuestos de estas tesis provienen, especialmente, de la impronta fenomenológica de Husserl y Merleau-Ponty. Allí se ubican, por ejemplo, los análisis de Bourdieu (1980a: 167-230) sobre el intercambio de dones y la violencia simbólica, 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<sup>11</sup> 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 (1980a:168; Dukuen, 2018b). Bourdieu (1987) mismo señala que la noción de “estrategia”, producida tanto contra la teoría del actor racional como contra el estructuralismo, es fruto de su lectura de Merleau-Ponty (Sapiro, 2007) y de una apropiación “libre” de los desarrollos de Wittgenstein sobre “seguir una regla” (Taylor, 1993).

En ese sentido, [la](#) propuesta de pensar el *habitus* como estructuración parcial del cuerpo propio (Dukuen, 2013) se inspira especialmente en la enseñanza de Merleau-Ponty y permite cuestionar las tesis objetivistas del “ajuste” y las *histéresis*, evitando la deriva en el determinismo y el mecanicismo, permaneciendo dentro de la praxeología bourdeana y de su fundamentación fenomenológica. Justamente por eso sostengo [que](#) más que el determinismo *tout court* que le atribuyen sus críticos, lo que [se encuentra](#) en Bourdieu es una tensión entre las tesis “objetivistas” y las de raigambre fenomenológica (Dukuen, 2018b).

Para avanzar en este punto, [hay que centrarse](#) en la relación entre tres dimensiones del cuerpo en Merleau-Ponty, sobre la que se detiene García (2012b) en su exégesis: *cuerpo orgánico*, *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*. Atendiendo a los análisis del fenomenólogo francés sobre la anosognosia y el miembro fantasma (Merleau-Ponty, 1945) 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”. Es

---

<sup>11</sup> Me refiero a “dominios de las prácticas” para dar cuenta de los “juegos sociales” estudiados por Bourdieu en sociedades “tradicionales” donde por definición no existen “campos” relativamente autónomos (i. e. el intercambio de dones en la sociedad cabil) y para aquellos “juegos” que en las sociedades “modernas” se juegan “fuera de campo”, como las relaciones afectivas. Sobre este punto, ver las discusiones relativas al alcance de la noción bourdeana de “campo” en Lahire (2004), Lemieux (2011) y Dukuen (2013; 2018b).

importante señalar que el fenómeno originario y central es el *cuerpo habitual* “como plataforma de despegue”, y que las diferencias dimensiones se encuentran entrelazadas en la experiencia misma (García, 2012b: 111, 112). Cabe indicar que la dialéctica entre *cuerpo habitual* y *cuerpo actual* es particularmente interesante porque se ubica en el dominio de investigación antropológica donde opera la *praxeología*.

A partir de estos señalamientos, en un libro reciente (Dukuen, 2018b) he propuesto repensar la noción de *habitus* en Bourdieu y comprenderla en el *orden de las transformaciones prácticas*: a) transformación de las “condiciones objetivas” a las experiencias prácticas; b) transformaciones en la incorporación de las experiencias prácticas como disposiciones; c) transformaciones en el pasaje de las disposiciones/esquemas a las prácticas. Por cuestiones de espacio, no me puedo detener en los puntos a y b –donde trato problemas relativos a la génesis de los diferentes modos de existencia y estratos del sentido– sino brevemente en el punto (c) *transformaciones en el pasaje de las disposiciones a las prácticas*.

Para ello, hay que tener en cuenta que en términos fenomenológicos cada puesta en juego de disposiciones por parte de un agente implica su transformación en una práctica en situación en el mundo social práctico; una situación que solicita una acción, y que si bien puede tener diferentes grados de afinidad de sentido, nunca es la misma que formó la disposición. Entonces, si se considera que la práctica es resultado del encuentro entre un cuerpo-agente parcialmente estructurado por un *habitus* y una situación en un mundo social práctico que opera como sollicitación, ese encuentro es *centrifugo* y *centrípeto* en términos de donación de sentido (*Sinngebung*) (Merleau-Ponty, 1945, p. 501). Esta dialéctica implica que en la lógica de la práctica siempre hay un grado de indeterminación y ambigüedad, como ha señalado Merleau-Ponty (1942; 1945) y el propio Bourdieu en sus trabajos antropológicos sobre los cabiles (1980a: 347-440) –ignorados por los críticos– y que el agente ante las sollicitaciones del mundo puede *inventar* una respuesta a partir de sus disposiciones adquiridas. Ahora bien, el problema reside en qué poder de sollicitación 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 este punto puede ser de utilidad recordar el caso del “enfermo Schneider” estudiado por Merleau-Ponty (1945:114-172). Schneider, quien había sufrido una lesión en la región occipital, estaba “encerrado” en su cuerpo habitual, en sus disposiciones adquiridas, y por lo tanto encontraba enormes dificultades para producir prácticas puestas en lo virtual, como jugar o realizar acciones “gratuitas” espontáneas. Solo podía realizar sus prácticas habituales, no así renovar su esquema corporal. En su caso, el entrelazamiento entre cuerpo habitual y

cuerpo actual, sedimentación y trascendencia, se encontraba cortado. El caso le sirve a Merleau-Ponty para mostrar, por el contrario, que la dialéctica del cuerpo en el mundo se caracteriza por una “ambigüedad existencial” (Waldenfels, 1987: 175 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 ese sentido, llevada al extremo, la tesis de Bourdieu sobre la *histéresis del habitus primario* formado en el microcosmos familiar, coarta la posibilidad de incorporar nuevas disposiciones salvo aquellas afines y tiende a transformar la dialéctica humana en una ficción retórica que limita el cuerpo a su dimensión habitual. Se evidencia que Bourdieu no distingue el doble aspecto del cuerpo: habitual y actual, ni toma en cuenta su *entrelazamiento* en la dialéctica con el mundo humano. Allí se ubica crítica que le realiza Bimbenet (2011) cuando señala que comparte con Merleau-Ponty la preocupación por lo arqueológico, pero se desentiende de lo teleológico, cuestión que sin embargo puede relativizarse a partir de la noción de reflexividad, como veremos. Por eso mismo, nuestra propuesta no solo debate con las perspectivas críticas fenomenológicas que hemos analizado, sino también con la propuesta de Bourdieu.

Propongo, entonces, recobrar 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*.

Ahora se está en condiciones de retomar el problema de la fundamentación señalado por Belvedere (2011b, 2013) y presentar un esbozo de sociogénesis del *habitus*: el cuerpo propio del niño/a se estructura a partir de las relaciones prácticas jerárquicas en el microcosmos familiar —o su equivalente práctico— donde se incorporan disposiciones/esquemas que conforman un *habitus* primario encarnado, principio de incorporación de las relaciones de poder y dominación relativas a la violencia simbólica de género, étnica y de clase<sup>12</sup>. En este nivel originario de incorporación/acción, el que actúa es el cuerpo propio, y recuerda lo trabajado por Merleau-Ponty (1997) en su curso de *La Sorbona* sobre la formación del

---

<sup>12</sup> Bourdieu aborda estos temas desde un cruce entre sociología, antropología y psicoanálisis freudiano en *Méditations pascaliennes* y *La domination masculine* (Dukuen, 2018b:275-278).

esquema corporal: "Las relaciones con el prójimo en el niño". En el proceso de incorporación, en el cual se "forma" el cuerpo propio "infantil" (su esquema corporal) y se configura un *habitus* primario, va emergiendo lo que podemos llamar un *cuerpo-agente social* que produce prácticas en situación. En el marco de las diversas trayectorias sociales, cuando ese *cuerpo-agente* se introduce en otros dominios de la práctica (como la escuela) o campos, que implican otras situaciones-interacciones más o menos distantes, las disposiciones primarias son retrabajadas por nuevas prácticas y además se forman nuevas disposiciones secundarias a partir de la *dimensión actual del cuerpo*.

Entonces, acuerdo con Belvedere en que en ningún caso es el *habitus* el que actúa, sino el *cuerpo-agente social* como entrelazo entre una dimensión *parcialmente* estructurada en términos de *habitus* y una *dimensión actual, abierta a nuevas posibilidades*. En la perspectiva que vengo desarrollando hacia una década a partir de Merleau-Ponty y Bourdieu, el cuerpo-agente social no está determinado ni cerrado por el *habitus*, sino condicionado por él, por las trayectorias sociales en las que se formó (con sus intersecciones de género, étnicas, de clase) y las relaciones prácticas específicas en las que se vea envuelto, que actúan como restricciones y posibilidades para adquirir nuevas disposiciones/esquemas, transformar antiguas e incluso eliminarlas. La dimensión actual del cuerpo y la posibilidad de entrar en otras relaciones son las formas de *apertura* del cuerpo-agente en la dialéctica del mundo humano.

Esta propuesta implica debatir la crítica determinista a la teoría de la práctica mediante una ruptura con la "lógica del ajuste" entre *habitus* y condiciones objetivas, proponiendo además un enfoque que permite dar cuenta de las relaciones de poder y dominación de forma no mecanicista. En ese sentido, comprender al cuerpo-agente como entrelazamiento habitual/actual da sentido a la noción de "contradiestramiento", posibilidad de transformación del *habitus* señalada por Bourdieu (1997: 248) en *Méditations pascaliennes*, la cual sería una ficción retórica si el cuerpo no tuviese una dimensión actual, abierta a lo posible. También esto le daría sentido a la propuesta de una "antropología reflexiva" (Bourdieu, 1980a; Bourdieu y Wacquant, 1992), en la medida en que para poder "objetivar la objetivación" de manera efectiva, y más generalmente, para que la toma de distancia crítico-reflexiva con las condiciones de existencia incorporadas produzca transformaciones duraderas en los cuerpos y prácticas, el cuerpo tiene que tener un poder instituyente de sentido (dimensión actual), que le permita aprehender prácticas reflexivas metadiscursivas, e incorporarlas como *disposiciones/esquemas corporales*.

Ahora bien, la dimensión abierta y trascendente del cuerpo, de raigambre merleau-pontyana, es un aporte sustancial para la antropología crítica de la dominación propuesta por Bourdieu.

Analizar los modos de dominación, describir cómo se somatizan, tiene sentido en su perspectiva la medida en que los dominados puedan aprehender disposiciones críticas reapropiándose de sus experiencias, o sea de que el cuerpo pueda trabajarse mediante un *contradiestramiento* que solo es posible si el *habitus* 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 como el suelo de nuestra existencia: allí se depositan *también* disposiciones relativas a las relaciones de dominación. Pero si es cierto que hay “una libertad condicionada y condicional” y “un margen de libertad” como dice Bourdieu (1980a: 92; 1997: 236-240) es necesario renunciar a los extremos puros del determinismo y la libertad, para reconocer la existencia de *grados de dominación* (Nordmann, 2010). En efecto, el cuerpo guarda un poder de institución de sentido, una dimensión abierta a lo virtual (cuerpo actual), que puede permitir que en relaciones prácticas duraderas con los otros en trayectorias sociales específicas y en experiencias colectivas, se incorporen disposiciones “rebeldes” que mediante un *contradiestramiento* reelaboren disposiciones dominadas, en “los márgenes de maniobra dejados a la libertad, es decir, a la acción política” (Bourdieu, 1993: 944).

Puedo ilustrar este punto a partir de un caso práctico, producto de una “investigación empírica” (tal como se la entiende en las ciencias sociales) ya que de lo que se trata aquí no es de una discusión sobre fenomenología trascendental, sino sobre una antropología social de orientación fenomenológica basada en el cruce entre las perspectivas de Bourdieu y Merleau-Ponty<sup>13</sup>.

En el marco de un estudio reciente sobre juventud y política en colegios de clases altas<sup>14</sup>, junto a Miriam Kriger analizamos las trayectorias sociales de las únicas dos becarias (17 años), de clase media baja, de un colegio secundario privado bilingüe para clases altas de Ciudad de Buenos Aires<sup>15</sup>. Las trayectorias de estas becarias, “tránsfugas de clase”, rompen con la “causalidad de lo probable” (Bourdieu, 1979) en la medida en que esa escolarización

---

<sup>13</sup> Existen destacados trabajos etnográficos de orientación bourdiana, como el de Csordas (2011), quien a partir del paradigma del embodiment describe la formación del habitus de sanador; el de Wacqûant ([2000] 2006) sobre la formación del habitus pugilístico en el gueto negro de Chicago, el de Ferrante (2014) sobre la institución del habitus de la discapacidad en el campo del deporte adaptado en Buenos Aires.

<sup>14</sup> En el marco del PICT 2012-2751 (2014-2017) dirigido por la Dra Kriger, entre 2015-2016 entrevistamos en el colegio a 15 estudiantes de 5to° año. Entre 2016-2018 realicé un trabajo de campo etnográfico que incluyó “observación participante” en diferentes actividades y más de 50 entrevistas con estudiantes, docentes, preceptores y directivos.

<sup>15</sup> Presento un nuevo análisis antropológico de orientación fenomenológica de las investigaciones publicadas en: Kriger y Dukuen (2017, 2021) y Dukuen (2018a; 2021b).



está reservada para jóvenes de clases altas cuyas familias pueden abonar la onerosa cuota que exige el colegio, habiendo ellas accedido excepcionalmente producto de una beca<sup>16</sup>. En su día a día, estas estudiantes transitan socializaciones secundarias no lineales donde circulan agentes y experiencias prácticas de clase social profundamente heterogéneas, especialmente cuando se mueven de sus hogares y barrios, al colegio. En esas experiencias duraderas -que actúan como condicionamientos sociales, no como determinaciones mecánicas- lejos de haberse reproducido *tout court* las disposiciones del *habitus primario*<sup>17</sup> *familiar*, captamos procesos de *contradiestramiento* a partir de la activación del *cuerpo actual*, que por su poder instituyente de sentido, permite la reelaboración de las *disposiciones primarias*, la incorporación de nuevas<sup>18</sup> y la desaparición de otras, instituyendo así *habitus escindidos (habitus clivé)*<sup>19</sup> que componen *diversos grados de complicidad ontológica, ambigüedad y tensión con esos mundos sociales*. Esa heterogeneidad de las experiencias y la escisión de las disposiciones/esquemas de percepción, acción y pensamiento, en las becarias, está en la base de la reflexividad crítica que expresan sobre su relación con la escuela y sobre lo político, la cual no está exenta de *ambigüedad*: ellas reconocen con lucidez crítica los privilegios económicos de sus compañerxs, que las separan de ellxs, y al mismo tiempo reconocen sus propios privilegios educativos en relación a su condición de clase, y agradecen la oportunidad única que les brinda una educación de elite que les permite acumular un *capital cultural*<sup>20</sup> que las separa de su porvenir de clase probable. Al mismo

---

<sup>16</sup> Este colegio, a diferencia de otros, no tiene un programa oficial de becas, por eso es doblemente excepcional la existencia de las becarias. Esto nos permite trazar analogías con lo señalado por Khan (2011), quien, a partir de su investigación sobre educación de elites en EE. UU., señala que incorporar la diversidad étnica y de clase en las escuelas mediante el otorgamiento de becas a los más desfavorecidos compone una nueva forma de producir elites mediante el impulso del discurso meritocrático de legitimación de la desigualdad. La socialización de los privilegiados, en esta diversidad incorporada, les permite aprehender a moverse con soltura en sus relaciones con "otros", haciendo como si fueran iguales y todo dependiera del esfuerzo personal.

<sup>17</sup> El *habitus primario* es la capa disposicional que se forma en el agente en sus experiencias familiares tempranas. Ver Bourdieu (1997).

<sup>18</sup> En ese sentido, es clave la educación bilingüe, que implica un manejo cuasi-nativo del idioma inglés oral y escrito (además de una certificación de Cambridge) y por lo tanto una transformación de las disposiciones lingüísticas, que en las condiciones actuales tanto del mercado laboral, como de la continuación de los estudios universitarios (ambas planean estudiar y trabajar), es un *capital cultural* altamente valorado, certificado y reconocido, que las pone en ventaja y las separa de quienes comparten su condición de clase. También podría destacar todo lo que hace a las transformaciones de la *hexis corporal* y al uso de vestimentas específicas, producto de la socialización en un colegio de tradición británica.

<sup>19</sup> "...en muchas ocasiones evoqué, especialmente a propósito de los subproletarios argelinos, la existencia de *habitus* escindidos, desgarrados, llevando bajo la forma de tensiones y de contradicciones la huella de las condiciones de formación contradictoria de la que son producto" (Bourdieu, 1997:95)

<sup>20</sup>El *capital cultural* es una de las formas dominantes del poder en las sociedades contemporáneas (la otra es el *capital económico*) y puede existir en tres estados: incorporado, como disposiciones

tiempo ellas se declaran “de izquierda” a partir de experiencias en agrupaciones políticas de ese signo, las cuales también les permitieron incorporar *esquemas de pensamiento críticos* para evaluar su trayectoria, una excepción tanto frente a sus compañerxs de clases altas y al mundo “otro” escolar, como frente a sus propias familias<sup>21</sup>. Lo que es más interesante aún, es que esta misma *ambigüedad* es la que permite observar que si bien las becarias forman parte de un entramado de relaciones de poder simbólico en el cual la beca puede ser considerada en la lógica de las “formas de redistribución legitimadora (...) por las cuales los dominantes se aseguran un capital de ‘crédito’ que parece no deber nada a la lógica de la explotación” (Bourdieu: 1980a: 230-231), la comprensión reflexiva de su posición como un efecto ambiguo de la desigualdad social y no como un déficit personal o falta de mérito, les permite eludir las trampas de la *dominación simbólica*.

El caso de las becarias desafía toda comprensión determinista de “ajuste” del *habitus* con las condiciones objetivas o de su *histeresis*, que hubiese impedido el *contradiestramiento*. Por eso, vislumbrar estas posibilidades implica salir de la “mala dialéctica”, criticada por Merleau-Ponty (1964: 127-128) y comprender los condicionamientos sociales, las relaciones de poder y de dominación en el marco de la *dialéctica ambigua e indeterminada de las prácticas sociales*.

## 6. Conclusiones

En este trabajo analicé las críticas de Bourdieu a la “fenomenología social”, así como las objeciones de Throop & Murphy (2002) y Belvedere (2011a, 2011b) quienes aciertan al indicar el carácter equívoco de su lectura de Schutz. Acordando en este punto, en el caso de Throop & Murphy se rechaza la acusación sobre el determinismo y la falta de aportes “novedosos” de Bourdieu. Yendo aún más allá de lo que Bourdieu (2002) señala en su respuesta a ellos, sostengo que introduce el problema de la temporalidad y la formación de *habitus* corporales en el desarrollo de una teoría de la dominación que no encontramos en Husserl, Merleau-Ponty o Schutz, como se observa desde sus primeros trabajos antropológicos sobre los campesinos

---

duraderas; objetivado, como bienes culturales; e institucionalizado, como títulos escolares. Hay otras formas secundarias de capital, como el social, el informacional, etc. El *capital simbólico* es el efecto de *reconocimiento* (estima, honor) que produce todo tipo de capital cuando es reconocido como legítimo, y esta en la base de la transmutación de las relaciones de poder en relaciones de dominación/violencia simbólica. Ver Bourdieu (1979)

<sup>21</sup> De forma acertada, Lahire (2004: 62-63; 210 y ss.) llama la atención de sobre este tipo de casos, pero lamentablemente, rechaza la lectura fenomenológica, porque desconoce la dialéctica entre cuerpo habitual y actual en Merleau-Ponty y por lo tanto se priva de nociones que permiten comprender esas transformaciones.

argelinos y los célibes bearneses (Bourdieu, 1962, 1963, 1980a). Así, este debate se enfrenta a una paradoja: quienes critican las lecturas simplistas de Bourdieu sobre la fenomenología, hacen exactamente lo mismo al no darle entidad a sus investigaciones empíricas, haciendo gala de teoricismo, lo cual no tendría mayor importancia en el caso de Habermas o Giddens, que son “teóricos sociales”, pero que es clave en el caso de Bourdieu, que a mi criterio no es un teórico social (cuestión que es evidente si se comparan sus libros, y que hace fácil criticarlo teóricamente).

Luego, tras revisar las críticas de Belvedere a la noción de *habitus* y el problema de la fundamentación de la temporalidad y la acción, he propuesto una reelaboración basada en Merleau-Ponty, sin abandonar la praxeología bourdeana. Consiste en comprender al cuerpo-agente como parcialmente estructurado por un *habitus* que se encuentra entrelazado a una dimensión actual, abierta a lo posible. Ciertamente, esta propuesta se realiza también con y contra Bourdieu, en la medida en que pugna contra la tensión entre las tesis sobre el ajuste-histéresis del *habitus* (que fundamentan las acusaciones de determinismo) y las tesis provenientes de la impronta fenomenológica de la *praxeología*. Por eso mismo, recuperando la dialéctica entre cuerpo habitual y cuerpo actual, no desarrollada por Bourdieu, se puede fundamentar con mayor solidez una antropología reflexiva, como vocación liberadora clave de la teoría de los poderes y modos de dominación. Contra el teoricismo, la breve referencia a la investigación sobre de las becarias pretendió ser una ilustración empírica de este enfoque.

En un escrito elocuente, el especialista en la obra de Merleau-Ponty, Étienne Bimbenet señaló que “la definición bourdiana del sentido práctico, y correlativamente del *habitus*, pueden ser leídas como una ejemplificación sociológica fiel de la fenomenología merleaupontyana de la percepción” (2011: 167). Con este trabajo se espera haber contribuido a restituir la praxeología de Bourdieu a las ciencias sociales de orientación fenomenológica.

### **Bibliografía.**

Alexander, J. (1995). *Fin de Siècle Social Theory*, London: Verso.

Belvedere, C. (2011a). *Bourdieu's Concept of Habitus as a Substruction of the Monad*. Filadelfia, EEUU: Society for Phenomenology and the Human Sciences.

Belvedere, C. (2011b). *Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Buenos Aires: UNGS-Prometeo.

Belvedere, C. (2012). *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*. 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.
- Bimbenet, É. (2011). *Sens pratique et pratiques réflexives. Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin.
- 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. (1965). Introduction. *Un art moyen*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Francia: Droz.
- Bourdieu, P. (1977). Sur le pouvoir symbolique. *Annales*, 3, 405-411.
- 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(33), 3-14.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parleur veut dire?* Paris: Fayard.
- Bourdieu, P. (1987). *Choses Dites*. Paris: Minuit
- Bourdieu, P. (1993). *La Misère du monde*. Paris, Francia: Seuil.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (2002). Response to Throop & Murphy. *Anthropological Theory*, 2(2), 209.
- Bourdieu, P. (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Raisons d'Agir.
- Bourdieu, P. (2015). *Sociologie générale 1*. Paris: Raisons d'agir/Seuil.
- Bourdieu, P. (2016). *Sociologie générale 2*. Paris: 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.
- Csordas, T. (2011). Modos somáticos de atención. En S. Citro (Coord.). *Cuerpos plurales*. (pp. 83-104).Buenos Aires: Biblos.

Dreher, J. (2014). Fenomenología del poder. En J. Dreher y D. G. López (Comps.). *Fenomenología del poder*: USTA.

Dreher, J. (2019). The oblivion of power? In M. Pfadenhauer & H. Knoblauch (Eds). *Social Constructivism as Paradigm?* London: Routledge.

Dukuen, J. (2010). Entre Schutz y Bourdieu. Encuentros y desencuentros en fenomenología social. *RELACES* 3, 39-50

Dukuen, J. (2011). Temporalidad, habitus y violencia simbólica. Génesis de una teoría de la dominación en la obra de Bourdieu. *Avatares*, 2, 152-165.

Dukuen, J. (2013). *Habitus y dominación. Para una crítica de la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu* (Tesis doctoral, inédita). Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Dukuen, J. (2015). Los usos del *habitus* en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu. *Prácticas de Oficio*, 16. pp. 1-25.

Dukuen, J. (2016). Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu. *Trabajo y Sociedad*, 26, 141-153.

Dukuen, J. (2018a). Socialización política juvenil en un colegio de clases altas (Buenos Aires, Argentina). *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 16(2), 867-880

Dukuen, J. (2018b). *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos.

Dukuen, J. (2019). Un arte de inventar. El habitus en la lectura bourdiana de Panofsky. *Revista Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, 88, 17-34.

Dukuen, J. (2020) "Fuegos cruzados. Bourdieu, la crítica a la fenomenología social y el habitus". *Revista Ánfora*, 27, 17-42

Dukuen, J. (2021a) "Ambigüedad e indeterminación en la antropología de Bourdieu. Una lectura desde la fenomenología de Merleau-Ponty", *Tla-Melaua, Revista de Cs Sociales*, N°50, BUAP, México.

Dukuen, J. (2021b) "La elección de lxs elegidxs: Socialización política estudiantil en un colegio de clases altas" en M. Kriger (Dir.) *La buena voluntad. El vínculo de jóvenes argentinx con la política entre dos paradigmas de Estado*, Bs As, CLACSO.

Elster, J. (1979) *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, UK, Cambridge UP.

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.

Comentado [FG2]: Nro de pags

Ferrante, C. (2014), Renguear el estigma, Buenos Aires, Biblos.

Fornel, M. (2005). Habitus y etnométodos. En P. Encrevé y R. S. Lagrave (Eds.). *Trabajar con Bourdieu*. Bogotá, : U. E. de Colombia.

Comentado [FG3]: Nro de pags

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.

García, E. (2012a). Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo. En M. T. Ramírez (Coord.). *Merleau-Ponty viviente* (pp. 345-370). México, Siglo XXI.

Comentado [FG4]: Nro de pags

García, E. (2012b). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Rthesis.

Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnometodology*. New Jersey, Prentice Hall.

Gros, A (2019) "¿Sabían los científicos sociales qué es el mundo de la vida? Retornando a la profundización de Edmund Husserl y a la retoma de Alfred Schutz", *Revista Diferencias*; Vol. 1 (7) p. 16 – 35.

Haber, S. (2004). La sociologie française contemporaine devant le concept bourdieusien d'habitus. *Alter. Revue de phénoménologie*, N° 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.

Hong, S. M. (1999). *Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*. Paris: L'Harmattan.

Husserl, E. (2002). *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.

Khan, S. (2011) *Privilege: The Making of an Adolescent Elite at St. Paul's School*. Princeton: PUP.

Kruger, M.; Dukuen, J. (2017). Haciendo de la necesidad virtud: Socialización política y herencia familiar entre becarias de un colegio de clases altas. *Pilquen*, 20(3), 67-81.

Kruger, M.; Dukuen, J. (2021) "Herederas y becarias: Dimensión familiar y formación de disposiciones políticas en estudiantes de un colegio de clases altas de la Ciudad de Buenos Aires", en Mi Kruger (dir.) *La buena voluntad*., Buenos Aires, CLACSO.

Lahire, B. (2004). *El hombre plural*. Barcelona, España: Belaterra.

Lemieux, C. (2011). Le crépuscule des champs. En De M. Fornel et al. Ogien (Eds.). *Bourdieu, théoricien de la pratique* (pp. 75-100). | París: Ed. EHESS.

Comentado [FG5]: Nro de pàgns

Martin Criado, E. (2006), "Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu", en P. Bourdieu, *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología Cabilia*, Madrid, CEI-BOE.

Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.

Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*, Paris: PUF.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1997). *Les relations avec autrui chez l'enfant, Parcours, 1935-1951*. Paris: Verdier.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et le invisible*, Paris: Gallimard.

Miceli, S. (2006) Entrevista com Aaron V. Cicourel , *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 19, n. 1: 131-168

Nordmann, C. (2010). *Bourdieu/Rancièrè*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Perreau, L. (2019). *Bourdieu et la phénoménologie*. Paris: CNRS.

Ralón, G. (2005). *La intencionalidad en el interior del ser: las homologías entre los sistemas simbólicos* (Tesis doctoral, inédita). Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Ralón, G. (2010). La lógica práctica y la noción de hábito. *Anuario Colombiano de Fenomenología, IV*. 243-261

Ralón, G.; Dukuen J. (2013). Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica. *Estudios de Filosofía*, N° 47: 9-33. <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n47/n47a01.pdf> [Consultado el 11 de octubre de 2019].

Sapiro, G. (2007). Anexo. Entrevista de P. Bourdieu sobre la fenomenología. En P. Champagne et al. (Eds.). *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Sartre J-P (1943), *L'Être et le Néant*, París: Gallimard.

Schutz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona: Paidós.

Schutz, A.; Luckmann, T. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Taylor, Ch. (1993). To Follow a Rule. C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone (Eds.). *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: The University of Chicago Press.

Throop, J. & Murphy, K. (2002). Bourdieu and phenomenology: A critical assessment. *Anthropological Theory*, 2(2), 185-207.

Wacquant, L. ([2000] 2006), *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Buenos Aires, Siglo XXI.