

Ambigüedad e
indeterminación en
la antropología de
Bourdieu. Una lectura
desde la fenomenología
de Merleau-Ponty.

/Ambiguity and
indeterminacy
in Bourdieu's
anthropology. A reading
from Merleau-Ponty's
phenomenology

*Artículo de reflexión postulado el 13 de noviembre de 2020 y aceptado para publicación el 7 de febrero de 2021. TLA-MELAU, Revista de Ciencias Sociales. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México / E-ISSN: 2594-0716 / Nueva época año 16, Suplemento Especial de Verano (Junio-Agosto 2022), pp. 112-146

RESUMEN

Este trabajo se propone analizar aspectos poco estudiados de la fundamentación de la antropología de Pierre Bourdieu en la fenomenología de Merleau-Ponty. Para ello se mostrará que en sus estudios antropológicos sobre la sociedad Cabil del norte de África, Bourdieu describe la ambigüedad e indeterminación de las prácticas en un sentido que reenvía a la forma en que lo hace Merleau-Ponty. Este punto permite rebatir las críticas que señalan el carácter determinista de la propuesta de Bourdieu, dando lugar a una lectura alternativa de orientación fenomenológica que permite comprender en su complejidad la "lógica de la práctica".

PALABRAS CLAVE

Bourdieu, Merleau-Ponty, Fenomenología, Antropología, Ambigüedad, Indeterminación.

ABSTRACT

This paper analyzes understudied aspects of the foundation of Pierre Bourdieu's anthropology in Merleau-Ponty's phenomenology. To this, it will be shown that in his anthropological studies on Kabil society in North Africa, Bourdieu describes the ambiguity and indeterminacy of practices in a sense that refers to the way Merleau-Ponty does. This point allows us to refute the criticisms that point to the deterministic character of Bourdieu's proposal, giving rise to an alternative reading of phenomenological orientation that allows us to understand the "logic of practice" in its complexity.

KEYWORDS

Bourdieu, Merleau-Ponty, Phenomenology, Anthropology, ambiguity, indeterminacy.

*CONICET-Argentina. (juandukuen@gmail.com). <https://orcid.org/0000-0001-5089-1858>

1. Introducción: La fenomenología en la génesis de las investigaciones de Bourdieu / 2. Digresión: ¿Hay una antropología en Bourdieu? / 3. Sobre las críticas al determinismo bourdieano / 4. Merleau-Ponty: ambigüedad e indeterminación en una fenomenología del cuerpo en el mundo / 5. Ambigüedad e indeterminación en la antropología de Bourdieu / 6. Aperturas para una antropología bourdieana de orientación fenomenológica / 7. Conclusiones / 8. Bibliografía

1. INTRODUCCIÓN: LA FENOMENOLOGÍA EN LA GÉNESIS DE LAS INVESTIGACIONES DE BOURDIEU.

Diversas exégesis contemporáneas señalan con acierto que la tradición fenomenológica¹ es uno de los fundamentos centrales² del enfoque desarrollado por Pierre Bourdieu. Un breve esbozo de esa fundamentación se puede rastrear recuperando los inicios de la trayectoria académica del investigador francés, desde su formación inicial en filosofía en París hasta sus investigaciones antropológicas³ en Argelia y el Bearn francés.

Bourdieu nació en Denguin (Bearn) un pueblo del sur de Francia. Hijo de un cartero de familia campesina, realizó una trayectoria social atípica⁴ ya que al no provenir de los sectores burgueses y no ser un “heredero” llegó a cursar la carrera de Filosofía en la *École Normale Supérieure* (ENS) a causa de su buen rendimiento académico. En 1954 se graduó con una traducción comentada de *Animadversiones* de Leibniz, en la promoción de Jacques Derrida, Louis Marin y Jean-Claude Passeron. La formación académica de Bourdieu

¹ Sobre este punto ver: Heran, Francois, “La seconde nature de l’habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique”. *Revue française de sociologie*, Paris, 28(3), 1987, pp. 385-416; Savransky, Carlos, *Para una teoría de la práctica*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales UBA, 1999; Hong, Sun-Min, *Habitus, corps, domination*. Paris, L’Harmattan, 1999; Crossley Nick, “Phenomenology, Structuralism and History: Merleau-Ponty’s Social Theory.” *Theoria*, 2004, N°. 103, pp. 88-121; Martínez, Ana Teresa. *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires, Manantial, 2007; Citro Silvia, *Cuerpos significantes*, Buenos Aires, Biblos, 2009; Ralón, Graciela “La lógica práctica y la noción de hábito”. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Bogotá, Vol. IV, 2010 pp. 243-261; Bimbenet, Étienne “Sens pratique et pratiques réflexives”. *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d’une pensée*. Paris, Vrin, 2011; Dukuen, Juan, *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Buenos Aires, Biblos, 2018. Perreau, Laurent, *Bourdieu et la phénoménologie*. Paris, CNRS, 2019.

² Otro de los fundamentos clave del enfoque de Bourdieu es la tradición “estructuralista” en la línea Saussure – Durkheim – Lévi-Strauss. No me voy a detener en ella, por lo cual para precisiones recomiendo leer: Martínez, Op. Cit..

³ Sobre la categorización de los estudios de Bourdieu en Argelia y el Bearn francés como antropología social, ver el apartado 2 de este trabajo.

⁴ Ver al respecto Pinto, Louis, “Voluntades de saber. Bourdieu, Derrida, Foucault” en Champagne P. et. al.; *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs. As, Nueva Visión, 2007.

en la primera mitad de la década de 1950 se encuentra marcada tanto por los estudios en filosofía de las ciencias como por la *filosofía fenomenológica* que marcó a toda esa camada de *normaliens*.⁵ En ese sentido, para el curso de ingreso de la ENS, Bourdieu lee *La structure du comportement* de Merleau-Ponty⁶ quien en esos años realizaba una interpretación de la obra de Husserl –principalmente de la fenomenología genética- diferente a la de Sartre, centrándose en *Ideas I y II, Experiencia y Juicio* y las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.⁷ En un campo intelectual marcado por la toma de posición frente al existencialismo sartreano y la incipiente entrada del estructuralismo en ciencias sociales, para Bourdieu, Merleau-Ponty ocupaba un lugar aparte:

“Se interesaba por las ciencias del hombre, por la biología, y daba la idea de lo que puede ser una reflexión sobre el presente inmediato (...) capaz de escapar a las simplificaciones sectarias de la discusión política. Parecía representar una de las salidas posibles fuera de la filosofía charlatana de la institución escolar”.⁸

En esa dirección, quiero destacar la importancia que en la formación de Bourdieu tiene la fenomenología en la línea Husserl - Merleau-Ponty. Tras graduarse en Filosofía -y hasta su partida a Argelia en 1955 para realizar el servicio militar- Bourdieu fue profesor del Liceo de Moulins, donde dedicó el final del curso que dictaba a la enseñanza de la concepción de la temporalidad en Husserl. Por otro lado, en esa misma época, y bajo el influjo de la fenomenología, Bourdieu estudiaba fisiología y medicina psicosomática con Georges Canguilhem, quien dirigiría su proyecto de tesis doctoral sobre “las estructuras temporales de la vida afectiva” en el cual la referencia a las investigaciones de Husserl eran centrales y en la que siguió trabajando en Argelia hasta suspenderla en su pasaje de la filosofía a la antropología.

Bourdieu llegó a Argelia en 1955⁹ para realizar su servicio militar (originalmente en Versalles) por mal comportamiento, tras haber tenido una fuerte discusión con oficiales de alto rango que querían convertirlo a la “Argelia francesa”. Las consecuencias de este incidente son claves en la trayectoria intelectual y política del autor, y marcan, como el mismo lo ha señalado, “un

⁵ Así se les llama a los egresados de la ENS.

⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942

⁷ Husserl, Edmund, *Ideas I*, México, FCE, [1913]1962; *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta, [1928]2002; *Experiencia y Juicio*, México, UNAM. [1939] 1980; *Ideas II*, México, UNAM, 1997.

⁸ Bourdieu, Pierre, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 15. Todas las traducciones son mías.

⁹ Sobre Bourdieu en Argelina me apoyo en el detallado trabajo de Enrique Martín Criado. “Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu”, en P. Bourdieu, *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia* Madrid, CEI-BOE. 2006, pp. 15-119

momento crítico” en la transformación de su visión del mundo.¹⁰ Siguiendo a Martín Criado¹¹ se puede concluir que allí nacen los compromisos políticos públicos de Bourdieu con la población argelina -que lo acompañarán hasta su muerte- y se generan sus primeras investigaciones antropológicas en la Cabília, fundamento de la *teoría de la práctica*.¹²

En la Biblioteca del Gobierno General de Argel durante 1957, escribe *Sociología de Argelia* (publicada en 1958), su primer libro. Resulta curiosa la apelación en el título a la “sociología” cuando, como indica Martín Criado,¹³ el libro tiene una estructura más cercana a la etnología, con clara influencia de Lévi-Strauss y de la antropología cultural norteamericana. En *Sociología de Argelia*, Bourdieu retoma las investigaciones antropológicas producidas durante el período colonial, poniendo el eje en el análisis de tres “culturas” bereberes: cabílios, chaouias y mozabitas y la población arabófona, considerando luego los elementos comunes y analizando la desestructuración que la situación colonial ha ejercido sobre esas poblaciones. El pasaje de Bourdieu de la filosofía a la antropología se produce con este libro, como “un rechazo profundo del punto de vista escolástico” de la filosofía¹⁴ contra el cual busca “decirles a los franceses, sobre todo de izquierda, lo que ocurría realmente en un país del que la mayoría ignoraba casi todo, y ello, una vez más, para ser útil en algo, y quizás también para conjurar la mala conciencia de testigo impotente de una guerra atroz”.¹⁵

Entre 1958 y 1960 Bourdieu dictó cursos en la Universidad de Argel sobre Kant, Durkheim, Saussure y Lévi-Strauss, para luego volver a Francia como asistente de Raymond Aron, en 1961. El periodo como docente en Argelia le permite profundizar en la variante estructuralista de las ciencias humanas y reclutar estudiantes -entre ellos Abdelmalek Sayad, quien se convertiría en un destacado sociólogo y colega- para realizar las investigaciones que darán como resultado los libros escritos en colaboración, *Travail et Travailleurs en Algérie* (1963) y *Le déracinement* (1964), y una serie de artículos que reelaboran dimensiones de esas investigaciones. En estos primeros trabajos de investigación empírica¹⁶ sobre la imposición brutal del capitalismo en la sociedad argelina

¹⁰ Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d’agir, 2004, pp. 54; 78

¹¹ Martín Criado, Op Cit, 2006

¹² Ver Addi, Lahouari, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu*. Paris: Éditions La Découverte, 2002.

¹³ Martín Criado, Op Cit.

¹⁴ Bourdieu, Op Cit., p. 59

¹⁵ Bourdieu, Op Cit., pp. 56-57

¹⁶ Se destacan: Bourdieu, Pierre “Célibat et condition paysanne”. *Études Rurales*, 5(6), 1962, pp. 32-136; “La société traditionnelle. Attitude à l’égard du temps et conduite économique”. *Sociologie du travail*, 5, 1963, pp. 24-44; “Les relations entre les sexes dans la société paysanne” *Les Temps Modernes*, 195, 1962, pp. 307-331; *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédé de trois études d’ethnologie Kabyle*, Genève, Droz, 1972; *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980. Bourdieu, Pierre, Alain, Darbel, Jean-Paul Rivet & Claude Seibel, *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, 1963; Bourdieu, Pierre y Abdelmalek Sayad, *Le déracinement*. Paris, Minuit, 1964.

y en aquellos sobre el celibato de los primogénitos en el Béarn francés, Bourdieu realizará una “antropologización” de problemáticas fenomenológicas¹⁷ referidas al *corpo proprio* (Leib) y la temporalidad pre-objetiva en Husserl y Merleau-Ponty, que contribuirá a la génesis del concepto bourdieano de *habitus*¹⁸ (que convive al comienzo con las nociones de *ethos* y *hexis* en la larga genealogía que va de Aristóteles a Merleau-Ponty) y de la *teoría de la práctica*¹⁹ durante la década del 60, cristalizada en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, de 1972.²⁰

¹⁷ Martínez, Op. Cit.; Dukuen, Op. Cit.

¹⁸ La definición estándar de *habitus* se encuentra en Bourdieu, *Le sens pratique*, Op. Cit p. 88-89: “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 que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.”

¹⁹ La *teoría de la práctica* de Bourdieu se cristaliza primero en *Esquisse* de 1972 y luego en la reescritura que dio lugar a *Le sens pratique* de 1980. Esa *teoría* pretende superar el sesgo objetivista del estructuralismo en el cual la práctica es pura ejecución de una estructura (por ejemplo la Lengua), al mismo tiempo que el sesgo subjetivista mediante el cual la práctica es resultado de la voluntad de una conciencia. Para superar ambos sesgos, la teoría de la práctica estudia la relación dialéctica entre las “estructuras [objetivas] y las disposiciones estructuradas en las cuales ellas se actualizan y que tienden a reproducir, es decir, el doble proceso de interiorización de la exterioridad, y de exteriorización de la interioridad”. Bourdieu, *Esquisse*, p 163. De esa manera la práctica de un agente tiene como “principio generador” corporal a su *habitus* (disposiciones estructuradas y estructurantes), noción que permitiría superar el cortocircuito entre prácticas y estructuras (propio del objetivismo estructuralista) y al voluntarismo subjetivista (atribuido a la ontología dualista de Sartre). Remito a la definición estándar de *habitus* citada en la nota al pie precedente y especialmente al Libro 1 de *Le sens pratique* titulado “Critique de la raison théorique”, donde se exponen de manera precisa estos desarrollos. Una reelaboración se puede encontrar en Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, [1997] 2003.

²⁰ Uno de los evaluadores de este artículo objeto mi análisis, señalando que “no se puede hablar de *habitus* y excluir el *campo*. Son nociones relacionales fundamentales para hablar de la teoría de la práctica”. Por el contrario, en sus estudios sobre la Cabília Bourdieu trabaja la noción de *habitus* sin referencias a la noción de *campo*, no solo porque este concepto se desarrolla posteriormente (en forma cabal a partir de los estudios sobre campo literario y religioso publicados en 1971) sino porque al ser la Cabília una sociedad indiferenciada, por definición, no existen “campos”. Yendo más allá, en una autocrítica reciente, Wacquant señala que “es deseable, *desunir los conceptos de Bourdieu* (...) Soy bien consciente de que Bourdieu y yo argumentamos a favor de una estrategia opuesta en la obra *Una invitación a la sociología reflexiva* (...). Sin embargo, allá por el año 1992, la prioridad era proporcionar una visión global de la arquitectura y la lógica interna de la estructura teórica de Bourdieu, y explicar la sinergia entre sus varios conceptos a los lectores que no estaban muy familiarizados con ellos. En las dos décadas posteriores, las obras más fructíferas inspiradas en Bourdieu han resultado ser aquellas que desplegaron elementos de esa estructura teórica (...). Así que debemos escuchar las enseñanzas de Bachelard de que la epistemología es histórica y hacer un cambio táctico en su prescripción como reacción a los retos mayores del conocimiento inmediato”. Wacquant, Loïc, “Cuatro principios transversales para poner a trabajar a Bourdieu”, *Estudios Sociológicos*, 2018, 36(106), p. 18. Además, para no hacer un uso imprudente de la noción de *campo*, la cual es muy específica, para referirse a los “juegos sociales” estudiados por Bourdieu (i. e. el intercambio de dones en la sociedad cabil) y para aquellos “juegos sociales” que en las sociedades diferenciadas se juegan “fuera de campo” sería más adecuado hablar de “dominios de las prácticas”. Ver debates sobre de la noción de *campo* en: Lahire, Bernard, “Campo, fuera de campo, contracampo”, *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005; Lemieux, Cyril, “Le crépuscule des champs”, en M. de Fornell y A. Ogien (dir) *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011; Dukuen. Op. Cit.

Para Bourdieu las nociones que retoma de la fenomenología “están diseñadas para guiar la investigación empírica y para resolver problemas específicos de la antropología y la sociología”,²¹ por lo tanto su “antropologización” implica una reelaboración y puesta en juego en investigaciones empíricas. Por ejemplo, al analizar la estructura de la conciencia temporal de los campesinos argelinos en 1963,²² Bourdieu establece una diferenciación clave entre *prévoyance* y *prévision*²³ que reenvía a la diferencia establecida por Husserl entre la *protensión* y la *anticipación* o *expectativa pre-visora*. En dos cursos dictados en el *Collège de France* en 1988, Bourdieu clarificará esta relación y su vínculo con la noción de *habitus*:

En *Ideen* Husserl distingue con toda claridad: la relación con el futuro que cabe llamar *proyecto*, y que plantea el futuro en tanto que futuro, es decir en tanto que posible constituido como tal, que por lo tanto puede ocurrir o no ocurrir, que se opone a la relación con el futuro que llama *protensión* o *anticipación preperceptiva*, relación con un futuro que no es tal, con un futuro que es casi presente (...). De hecho, estas anticipaciones preperceptivas, especies de inducciones prácticas basadas en la experiencia anterior, no le vienen dadas a un sujeto puro, a una conciencia trascendental universal. Pertenecen al *habitus* como sentido del juego. (...) El *habitus* cumple una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendental: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo (...) que estructura la percepción de este mundo y también la acción en este mundo.²⁴

En paralelo a sus investigaciones en Argelia, Bourdieu realiza trabajo de campo en su pueblo natal, en la zona del Bearne francés, entre 1959 y 1960.

²¹ Bourdieu, Pierre, “Response to Throop & Murphy”. *Anthropological Theory*, 2(2), 2002, p. 209

²² Bourdieu, Op. Cit., 1963; 1964.

²³ “Bourdieu juega con la sutil diferencia, sin equivalente en castellano, entre los términos del francés *prévision* (conocimiento del futuro, que vale aquí para la previsión del cálculo abstracto capitalista) y *prévoyance* (tomar las disposiciones necesarias para enfrentar una situación en el futuro, que él aplica específicamente a la reserva “calculada” en especie que realiza el campesino)”, Martínez Op. Cit.,⁵⁴

²⁴ Bourdieu, Pierre “Un acte desinteresse est-il possible?” en *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*, Paris, Seuil, 1994 pp.155-156. En una entrevista sobre el impacto de la fenomenología en sus investigaciones, Bourdieu señala: “En principio está mi viejo truco sobre la protensión-proyecto que yo había definido antes. Fue en el curso de filosofía y me pareció importante porque Sartre no veía la protensión. Entonces quedaba el proyecto, entonces la libertad, y entonces la conciencia, etc. En Argelia me sorprendí, tuve ese problema...Había tesis, incluso la de Leroi-Gourhan, que me chocaban mucho, que consistían en decir: ‘los primitivos no tiene futuro, viven en el presente’. (...) Yo veía que esas personas hacían reservas para cinco años. Y es ahí donde me dije que hay dos relaciones con el futuro, me serví de eso para salir de esa dificultad” Sapiro, Gisele “Anexo. Entrevista de P. Bourdieu sobre la fenomenología” En P. Champagne P. et al. *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, pp. 62-63.

Esta indagación da como resultado un largo artículo, “Célibat et condition paysanne” publicado en 1962.²⁵ Allí introduce por primera vez las nociones de *habitus* y *hexis*, mediante una cita al artículo seminal de Mauss sobre “técnicas y movimientos corporales”.²⁶ En ese estudio, una de las bases de sus trabajos posteriores sobre la dominación masculina,²⁷ se puede encontrar la génesis de una teoría de la violencia simbólica corporal de orientación fenomenológica.²⁸ Esteban García, especialista en fenomenología, sostiene que la teoría disposicional de las prácticas desarrollada por Bourdieu encuentra su base en la fenomenología de Merleau-Ponty.²⁹ Esta fenomenología es, en una de sus dimensiones fundamentales, una descripción de la génesis ante-predicativa de la *donación de sentido* (*Sinngebung*) *centrífuga y centrípeta* que se juega en la dialéctica entre *cuerpo habitual/cuerpo actual* y mundo humano.³⁰ Sin embargo, Merleau-Ponty, no articuló su fenomenología del cuerpo con una teoría corporal del poder. Bourdieu lo hizo.³¹ Si bien esto es evidente en *Le sens pratique* y *Méditations pascaliennes*, para García, se puede ver muy especialmente en *La domination masculine*, de 1998, donde los estudios antropológicos sobre la Cabília y el Béarn juegan un papel central en el análisis empírico de esa dominación simbólica y, por derivación, en la crítica a las teorías feministas concurrentes (Butler, por ejemplo):

²⁵ Bourdieu, Op Cit, 1962.

²⁶ Mauss, Marcel. *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, [1934]1979.

²⁷ Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

²⁸ Dukuen, Op. Cit, 2018.

²⁹ Algunos extractos más donde Bourdieu resume el lenguaje técnico de la fenomenología: “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 *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, Pierre, “Le mort saisit le vif”, *ARSS*, 1980, vols. 32-33, pp. 6-7 n. 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 conocedora. Lo comprende (...) sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar”. Bourdieu, *Méditations* p. 206. Si todavía queda alguna duda de la fundamentación fenomenológica de la teoría de la práctica, además de las exégesis citadas en la introducción, recomiendo la lectura de Bourdieu, Pierre, *Sociologie générale, vol. 1: Cours au Collège de France 1981-1983*, Paris, Raisons d’agir/Seuil, pp. 263-298; 339-378.

³⁰ Sobre las dificultades para responder “¿Qué es la fenomenología?” Ver el Prefacio de Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945, pp. I-XI.

³¹ “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” señala el especialista en la obra de Merleau-Ponty Étienne Bimbenet: “Sens pratique et pratiques réflexives”. *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d’une pensée*. Paris, Vrin. 2011, p. 167.

La debilidad de ciertas teorías feministas reside, según Bourdieu, en ‘la falta de una teoría disposicional de las prácticas, la opacidad y la inercia que resultan de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos’, justamente aquella teoría que habría provisto la filosofía de Merleau-Ponty. Es por ello que en lugar de hablar de estructuras lingüísticas o categorías cognitivas, Bourdieu prefiere ‘evitar el riesgo de caer en una filosofía intelectualista’ refiriéndose a ‘esquemas prácticos y disposiciones’. Sus nociones de *hexis* y *habitus* resultan de una interpretación en clave política de la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty: brazos y piernas no 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”.³²

Teniendo en cuenta que abordé en trabajos previos³³ la fundamentación fenomenológica de la noción de *habitus* y de la concepción de la temporalidad -a las que referí solo brevemente aquí- en este escrito describiré otras relaciones de fundamentación fenomenológica presentes en los desarrollos de Bourdieu. Sostendré que en sus estudios antropológicos sobre la sociedad Cabil, describe la *ambigüedad e indeterminación* de las prácticas en un sentido que reenvía a la forma en que lo hace Merleau-Ponty en sus desarrollos fenomenológicos previos, realizados entre 1945-1961.³⁴ Este punto permite destacar una dimensión del vínculo entre *la teoría de la práctica* y la fenomenología poco estudiada, y poner en entredicho las críticas que señalan el carácter determinista de la propuesta de Bourdieu, dando lugar a una lectura alternativa de orientación fenomenológica que permite comprender en su complejidad la “lógica de la práctica”.

Dado el objetivo de este escrito, no se encontrará aquí una introducción al enfoque de Bourdieu -ya existen excelentes estudios-,³⁵ sino un análisis crítico y productivo de aspectos de su fundamentación fenomenológica.

³² García, Esteban, “Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo”, en M.T. Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, México, Anthropos, 2012, pp. 369-370.

³³ Dukuen, Juan, “Entre Schutz y Bourdieu. Encuentros y desencuentros en fenomenología social”, Buenos Aires, *RELACES*, 3, 2010, pp. 39-50; “Temporalidad, *habitus* y violencia simbólica”. Buenos Aires, *Avatares*, 2, 2011, pp. 152-165; *Habitus y dominación. Para una crítica de la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu* (Tesis doctoral, inédita). UBA, 2013; “Los usos del *habitus* en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu”, Buenos Aires, *Prácticas de Oficio*, 16, 2015, pp. 1-25; “Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu”. Santiago del Estero, *Trabajo y Sociedad*, 26, 2016, pp. 141-153; *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Buenos Aires, Biblos, 2018; “Fuegos cruzados. Bourdieu, la crítica a la fenomenología social y el *habitus*”, Manizales, *Ánfora*, Vol. 27, 2020, pp. 17-42.

³⁴ Merleau-Ponty fallece mayo de 1961, dejando inconclusa su obra póstuma a la que haremos referencia en este trabajo: *Le visible et le invisible*, París, Gallimard, 1964

³⁵ Destacado en ese sentido un libro que por su solidez y claridad se ha convertido en un clásico: Gutierrez

Este texto se organiza así: tras una digresión sobre la antropología en Bourdieu, se retoman las críticas que le atribuyen ser un enfoque determinista. Luego se rastrean las figuras de la ambigüedad y la indeterminación en la fenomenología de Merleau-Ponty. A continuación se analiza el uso de esas nociones en el más extenso de los escritos antropológicos de Bourdieu sobre la Cabilia, “Le démon de l’ analogie”,³⁶ para mostrar el carácter sesgado de la acusación de determinismo. Se presentan las potencialidades empíricas de una reelaboración fenomenológica de la noción de habitus y se finaliza con las conclusiones.

2. DIGRESIÓN: ¿HAY UNA ANTROPOLOGÍA EN BOURDIEU? ³⁷

Tal vez pueda resultar extraña la categorización de las investigaciones de Bourdieu en Argelia y el Béarn francés como antropología (social)³⁸ cuando lo usual es ubicar sus escritos en el marco de la sociología. Para empezar, Bourdieu mismo señala que su transición de la filosofía a la etnología en Argelia,

...resultado facilitada por el prestigio extraordinario que la etnología había adquirido, incluido entre los propios filósofos, gracias a la obra de Lévi-Strauss que había contribuido a ese ennoblecimiento sustituyendo la designación tradicional de la disciplina por la apelación inglesa de antropología y sumando así los prestigios del significado alemán (...) y la modernidad del significado anglosajón.³⁹

Por otro lado, Addi considera a Bourdieu “como uno de los antropólogos del Magreb” (junto a Gellner, Berque y Geertz)⁴⁰ quien a partir de una reasunción crítica de los estudios etnológicos de Durkheim y Mauss, busca reconstruir el “hecho social total” en una disputa clara contra el objetivismo en Lévi-Strauss. Si bien en el 2000 Bourdieu recibió la medalla Huxley del Royal Anthropological Institute por su aporte a la antropología.⁴¹

Alicia, *Pierre Bourdieu: las prácticas sociales*, Villa María; EDUVIM, 2012, 5ta ed.. También se puede leer con interés la Introducción escrita por Wacquant en: Bourdieu, Pierre & Wacquant Loic, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Bs As, Siglo XXI, 2005, pp. 21-100.

³⁶ Bourdieu, *Le sens pratique*, Op. Cit., pp. 333-440.

³⁷ Esta digresión responde a una objeción señalada por un evaluador de este artículo relativa a la categorización como “antropología” de las investigaciones de Bourdieu aquí referidas.

³⁸ Esta aclaración refiere a que, si bien se pueden encontrar los fundamentos de una antropología filosófica a partir de la lectura de *Méditations pascaliennes*, aquí me refiero a la disciplina de las ciencias sociales llamada “antropología social”.

³⁹ Bourdieu, Op Cit., 2004, p. 57

⁴⁰ Addi, Op, Cit, p. 9.

⁴¹ Contribuciones a la antropología social y a sus objetos de estudio “clásicos” como las relaciones de parentesco, los rituales, el honor, la temporalidad y el intercambio de dones que Bourdieu ha investigado y dado a publicar en *Equisse... , Le sens pratique y Méditations pascaliennes*, así como en diversos artículos y compilaciones.

“[...] raramente es considerado como un importante practicante del oficio etnográfico así como tampoco lo es su contribución a ese oficio. Sin embargo, una rápida revisión de sus publicaciones revela que el trabajo de campo juega un rol integral en sus primeros estudios sobre la Argelia colonial y su región natal en el Béarn rural”.⁴²

Martín Criado y Lahire⁴³, señalan acertadamente que la teoría del *habitus* se desarrolla en estas investigaciones y luego es puesta a trabajar en los estudios “sociológicos” sobre educación y cultura en Francia. Este procedimiento da lugar a un esbozo de antropología comparada entre las sociedades “precapitalistas” y “capitalistas”, que se puede rastrear en *Le sens pratique* y en *La domination masculine*, entre otros libros. En ese sentido, Bourdieu ha señalado que su trabajo se comprende como un “intento de construir una antropología general sobre la premisa de un análisis histórico de las propiedades específicas de las sociedades contemporáneas”.⁴⁴ Al mismo tiempo, si coincidimos con Krotz⁴⁵ en que la pregunta antropológica se ocupa de la alteridad, las investigaciones de Bourdieu pueden ser comprendidas como una interrogación antropológica sobre la producción social de la alteridad en términos de desigualdad y dominación (de clase social, género, étnica).

Siguiendo -en parte- la distinción que propone Addi entre los estudios antropológicos y los sociológicos en Bourdieu,⁴⁶ cuando me refiero a los primeros pongo el acento en aquellos trabajos realizados en Argelia y el Bearn francés en los cuales el abordaje etnográfico del poder y la dominación es central. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*⁴⁷ y *Le sens pratique*⁴⁸ son un claro ejemplo de ello. Como Bourdieu no acordaba con la distinción disciplinar entre antropología y sociología, y más bien

⁴² Wacquant, Loic, “Following Pierre Bourdieu into the Field”, *Ethnography*, vol. 5, N° 4, 2004, p. 388

⁴³ Martín Criado, Op. Cit; Lahire, Op. Cit.

⁴⁴ Bourdieu & Wacquant, *Réponses*, Op. Cit, p. 128

⁴⁵ Krotz, Esteban, “Alteridad y pregunta antropológica”, *Alteridades*, vol. 4, N° 8, 1994; pp. 5-11.

⁴⁶ Para Addi Op, Cit. p. 11, *Le déracinement y Travail et Travailleurs en Algérie*, estarían del lado de la sociología. A mi criterio son obras que superan la oposición disciplinar con la antropología. Vázquez García, define la propuesta de Bourdieu como una “etno-sociología”. Bourdieu, usaba de forma indistinta, etnología y antropología, incluso “etno-sociología” y cuando refería al trabajo de campo, etnografía, reenviando a la terminología en uso en Francia. Ver Bourdieu, Pierre “Entre amis”, *Awal*, 2003, n° 27-28 pp 83-88; Vázquez García, Francisco, *Pierre Bourdieu*, Barcelona, Montesinos, 2002. Sobre Bourdieu y la antropología ver: AAVV “Autour de Pierre Bourdieu et de l'anthropologie”, *Revue Awal. Cahier d'Études Berbères* N° 21, 2000; AAVV “L'Autre Bourdieu”, *Revue Awal. Cahier d'Études Berbères* N° 27-28, 2003.

⁴⁷ Los tres estudios de etnología cabil presentes en *Esquisse* son: “Le sens de l'honneur”; “La maison ou le monde renversé”; “La parenté comme représentation et comme volonté”.

⁴⁸ En *Le sens pratique*, reescritura de *Esquisse*, se excluye el capítulo sobre el honor, se presenta una nueva versión de “La parenté comme représentation et comme volonté”, bajo el título “Les usages sociaux de la parenté”, se pasa al anexo a “La maison ou le monde renversé”, y se suman dos capítulos, “La terre et les stratégies matrimoniales” en el Béarn francés (una reescritura de un artículo publicado en 1972) y “Le démon de l'analogie”, el único nuevo y el más extenso de todos.

pugnaba por una ciencia social integral, en varios de sus trabajos propone una original combinación entre etnografía y técnicas sociológicas como la estadística. Son ejemplares en ese sentido: *Le déracinement, Travail et Travailleurs en Algérie* y los escritos que componen *Le bal des célibataires*.⁴⁹ La importancia de rescatar los trabajos antropológicos de Bourdieu reside en que al poner en juego el enfoque etnográfico, la descripción detallada muestra toda la riqueza y complejidad de las prácticas, la cual es menos visible en trabajos con perspectivas “macro”, como *La distinction*,⁵⁰ donde prima el análisis de correspondencias múltiples para la contrucción de los campos y del espacio social (una “topología social”).

Cabe señalar que en este trabajo tomaré como objeto de análisis el Prefacio a *Le sens pratique* y el más extenso de los estudios sobre la cabilia presente en ese libro, “Le démon de l’analogie”⁵¹, el cual además integra hallazgos provenientes de los otros tres estudios de etnología.

Cerrada la digresión, veamos las críticas al determinismo en el enfoque de Bourdieu.

3. SOBRE LAS CRÍTICAS AL DETERMINISMO BOURDEANO

En el marco de las sociologías contemporáneas,⁵² encontramos una serie de críticas al enfoque de Bourdieu, entre las cuales se puede diferenciar aquellas “heterodoxas” que pretenden reelaborarlo -como la sociología de la singularidad de Corcuff⁵³ o la del actor plural de Lahire-⁵⁴ de otras que lo rechazan a partir de la elaboración de un enfoque alternativo, entre las que se desta-

⁴⁹ “Célibat et condition paysanne” (1962); “Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction” (1972); “Reproduction interdite” (1989) reeditadas junto al “Post-scriptum- Une classe objet”, en Bourdieu, Pierre, *Le bal des célibataires*, Paris, Seuil, 2002.

⁵⁰ Bourdieu, Pierre, *La distinction*. Paris, Minuit, 1979.

⁵¹ Bourdieu, *Le sens pratique*, Op Cit, pp 333-440.

⁵² Una mirada general se puede encontrar en Corcuff, Philippe, *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*, Bs As, Siglo XXI, 2013.

⁵³ La propuesta de Corcuff consiste en intentar romper con el determinismo del *habitus* diferenciando el *habitus individual* del *habitus de clase* mediante el análisis de las trayectorias sociales que hacen irreductibles a los individuos. Para ir más allá de los límites de la noción de *habitus*, retoma de Ricoeur la *identité-ipséité*, que se refiere al momento en que una persona se pregunta ¿Quién soy yo? Para Corcuff esta faceta de la identidad expresa la reflexividad y creatividad en el sujeto y es irreductible al *habitus* que sería análogo a lo que Ricoeur llama momento de *identité-mémeté* -que responde a la pregunta ¿Qué soy yo? Ver Corcuff, Philippe, “Lo colectivo en el desafío de lo singular, partiendo del *habitus*”, en Bernard Lahire (dir.), *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

⁵⁴ La teoría del actor plural de Lahire critica la *noción de habitus*, como sistema de disposiciones coherentes, integradas y transferibles que da unicidad al agente, pero sin desechar la teoría disposicional de Bourdieu. En consecuencia propone el estudio detallado de la incorporación y puesta en juego de las disposiciones, lo que permitiría observar -contra la integración y coherencia señaladas por Bourdieu- que “lo singular es necesariamente plural”, es decir, la convivencia en los *actores* de disposiciones heterogéneas y/o contradictorias y la pluralidad de mundos sociales que atraviesan en las sociedades contemporáneas. Ver Lahire, Bernard, *El hombre plural*, Barcelona, Belaterra, 2004

ca la “sociología pragmática de la crítica” desarrollada por Boltanski y sus colaboradores.⁵⁵

Uno de los lugares comunes de las críticas consiste en caracterizar como “determinista” al enfoque de Bourdieu. Boltanski por ejemplo observa allí “una lógica de la causalidad perteneciente al orden del determinismo”,⁵⁶ y destaca que “un punto de vista interesante” puede encontrarse en el análisis crítico propuesto por Jeffrey Alexander en *Fin de Siècle Social Theory*, de 1995. Para Alexander, quien rechaza abiertamente la *teoría de la práctica* de Bourdieu, mediante la noción de *habitus* como “sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes” se “reduce” a los agentes a una *determinación* de clase social, siendo el *habitus* un “caballo de troya del determinismo (...) reflejo y replica de las estructuras exteriores”.⁵⁷ 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”.⁵⁸ Un ejemplo que calza con la crítica de Alexander se observa en *La reproducción*, donde Bourdieu y Passeron señalan: “las estructuras objetivas producen los *habitus* de clase y, en particular, las disposiciones y las predisposiciones que, al engendrar las prácticas adaptadas a estas estructuras, permiten el funcionamiento y la perpetuación de las estructuras”.⁵⁹

Las críticas que caracterizan de determinista a la *teoría de la práctica* encuentra apoyo en citas como la anterior, así como en las tesis de Bourdieu que afirman el “ajuste” entre estructuras subjetivas (*habitus*) y objetivas –tesis inspirada en Leibniz y Durkheim⁶⁰– y la *histéresis* del *habitus*, como tendencia

⁵⁵ La “sociología pragmática de la crítica”, o “sociología de la crítica”, desarrollada por el ex discípulo de Bourdieu, Luc Boltanski desde comienzos de la década del 80, dio lugar a una nueva “corriente” sociológica francesa donde se ubican Thévenot y Lemieux, entre otros. Boltanski señala que para dar cuenta de cómo y por qué los agentes están dominados, Bourdieu apelaría a las “ilusiones que los ciegan” y a “la noción de inconscientetratándolos así como “idiotas culturales” -sentencia que retoma de Garfinkel. De esta manera sus capacidades críticas serían subestimadas o ignoradas. Por el contrario, la “sociología de la crítica” pone el acento en el estudio de las disputas y las competencias críticas que los actores ponen en juego en ellas. Ver Boltanski, Luc, *El amor y la justicia como competencias*, Bs As, Paidós, 2000. Recientemente ha revisado su posición y propuesto una superación entre ambas sociologías en Boltanski, Luc. *De la crítica*, Madrid, Akal, 2014.

⁵⁶ Boltanski, Op. Cit p. 43 n. 6.

⁵⁷ Alexander, Jeffrey, *Fin de Siècle Social Theory*, London, Verso, 1995 p. 136. Otras críticas al determinismo en Bourdieu con similar argumento: Jenkins Richard, *Pierre Bourdieu*, Londres, Routledge, 2002 ; Throop, Jason & Murphy, Keith, “Bourdieu and phenomenology: A critical assessment”. Swiss, *Anthropological Theory*, 2(2), 2001, pp. 185-207. Para una discusión seria: Belvedere, Carlos, “The *Habitus* Made Me Do It: Bourdieu’s Key Concept as a Substruction of the Monad”, *Philosophy Study*, 2013, vol. 3, N° 12. pp. 1094-1108.

⁵⁸ Alexander, Op. Cit, p. 140. Para una crítica demoledora de la crítica de Alexander, ver Potter, Garry, “For Bourdieu, Against Alexander. Reality and Reduction”, Oxford, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 2000, vol. 30, N° 2, pp. 229-246.

⁵⁹ Bourdieu, Pierre & Passeron, Jean Claude, *La reproducción*, Paris, Minuit, 1970 pp. 244-245

⁶⁰ Bourdieu se inspira en la correspondencia entre formas de clasificación y estructuras sociales que fue indicada por Durkheim, Emile y Mauss, Marcel, “Sobre las formas primitivas de clasificación” en *Clasificación*

a perseverar en su ser *-conatus* en Spinoza⁶¹ - mediante las cuales se explica la reproducción de las prácticas y del mundo social.⁶²

Pero el problema con estas críticas es que no prestan atención a los estudios antropológicos de Bourdieu, en los cuales describe las prácticas y sus “lógicas” desde una orientación fenomenológica. Además ignoran que incluso en los mismos libros de Bourdieu⁶³ las tesis relativas al “ajuste” y la *hystéresis* entran en tensión con otras en las que insiste en que el *habitus* se instituye por una *dialéctica* donde la *lógica de la práctica y el sentido práctico* son del orden de la *ambigüedad y la indeterminación*⁶⁴. Los supuestos de estas tesis provienen de la fenomenología de Merleau-Ponty, que la escasez de citas en los escritos de Bourdieu no debe llevar a ignorar. Todo esto permite cuestionar las críticas, y sostener que más que un determinismo *tout court*, lo que en la *praxeología*⁶⁵ se expresa es una tensión que Bourdieu no logra resolver adecuadamente.⁶⁶

Veamos ahora el uso de las figuras de la indeterminación y la ambigüedad en la fenomenología de Merleau-Ponty.

4. MERLEAU-PONTY: AMBIGÜEDAD E INDETERMINACIÓN EN UNA FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO

En *Phénoménologie de la perception*, de 1945, Merleau-Ponty⁶⁷ distingue la experiencia corporal primaria preobjetiva, de las construcciones segundas producidas por la ciencia objetiva. Esta distinción lo conduce a la descripción

sificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva, Barcelona, Ariel. [1902-1903] 1996. Ver Bourdieu Pierre, *La nobleza de Estado*, Buenos Aires, Siglo XXI, [1989] 2013, p. 53. Con respecto a Leibniz, Bourdieu apela al ejemplo de los relojes, que señala la *armonía preestablecida* entre las mónadas, y que le sirve para explicar el ajuste entre los *habitus* de la misma clase o grupo, que deriva del *ajuste* a las estructuras objetivas. Ver Bourdieu, *Le sens pratique*, pp 98-99.

⁶¹ Ver la Proposición VI de la Tercera Parte de: Spinoza, Baruch, *Ética*, FCE, 1954.

⁶² Bourdieu, *Le sens pratique*, Op. Cit.

⁶³ Estas tensiones teóricas se ven con claridad en el desarrollo de una teoría de la práctica propiamente dicha en: Bourdieu, *Esquisse*, Op. Cit.; *Le sens pratique* Op. Cit.; *La distinction* Paris, Minuit, 1979; *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

⁶⁴ Bourdieu, *Esquisse*, Op. Cit.; pp. 163, 175, 178, 179; *Le sens pratique* Op. Cit.; pp. 28, 70, 88, 142, 146, 160, 177, 242, 426-427.

⁶⁵ Utilizo la noción de “praxeología” como sinónimo de “teoría de la práctica” porque así lo hace Bourdieu en *Esquisse, op. cit.*, pp. 162-163. Ver el uso de esta noción en Bourdieu P. y Wacquant L. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992; y su reedición aumentada, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Bs As, Siglo XXI, 2005.

⁶⁶ Es difícil no caer en inconsistencias si se señala 1) la “dialéctica” entre las disposiciones y las posiciones, entre la historia incorporada y objetivada que, por definición, es un movimiento de reactivación y transformación y 2) el “ajuste” entre estructuras objetivas y subjetivas, tesis objetivista de la cual se derivan explicaciones como la que cité en el apartado 3, tomada de *La reproduction*. El extraordinario escrito de Bourdieu donde se observan mejor estas tensiones es: Bourdieu Pierre, “Le mort saisit le vif. Les relations entre l’histoire réifiée et l’histoire incorporée”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1980, vols. 32-33, pp. 3-14. Para una posible resolución de esa tensión ver Dukuen, *Habitus y Dominación*, Op. Cit.

⁶⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945, pp. 9-33.

fenomenológica del *hábito* como renovación del esquema corporal y de la experiencia vivida, encubierta bajo el mundo objetivo construido por la ciencia y por el sentido común.⁶⁸

Un indeterminado positivo

En el Prólogo a *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty refiere a la sentencia husserliana sobre “volver a las cosas mismas”, indicando que significa “volver a ese mundo anterior al conocimiento del que el conocimiento siempre habla y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto al paisaje donde primero hemos aprendido lo que era una selva, una pradera o un río”.⁶⁹ Así establece la distinción entre la experiencia vivida, como primera y originaria; y la experiencia segunda construida por la ciencia y fundada sobre la primera. En ese sentido, Merleau-Ponty⁷⁰ realiza una crítica productiva de las grandes líneas científicas sobre el comportamiento y la percepción, empiristas e intelectualistas, centrándose en la psicología, la psiquiatría y la fisiología, para proponer el *análisis existencial* como su superación. Por eso, tenemos que dar un rodeo por su análisis de la teoría asociacionista de la percepción y la *Gestalthéorie* (Teoría de la forma), para recuperar la ambigüedad e indeterminación de los sentidos pre-objetivos, como crítica a los prejuicios de la ciencia objetivista que será retomada por Bourdieu.

En “Los prejuicios clásicos”, Introducción a *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty⁷¹ realiza una crítica a la teoría empirista de la sensación que sostiene la existencia de sensaciones puras e impresiones que se *asocian* en la percepción (por contigüidad o semejanza) y forman el objeto percibido. Esto reenvía a la teoría asociacionista de la percepción de finales del siglo XIX, según la cual el objeto percibido es resultado de una síntesis mental de impresiones captadas por los sentidos. Merleau-Ponty acuerda con las críticas que la *Gestalthéorie* ha realizado, relativas a que no tenemos ninguna experiencia perceptiva de tales sensaciones o impresiones y que las percepciones más simples son de relaciones, de *Gestalten* (formas), donde prima el todo sobre las partes: es el caso de la relación figura/fondo como estructuración primordial del campo perceptivo, definición misma del fenómeno perceptivo y sin lo cual no hay percepción. Merleau-Ponty, reelabora la noción de *forma* para rechazar las explicaciones *empiristas* y las comprensiones *intelectualistas*

⁶⁸ Me he ocupado del vínculo entre la noción de *hábito* en Merleau-Ponty y el concepto de *habitus* en Bourdieu, en Dukuen, *Habitus y Dominación*, Op. Cit.

⁶⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, p. III.

⁷⁰ Merleau-Ponty, *Op. Cit.*, p.158.

⁷¹ Merleau-Ponty, *Op. Cit.*, p. 9-79.

del comportamiento. Frente a ellas “las *Gestalten* no son formas intelectuales impuestas sobre materiales sensibles” sino que “se encontrarían presentes en el conocimiento sensible mismo y las ‘sensaciones’ incoherentes de la psicología tradicional serían una hipótesis gratuita”.⁷²

En términos de una fenomenología de la percepción, las explicaciones científicas analizadas se encuadran en el “prejuicio del mundo objetivo”, “prejuicio realista que todas las ciencias toman prestado del sentido común”,⁷³ que introduce en la experiencia perceptiva construcciones del mundo en sí u objetivo, productos de una conciencia tardía en el marco del mundo segundo de las ciencias, de los cuales no tenemos experiencia perceptiva alguna.

Merleau-Ponty reelabora elementos de la *Gestalttheorie* en términos fenomenológicos, con el objetivo no solo de criticar a las teorías concurrentes (como el conductismo) sino también los prejuicios naturalistas y fisicalistas de la *Teoría de la forma*. Si bien ella presenta un abordaje más adecuado que sus competidoras porque señala la integración percepción-motricidad y permite mostrar cómo ciertos “estímulos” son para un comportamiento que tiene la posibilidad de percibirlos en relación con un contexto de acción en el cual los integra, también recae en esos prejuicios. En *La structure du comportement*, Merleau-Ponty señala que mediante el isomorfismo la *Gestalttheorie* “cree haber resuelto el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo y el problema del conocimiento perceptivo al descubrir procesos nerviosos estructurales que por una parte tengan la misma forma que lo psíquico y por otra parte sean homogéneos de las estructuras físicas”.⁷⁴ Así reduce las *Gestalten* psicológicas a fisiológicas y, por consiguiente, a físicas. A este isomorfismo le presenta tres objeciones: la primera es que si no hay diferencia estructural entre los órdenes vital, físico y humano, la conciencia sería literalmente lo que sucede en el cerebro; la segunda es que no hay sustratos fisiológicos para todas las estructuras del comportamiento, y la tercera es que los modelos físicos son explicativos solo en casos patológicos y de laboratorio, fuera del contexto de acción.⁷⁵ La *Gestalttheorie* termina presa del “prejuicio del mundo objetivo”, lo cual es grave en la medida en que se pretende “una descripción pura” de la percepción, base de una crítica a la psicología empirista.

En ese sentido opera la crítica presentada posteriormente por Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception*, relativa a como Wertheimer reelabora la contigüidad y semejanza de los asociacionistas en términos de

⁷² Geraets, Theodore, *Vers une nouvelle philosophie transcendente*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, p. 9; citado por Embree, Lester, “El examen de la psicología de la forma de Merleau-Ponty”, Madrid, *Investigaciones Fenomenológicas, Serie Monográfica 1*, 2008, p. 82.

⁷³ Merleau-Ponty, *Op. Cit.*, pp. 11, 17.

⁷⁴ Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 145

⁷⁵ Embree, *Op. Cit.* p. 97.

“principios constitutivos de la percepción”, introduciendo en la conciencia perceptiva una analítica de la percepción. Él confronta los estímulos objetivos que pertenecen al mundo segundo de la ciencia con la conciencia perceptiva que debe describir. “Para una descripción pura —y la teoría de la forma pretende ser tal— la contigüidad y la semejanza de los estímulos no son anteriores a la constitución del conjunto. La ‘buena forma’ no se realiza porque fuera buena en sí, en un cielo metafísico, sino que es buena porque se realiza en nuestra experiencia”⁷⁶. Podríamos decir que “el prejuicio del mundo objetivo” que envuelve a la *Gestalttheorie* se observa en que, atrincherados en un ideal de conocimiento positivo, producen una percepción purificada, de laboratorio, donde las configuraciones de sentido *son determinadas*, negando así la *ambigüedad e indeterminación* propias del dominio preobjetivo del comportamiento. En ese sentido somete el universo fenoménico, que es indeterminado, donde no rige la causalidad sino configuraciones de sentido abiertas y ambiguas, a categorías que valen en el universo de la ciencia, como es el caso de exigir que dos líneas percibidas sean iguales o desiguales sin ver que “lo peculiar de lo percibido es admitir la ambigüedad, lo ‘movido’ (*bouge*), el dejarse modelar por su contexto”.⁷⁷

Merleau-Ponty advierte que las construcciones objetivas de la ciencia objetivista valen en el universo en-sí que ella construye. Proyectarlas en el ámbito del comportamiento humano induce a ignorar su especificidad. Si “en el mundo tomado en sí, todo está determinado”, afirma Merleau-Ponty, habrá que reconocer la existencia de una dimensión preobjetiva, *ambigua e indeterminada*, como algo positivo, “un indeterminado positivo”⁷⁸ y realizar su descripción: la del cuerpo precepto-motriz como modo originario de apertura al mundo. Como afirma García, esta propuesta consiste en comprender el objeto percibido como proyecto motor y el cuerpo habitual como sujeto de la percepción.⁷⁹

La ambigüedad como figura del entrelazamiento: la buena dialéctica

La figura de la *ambigüedad* atraviesa la obra de Merleau-Ponty, tanto que Alphonse de Waelhens la calificó como una “filosofía de la ambigüedad”.⁸⁰ Graciela Ralón⁸¹ aborda este tópico como una de las figuras del entrelaza-

⁷⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, pp. 23-24.

⁷⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, p. 18..

⁷⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, pp. 12,19.

⁷⁹ García, Esteban, *Maurice Merleau-Ponty: Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires, Rthesis, 2012, pp. 86 ss

⁸⁰ De Waelhens, Alphonse, *Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, PUL, 1951.

⁸¹ Ralón, Graciela, *La intencionalidad en el interior del ser: las homologías entre los sistemas simbólicos* (Tesis doctoral, inédita). Buenos Aires, UBA, Argentina, 2005, pp. 232-237.

miento entre el cuerpo y las cosas en el mundo. Así, señala la necesidad de distinguir entre ambigüedad y ambivalencia: la ambigüedad no refiere a “un pensamiento vacilante que afirma alternativamente los términos en cuestión”, sino “un pensamiento que distingue las diferentes relaciones de las cosas, el movimiento interior que las hace participar de los contrarios”⁸². En ese sentido, al analizar la *Phénoménologie de la perception*, Waldenfels⁸³ descubre dos sentidos de la ambigüedad: una “ambigüedad conceptual” que se refiere a “la contradicción que se da entre la ubicuidad de la conciencia y su compromiso en un campo de presencia”, y una “ambigüedad existencial” que nos interesa particularmente, y a la que se refiere Ralón con estas palabras:

La existencia es ambigua porque, por un lado, se levanta sobre el plano anónimo de la cristalización de nuestro pasado y, por el otro, es la constante posibilidad de trascenderlo. Así, entre el cuerpo como “existencia congelada y generalizada” y la existencia abierta y personal como “encarnación perpetua” se establece una “dialéctica de lo adquirido y del porvenir” [...] Se trata de la ambigüedad del mundo ya dado y el mundo proyectado, del cuerpo habitual y el cuerpo actual, del tiempo que reintegra el pasado y el tiempo que posibilita lo nuevo. Es la ambigüedad de libertad y servidumbre en el sentido de que podemos centrar nuestra existencia, pero no podemos centrarla absolutamente. La centramos en cuanto proyectamos un mundo ejerciendo actos personales en una apertura a lo nuevo en virtud de que el tiempo siempre ofrece un nuevo presente para reconquistar el pasado y proporcionarle un nuevo sentido. Sin embargo, no la centramos absolutamente en tanto hay un mundo ya dado, un cuerpo habitual y un pasado que no se puede borrar.⁸⁴

La ambigüedad existencial nos permite comprender el modo en que nuestra experiencia vivida no está encerrada en el *cuerpo habitual* sino que se trasciende a sí misma mediante el *cuerpo actual* cuyos actos permiten reelaborar el pasado en una dialéctica con el mundo. Esta ambigüedad muestra las posibilidades de renovación del *cuerpo habitual* por el *cuerpo actual* e introduce esa “libertad condicionada”⁸⁵ que Merleau-Ponty retoma de Husserl para discutir con Sartre, y que reaparecerá en el marco de un debate análogo en la antropología de Bourdieu cuando señale “la libertad condicionada y con-

⁸² Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours Deux, 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 340

⁸³ Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987. p. 175 en Ralón, Op. Cit., p. 237.

⁸⁴ Ralón, Op. Cit., p. 236.

⁸⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, p. 518

dicional”⁸⁶ del *habitus*. Es importante que el lector retenga este punto, porque Bourdieu no retoma la noción de *cuero actual*, que sin embargo sería clave para comprender la posibilidad de transformación del *habitus* vía *contradiestramiento*, que él señala.⁸⁷ Volveremos sobre esto en el apartado 6.

En relación con el vínculo entre dialéctica y ambigüedad, Ralón⁸⁸ puntualiza su importancia en las últimas obras de Merleau-Ponty. En el curso dedicado a la filosofía dialéctica (1955-1956),⁸⁹ se detiene en tres definiciones a lo largo de la historia de la filosofía: a) como pensamientos de contrarios o “contradicción operante”, aparece la negación de la negación hegeliana, donde la negación no se agota en anular lo positivo, sino que al mismo tiempo lo destruye y reconstruye; b) como pensamiento “subjetivo” la dialéctica mantiene su condición interrogativa donde el ser no se encuentra inerte o en sí, sino que “lo hace aparecer delante de alguien como respuesta a una interrogación”,⁹⁰ y c) como pensamiento circular, la dialéctica no consiste en incluir los términos contrapuestos dentro de un todo omniabarcador. En ese sentido, en *Le visible et le invisible* aparece la hiperdialéctica o *buena dialéctica* como alternativa a lo que Merleau-Ponty llama la *mala dialéctica*, en la cual incluye al Sartre de *L'Être et le Néant*.⁹¹

Lo que nosotros llamamos hiperdialéctica es un pensamiento que es capaz de verdad, que enfoca la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad. La mala dialéctica es la que cree recomponer el ser por un pensamiento tético, por un ensamblado de enunciados, por tesis, antítesis y síntesis; la buena dialéctica es aquella que es consciente de que toda *tesis* es idealización, que el Ser no está hecho de idealizaciones o de cosas dichas, como lo creía la vieja lógica, sino de conjuntos ligados donde la significación no es nunca más que una tendencia [...] la dialéctica sin síntesis de la que nosotros hablamos no es por lo tanto el escepticismo, el relativismo vulgar o el reino de lo inefable. Lo que nosotros rechazamos o negamos no es la idea de superación que reúne, es la idea de que ella desemboque en un nuevo positivo, en una nueva posición. En el pensamiento y en la historia, como en la vida no conocemos más que superaciones

⁸⁶ Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 92.

⁸⁷ Bourdieu, *Méditations*, Op. Cit.

⁸⁸ Ralón, Op. Cit. p. 237.

⁸⁹ Sobre este curso de Merleau-Ponty y sobre el debate entre quienes sostienen la coherencia del desarrollo de su filosofía y quienes advierten la ruptura entre un primer Merleau-Ponty “fenomenológico” (el de la *Phénoménologie*) y un segundo “ontológico” (el de las últimas obras, especialmente *Le visible et le invisible*) recomiendo la lectura de: Larison, Mariana, *L'être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2016.

⁹⁰ Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 80.

⁹¹ Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

concretas, parciales, atestadas de supervivencias, gravadas de déficit; no hay superación en todos los aspectos que conserve todo lo que las fases precedentes habían adquirido, que agregue mecánicamente algo más y permita ordenar las fases dialécticas en un orden jerárquico [...] Pero en una parte definida del camino puede haber progresos, hay sobre todo soluciones excluidas a la larga.⁹²

La hiperdialéctica o “buena dialéctica” aparece entonces como pensamiento circular que se hace cargo de “las situaciones ambiguas que resultan de la pluralidad de las relaciones en que se encuentran las cosas, de las inagotables modalidades de la expresión y de la multiplicidad de dimensiones que exhibe el ser en el que se insertan y sustentan”.⁹³

5. AMBIGÜEDAD E INDETERMINACIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA DE BOURDIEU

En este apartado me voy a detener en el Prefacio a *Le sens pratique* y en el más largo de los estudios de etnología cabil, presente en ese libro: “Le démon de l’ analogie”. En el primer caso como un excepcional análisis de antropología reflexiva sobre el descubrimiento de la “lógica práctica”; en el segundo como un ejemplar ejercicio de una antropología de orientación fenomenológica centrada en la descripción de la ambigüedad e indeterminación del sentido práctico.

En el Prefacio a *Le sens pratique*⁹⁴, Bourdieu da cuenta del proceso de descubrimiento de la “lógica práctica”. Relata allí que en sus trabajos etnológicos sobre la sociedad Cabil, escritos a comienzos de la década del ‘60, se esfuerza por llevar a sus últimas consecuencias el método estructural, construyendo esquemas sinópticos para cada dominio de la práctica (ritos agrícolas, cocina, actividades femeninas, períodos del ciclo de vida, etc.). Pero en todos los casos, se topa con innumerables contradicciones:

Si evoco las horas que pasé, junto a Abdelmalek Sayad [...] intentando resolver esas contradicciones en lugar de tomar nota de ellas enseguida y de percibir allí el efecto de los límites inherentes a la *lógica práctica*, que nunca es coherente sino en líneas generales, sino hasta un cierto punto, es sobre todo para hacer visible lo difícil que era escapar a esa suerte de exigencia social, reforzada por la vulgata

⁹² Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et le invisible*, Paris, Francia: Gallimard, 1964, pp.127-128.

⁹³ Ralón de Walton, Op. Cit. p. 237.

⁹⁴ Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 24 ss.

estructuralista, que me llevaba a buscar la perfecta coherencia del sistema.⁹⁵

Este aprendizaje le permite comprender el trabajo de objetivación de la relación con el objeto necesario para no confundir la lógica práctica con la lógica de la ciencia, y diferenciar el modelo construido por la ciencia, del principio generador de las prácticas. Bourdieu señala que esos modelos se tornan falsos y peligrosos si se los trata como principios reales de las prácticas, lo que equivale a “sobrestimar la lógica de las prácticas y a dejar escapar aquello que constituye su verdadero principio”.⁹⁶ La fórmula generadora de prácticas que el analista construye como la más económica, porque explica la mayor cantidad de casos (sea la del don y el contra don o las homologías entre ciclo agrícola, ciclo del tejido y ciclo de la vida en la sociedad cabil), no es el principio generador de las prácticas, su *modus operandi*. Si las prácticas tuviesen por principio la fórmula generadora construida para explicarlas, es decir, un conjunto de axiomas coherentes e independientes:

[...] resultarían despojadas de todo lo que las define apropiadamente en tanto que prácticas, vale decir, la incertidumbre y la imprecisión (*le flou*) resultantes del hecho de que ellas tienen por principio [...] esquemas prácticos, opacos a ellas mismas, sujetos a variar según la lógica de la situación, el punto de vista casi siempre parcial que esta impone, etc.⁹⁷

Podríamos decir que para Bourdieu el “verdadero principio” de la lógica de la práctica es el sentido hecho cuerpo encarnado en disposiciones/esquemas, *habitus*, que en la práctica opera en y por la ambigüedad e indeterminación que le son propias, y que dota de sentido a las urgencias, las cosas por hacer y por decir. Al reconocer la lógica de la práctica nos alejamos del punto de vista escolástico (equivalente al “prejuicio del mundo objetivo” señalado por Merleau-Ponty), que el analista que no objetiva su relación con el objeto de estudio, tiene de él. De allí surge la dificultad de objetivación del sentido práctico y las tensiones en el enfoque de Bourdieu entre los dos tipos de tesis que señalamos anteriormente. Avancemos, entonces, en las tesis de raigambre fenomenológica.

En sus estudios sobre la lógica de la práctica, Bourdieu quiere mostrar que la oposición entre “primitivo” y “civilizado” que atraviesa la vieja antropología proviene de ignorar la relación entre observador y observado, “entre

⁹⁵ Bourdieu, Op. Cit. p. 23.

⁹⁶ Bourdieu, Op. Cit. p. 25.

⁹⁷ Bourdieu, Op. Cit. p. 26.

conocer y hacer, entre la interpretación y la utilización, entre la maestría simbólica y la maestría práctica, entre la lógica lógica [...] y *la lógica universalmente prelógica de la práctica*⁹⁸. Comprender el carácter universalmente prelógico de la práctica significa no dotar al sentido práctico de una lógica objetiva que le es ajena, aquella de la determinación, la explicación y el pensamiento causal, y tomar el carácter indeterminado de la práctica como algo positivo, todo lo cual nos recuerda a Merleau-Ponty discutiendo con el asociacionismo y la *Gestalttheorie*. Bourdieu lo indica en una de sus pocas citas directas a Merleau-Ponty -en *Esquisse*- al señalar que “el objetivismo transfiere la verdad objetiva establecida por la ciencia a una práctica que excluye la postura propia para hacer posible el establecimiento de esa verdad” e indica que “es una transferencia del mismo tipo la que, según Merleau-Ponty, está en el principio del error intelectualista y del error empirista en psicología”.⁹⁹

Bourdieu suele presentar como ejemplos de *indeterminación* y *ambigüedad*, las prácticas rituales y mágicas de la sociedad cabilia, pero va más allá y para dar cuenta del carácter universal de la lógica de la práctica, contra el etnocentrismo, muestra que la indeterminación atraviesa las prácticas en la sociedad capitalista de los '70. Así llega a captar el carácter universal de la lógica de la práctica cuando encuentra “esa lógica ‘salvaje’ en el corazón mismo del mundo familiar, en los juicios que franceses interrogados en 1975 por un instituto de sondeo hacían sobre sus políticos” donde observa que “se atribuye a Georges Marchais el pino, el negro o el cuervo y a Valéry Giscard d’Estaing el roble, el blanco o el lirio de los valles”.¹⁰⁰ El sentido práctico puesto en juego allí “deja en la indeterminación los principios de sus distinciones o de sus asimilaciones, no precisa jamás bajo qué relación se opone o se asemeja [...] procede por oposiciones, forma elemental de especificación que lo lleva por ejemplo a dar al mismo término tantos contrarios como relaciones prácticas haya en las cuales pueda entrar con lo que no es él”.¹⁰¹ Bourdieu señala que las prácticas con sentido práctico operan:

... en la *lógica del más o menos y de lo impreciso* que acepta inmediatamente como equivalentes los adjetivos “plato”, “apagado” y “soso”, palabras favoritas del juicio estético o profesoral, o, en la tradición *cabilia*, “lleno”, “cerrado”, “adentro” y “debajo” [...] No pueden engendrar sino productos sistemáticos, pero de una coherencia aproximativa e imprecisa que no resiste la prueba de la crítica lógica. La *sympatheia tôn holôn*, para hablar como los estóicos, la afinidad de todos los obje-

⁹⁸ Bourdieu, Op. Cit. p. 37.

⁹⁹ Bourdieu, *Esquisse*, pp.173, 246 n. 24. Cf. pp.200-201.

¹⁰⁰ Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 39; *La distinction*, pp. 625 ss.

¹⁰¹ Bourdieu, *Le sens pratique*, pp. 39-40.

tos de un universo en el que el sentido está en todas partes y en todas partes sobreabunda, tiene como fundamento o como contrapartida la indeterminación y la sobredeterminación de cada uno de los elementos y de cada una de las relaciones que los unen: la lógica solo puede estar en todas partes porque no está realmente en ninguna.¹⁰²

Bourdieu refiere a la indeterminación y ambigüedad en analogía a como lo hacía Merleau-Ponty. No hay que olvidar que para él, los desarrollos teóricos de la fenomenología “están diseñados para guiar la investigación empírica y para resolver problemas específicos de la antropología”.¹⁰³

Si nos detenemos en la Cabilia, se observa que la *ambigüedad* y la *indeterminación* aparecen como características de numerosos dominios de las prácticas (el casamiento, el ciclo agrícola) y en los objetos que allí se ponen en juego, como el telar, la muñeca, el cucharón, etc. Esto se ve con claridad en el largo estudio de etnología, “Le démon de l’analogie”, y muy especialmente en el apartado final “Le bon usage de l’indétermination”, notable ejemplo de antropología fenomenológica, donde en el encuentro con la “buena dialéctica” las descripciones enfocan “la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad”.¹⁰⁴ Allí Bourdieu señala que la lógica de la práctica saca “todo el partido posible de los dobles sentidos y de las jugadas dobles que autoriza la indeterminación de las prácticas y de los símbolos”.¹⁰⁵ El caso de los ritos es ejemplar y muestra que es la práctica la que opera la *ambigüedad* y la *indeterminación* de los objetos, fruto de una pluralidad de relaciones:

Debido a que el sentido de un símbolo no es nunca determinado completamente sino en y por las acciones en las que se lo hace entrar y a que, aparte de las libertades que puedan tomarse en vista de maximizar el beneficio mágico, a menudo la lógica del rito es intrínsecamente ambigua, puesto que puede utilizar el mismo objeto para producir la propiedad que lo caracteriza (por ejemplo, lo seco) o para neutralizar esa propiedad (por ejemplo, destruir lo seco), como la hoz que puede ser empleada para secar a la vaca o para devolverle la leche [...] [se ve] la utilización que en la práctica los mismos agentes pueden hacer de un símbolo tan sobredeterminado que se torna indeterminado.¹⁰⁶

¹⁰² Bourdieu, Op. Cit. p. 146

¹⁰³ Bourdieu, “Response to Throop & Murphy” Op Cit, p. 209.

¹⁰⁴ Merleau-Ponty, *Le visible*, pp. 127-128.

¹⁰⁵ Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 427.

¹⁰⁶ Bourdieu, *Le sens pratique*, pp. 429-430.

Este ejemplo señala cómo el rito en tanto práctica y sus objetos son ambiguos porque hacen entrar al mismo objeto (la hoz) en relaciones contrarias. Así, esta investigación describe aquello que para Merleau-Ponty caracteriza a la ambigüedad: “un pensamiento que distingue las diferentes relaciones de las cosas, el movimiento interior que las hace participar de los contrarios”.¹⁰⁷ El caso del telar es ejemplar porque “todos los factores de indeterminación parecen reunidos”,¹⁰⁸ de tal forma que según el contexto práctico, implica usos con significaciones diferentes, incluso opuestas. Bourdieu señala con una prosa “merleauPontyana” que el telar permite notar cómo “la lógica práctica remite a veces las cosas del mundo a la *pluralidad de aspectos* que les es propia”,¹⁰⁹ por ejemplo como objeto benéfico y maléfico, siendo sus usos los que definen su *sentido*:

Uno puede fijarse [...] en el montaje del telar y en el comienzo del tejido, es decir en el acto *peligroso* que consiste en cruzar, en anudar, en operar, como la labranza, el templado del hierro o el matrimonio, la reunión de los contrarios, o en el producto de ese acto, en la cosa anudada, el nudo como cruzamiento perdurable de los contrarios reunidos, ser vivo que hay que salvaguardar o cortar (matar) a la manera del trigo y del grano, pero negando ese crimen inevitable. El objeto benéfico es también un objeto peligroso, que, como el cruce de caminos o el herrero, puede acarrear esterilidad tanto como fertilidad (así la mujer repudiada que desea volver a casarse se sienta a horcajadas sobre una de las cañas y corta dando gritos; pero no se debe pasar nunca por encima del telar, so pena de acarrearle la muerte a una persona de la familia).¹¹⁰

También debemos llamar la atención sobre el telar en la descripción de la casa cabilia, realizada por Bourdieu en una de sus más bellas etnografías, “La maison ou le monde renversé”,¹¹¹ retomada aquí. Allí se analiza la relación entre el espacio interior y el exterior de la casa, su orientación invertida, y los usos masculinos y femeninos, públicos y privados, de ambos. Se observa así un “factor de indeterminación que yace en el fondo mismo del conocimiento práctico”: según el mismo principio de división, se puede realizar una partición en el interior de la parte, “engendrando así estas secuencias de

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, *Parcours*, p. 340.

¹⁰⁸ Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 432.

¹⁰⁹ Bourdieu, *Op. Cit.*, p. 434.

¹¹⁰ Bourdieu, *Op. Cit.*, p. 433.

¹¹¹ “La maison ou le monde renversé” es uno de los tres estudios de etnología cabil presente en *Équisse...* y editado como anexo en *Le sens pratique*.

particiones encajadas unas en otras (de la forma $a : b : b1 : b2$)”,¹¹² frecuentes en la organización de los grupos y de los sistemas simbólicos:

[...] los productos de una partición de segundo grado, como la que divide a la casa, ella misma globalmente femenina, en una parte femenina y una parte masculina, llevan en sí mismos dualidad y ambigüedad. Es el caso de todas las actividades femeninas que se sitúan del lado del fuego, de lo seco, del este, como la cocina y sobre todo el tejido, actividad femenina que en el seno del espacio femenino realiza una operación de reunión de los contrarios y de división de los contrarios reunidos muy semejante a la labranza, la siega o el sacrificio del buey, actividades típicamente masculinas y prohibidas a las mujeres. Y el telar, que es un mundo en sí mismo, con su arriba y su abajo, su este y su oeste, su cielo y su tierra, debe, como ya se ha visto, algunas de sus propiedades y de sus usos (en los juramentos, por ejemplo) a la posición, definida según los principios mismos de sus divisiones internas, que ocupa en el espacio de la casa, que se encuentra a su vez en la misma relación, la del microcosmos al macrocosmos, con el mundo en su conjunto.¹¹³

Bourdieu multiplica las descripciones de la lógica ambigua e indeterminada de la práctica: sean los ritos de la primera entrada de la yunta de bueyes, la primera labranza y la llegada de la novia a su nueva casa, los cuales son un “buen ejemplo de los productos del sentido práctico” que orientado a funciones prácticas “saca todo el partido posible de la polisemia de las acciones y de las cosas para producir acciones simbólicas y funcionalmente sobredeterminadas”.¹¹⁴ Así Bourdieu busca destacar “La *libertad* inherente al hecho de improvisar según unos esquemas prácticos no explicitados, en lugar de ejecutar un modelo explícito: los mismos objetos y los mismos actos se vuelven a encontrar en todas partes, y también el sentido global de la práctica, pero con toda suerte de sustituciones”.¹¹⁵

Con este análisis sobre el uso de las nociones de *indeterminación y ambigüedad* en los estudios antropológicos de Bourdieu, he querido mostrar otro aspecto de la fundamentación fenomenológica de su enfoque, la cual no suele ser tomada en cuenta por los críticos, que solo ven allí “determinismo”. Para ir más allá, en esa línea anti-determinista también se ubican los análisis de

¹¹² Bourdieu, *Op. Cit.*, p. 430.

¹¹³ Bourdieu, *Op. Cit.*, p. 430-431.

¹¹⁴ Bourdieu, *Op. Cit.*, p. 404.

¹¹⁵ Bourdieu, *Op. Cit.*, p. 405.

Bourdieu¹¹⁶ 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 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 la noción de “estrategia”, producida tanto contra la teoría del actor racional como contra el objetivismo estructuralista, es fruto de su lectura de Merleau-Ponty¹¹⁷ y de una apropiación “libre” de los desarrollos de Wittgenstein.¹¹⁸ Estas estrategias hacen que el juego tenga su encanto, su imprevisibilidad, su incertidumbre: por ejemplo, en el caso del intercambio de dones, un agente puede devolver el don de inmediato (o del otro lado pedir su devolución) y hacer así aparecer una de las facetas de la *doble verdad del don*, aquella que hace a la violencia abierta, interesada, impidiendo la acumulación de capital simbólico. Pero también puede jugar con el tiempo, “transformar el retraso en aplazamiento estratégico: diferir la restitución del don puede ser una manera de mantener la incertidumbre sobre sus propias intenciones”.¹¹⁹ Puede incluso rechazar el juego, o entrar en relaciones de honor y de acumulación de capital simbólico, que traban la dominación, mediante el *desconocimiento* de la faceta interesada y el *reconocimiento* del desinterés. Como se observa, el orden de las estrategias se encuentra reñido con el lugar común del determinismo.

6. APERTURAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA BOURDEANA DE ORIENTACIÓN FENOMENOLÓGICA

En el apartado 4, llamé la atención sobre la dialéctica ambigua entre *cuerpo habitual/cuerpo* actual y mundo, que en Merleau-Ponty permite la renovación del *cuerpo habitual*. Señalé que Bourdieu no retoma esta noción de *cuerpo actual*, fundamento teórico que permitiría comprender desde el punto de vista del cuerpo la transformación de los *habitus* via *contradiestramiento*, posibilidad señalada por Bourdieu en *Méditations pascaliennes*.¹²⁰ Está claro que en Bourdieu,

¹¹⁶ Bourdieu, *Op. Cit.*, pp. 167-230.

¹¹⁷ Ver Sapiro, Gisele “Entrevista con Pierre Bourdieu”, en P. Champagne, L. Pinto, y G. Sapiro (dirs.), *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

¹¹⁸ Taylor, Charles, “To Follow a Rule”. C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone (Eds.). *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp. 45-60.

¹¹⁹ Bourdieu, *Op. Cit.*, p. 181.

¹²⁰ «...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 conciencias” ignorando, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la extraor-

a *parte objecti*, la transformación de las condiciones objetivas puede dar lugar a la transformación, a *parte subjecti*, de los *habitus*, por un desgaste de la *histeresis*,¹²¹ tras el funcionamiento de las disposiciones en el “vacío”. No queda claro, a *parte subjecti*, cual es la dimensión del cuerpo que permite esa transformación, que sí se observa en Merleau-Ponty con la noción de *cuerpo actual*.

En otros trabajos,¹²² “con Bourdieu y contra Bourdieu”, he propuesto una reelaboración fenomenológica de su noción de *habitus*. Esta reelaboración consiste en recobrar el *carácter abierto del cuerpo actual* -señalado por Merleau-Ponty y no tenido en cuenta por Bourdieu- en su *entrelazo con el cuerpo habitual* y postular una forma diferente de comprender el *habitus* en la cual no estructuraría totalmente al cuerpo-agente, sino de manera parcial, dejando abierta una dimensión de la corporalidad, el *cuerpo actual*, cuyo poder de institución de sentido habilita procesos de *contradiestramiento de las disposiciones*, en su dialéctica con el mundo social.

Si se considera que la práctica es resultado del encuentro entre un cuerpo-agente parcialmente estructurado por un *habitus entrelazado al cuerpo actual* y una situación en un mundo social práctico que opera como sollicitación – situación que si bien puede tener diferentes grados de afinidad de sentido, nunca es la misma que formó la disposición- en ese encuentro se puede activar también la *dimensión actual del cuerpo*, permitiendo al cuerpo-agente crear nuevas prácticas e incorporar disposiciones producto de la dialéctica *centrífuga* y *centrípeta* de donación de sentido (*Sinngebung*)¹²³ donde se juega el entrelazo *cuerpo habitual (habitus) / cuerpo actual* con el mundo social (lo que permitiría darle sentido a los señalamientos de Bourdieu sobre el *habitus* como “arte de inventar”).¹²⁴

dinaria 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, *Méditations*, p. 248. Las nociones de *adiestramiento* y *contradiestramiento* del cuerpo están inspiradas en el estudio sobre las técnicas del cuerpo de Mauss: “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”. Mauss, Op Cit. pp. 345

¹²¹ Una crítica elocuente de la noción de *habitus* que pone el acento en las tensiones entre su génesis en los estudios de Bourdieu en Argelia y el Béarn y su aplicación posterior en estudios en sociedades diferenciadas, se puede encontrar en Martín Criado, Enrique. “Cabilia: la problemática génesis del concepto de *habitus*”, *Revista Mexicana de Sociología*, 2013, vol. 75, N° 1, pp. 125-151.

¹²² Estoy presentando una síntesis muy apretada de esta elaboración. Para precisiones remito a Dukuen, *Habitus y Dominación*, Op. Cit.

¹²³ Merleau-Ponty, Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, p. 501.

¹²⁴ Ver Dukuen, Juan. “Un arte de inventar. El *habitus* en la lectura bourdieana de Panofsky”. *Revista Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, 88, 2019, 17-34.

Para ir más allá, esta propuesta debate las críticas determinista a la *teoría de la práctica*, mediante un enfoque fenomenológico que permite asir las relaciones de poder y dominación de forma no mecanicista y comprender la *ambigüedad e indeterminación* de manera positiva. En ese sentido, comprender al cuerpo-agente como *entrelazo habitual/actual* da sentido a la noción de “contradiestramiento”, la cual sería una ficción retórica si el cuerpo no tuviese una dimensión actual, abierta a lo posible, que permita las transformaciones del *habitus*. También esto le da sentido a la propuesta de una “antropología reflexiva”¹²⁵ en la medida en que para poder “objetivar la objetivación” 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, hay que reconocerle al cuerpo un poder instituyente de sentido (*cuerpo actual*), que le permita aprehender prácticas reflexivas metadiscursivas, e incorporarlas como *disposiciones/esquemas corporales*. 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.

¿Cual es el valor de este enfoque a la hora de realizar investigación empírica?

En el marco de un estudio reciente sobre juventud y política en colegios de clases altas,¹²⁶ 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.¹²⁷ Las trayectorias de clase social de estas becarias, de “tránsfugas de clase”, rompen con la “causalidad de lo probable”¹²⁸ en la medida en que esa escolarización está reservada para jóvenes de clases altas cuyas familias pueden

¹²⁵ Bourdieu, *Le sens pratique*, Op. Cit.; Bourdieu y Wacquant, Op. Cit.

¹²⁶ Investigación dirigida por la Dra. M. Kriger, PICT 2012-2751 (2014-2017). Entre 2015-2016 entrevistamos en el colegio a 15 estudiantes de 5to° año. Entre 2016-2018 realicé trabajo de campo, “observación participante” en diferentes actividades y más de 50 entrevistas con estudiantes, docentes, preceptores y directivos.

¹²⁷ Presento un nuevo análisis de orientación fenomenológica de las investigaciones publicadas en: Kriger, Miriam y Dukuen, Juan. “Haciendo de la necesidad virtud: Socialización política y herencia familiar entre becarias de un colegio de clases altas. *Pilquen*, 20(3), 2017, pp. 67-81.; Dukuen, Juan “Socialización política juvenil en un colegio de clases altas (Buenos Aires, Argentina)”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 16(2), 2018, pp. 867-880. Kriger, Miriam y Dukuen, Juan “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 Kriger M (dir) *La buena voluntad*, Buenos Aires, CLACSO, 2021, pp. 70-102.

¹²⁸ Bourdieu, *La distinction*, Op. Cit.

abonar la onerosa cuota que exige el colegio, habiendo ellas accedido excepcionalmente producto de una beca.¹²⁹

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*¹³⁰ *familiar*, captamos procesos de *contradiestramiento* a partir de la activación del *cuervo actual*, que por su poder instituyente de sentido, permite la reelaboración de las *disposiciones primarias*, la incorporación de nuevas¹³¹ y la desaparición de otras, instituyendo así *habitus escindidos (habitus clivé)*¹³² que componen *diversos grados de complicidad ontológica, ambigüedad y tensión con esos mundos sociales*. Esa heterogeneidad de las experiencias y escisión de las disposiciones, en las becarias, esta 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 compañeros, 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*¹³³ que las separa de su porvenir de clase probable. Al mismo tiem-

¹²⁹ 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.

¹³⁰ El *habitus primario* es la capa disposicional que se forma en el agente en sus experiencias familiares tempranas. Ver *Méditations*, Op. Cit

¹³¹ 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 planena 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.

¹³² “...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, *Méditations*, Op. Cit, p.95

¹³³ 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 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

po 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.¹³⁴ Lo que es más interesante aún, es que esta misma *ambigüedad* es la que permite observar que si bien las becarias forman parte de una 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”,¹³⁵ 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 la trampa de la *dominación simbólica*.¹³⁶

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 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*.

7. CONCLUSIONES

En este trabajo propuse un análisis de la fundamentación fenomenológica de la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu. Para ello he querido ir más allá de la impronta que esta tradición ha tenido en la génesis de las nociones de *habitus* y de la temporalidad preobjetiva -a las que hice referencia en la introducción- para mostrar que en sus estudios antropológicos sobre la sociedad Cabil, Bourdieu describe la *ambigüedad e indeterminación* de las prácticas en un sentido que reenvía a la forma en que lo hace Merleau-Ponty.

En ese sentido, tras una digresión sobre la antropología en Bourdieu, en el marco de las objeciones provenientes de las sociologías contemporáneas,

de la transmutación de las relaciones de poder en relaciones de dominación/violencia simbólica. Ver Bourdieu, *La distinción*, Op. Cit. y Dukuen, *Habitus y dominación*, Op. Cit.

¹³⁴ De forma acertada, Lahire 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 permitan comprender esas transformaciones. Ver Lahire, *El hombre plural*, Op. Cit. pp.62-63; 210 y ss.

¹³⁵ Bourdieu, *Le sens pratique*, Op. Cit pp. 230-231,

¹³⁶ “La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado no puede dejar de acordar al dominante (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para pensarla [...] más que de los instrumentos de conocimiento que tiene en común con él”. Bourdieu, *La dominación masculina*, Op. Cit p. 56. Por cuestiones de espacio no puedo extenderme en este análisis. Ampliar en Krüger y Dukuen, “Herederas y becarias” Op Cit.

describí la crítica ejemplar de Alexander, quien categoriza la teoría de la práctica como determinista, para señalar que en todo caso lo que se encuentra en el enfoque bourdeano es una tensión entre las tesis sobre “el ajuste” y la *hysteresis* del *habitus*, y las tesis de raigambre fenomenológica que sostiene la dialéctica, la ambigüedad y la indeterminación de la práctica.

En ese punto, propuse un análisis sobre las nociones de ambigüedad e indeterminación en Merleau-Ponty, yendo desde sus críticas al “prejuicio del mundo objetivo” en la teoría asociacionista de la percepción y la *Gestalthetheorie*, hasta la propuesta de una hiperdialéctica. A partir de allí, mediante una lectura de las descripciones antropológicas de Bourdieu sobre las prácticas en la sociedad Cabil, vimos cómo decubre la “lógica de la práctica” en tanto *ambigua e indeterminada*, en un sentido análogo a como lo indicaba Merleau-Ponty, veinte años antes, en sus estudios sobre la percepción. Cabe destacar que en las investigaciones empíricas se produce el diálogo con la teoría, en un ida y vuelta que permite una construcción original de la relación entre fenomenología y ciencias sociales, que encuentra su punto de remate en el análisis antropológico de los rituales cabiles. Cómo señalé, este análisis destaca una dimensión poco estudiada del enfoque de Bourdieu, y permite discutir las críticas que lo acusan de determinista, dando lugar a una lectura alternativa de orientación fenomenológica que permite comprender en su complejidad la “lógica de la práctica”.

Para ir más allá, he señalado brevemente mi propuesta de reelaboración de la noción de *habitus* en los términos de una antropología bourdeana de orientación fenomenológica inspirada en los señalamientos de Merleau-Ponty sobre el *entrelazo* entre *cuero habitual* y *cuero actual*, la dialéctica ambigua e indeterminada con el mundo social y la noción de *contradiestramiento* de Bourdieu. He ilustrado muy brevemente su potencialidad empírica mediante la referencia a un estudio sobre socialización en becarias de un colegio de clases altas.

Para finalizar, quiero subrayar que describir la indeterminación y ambigüedad del sentido práctico en las relaciones entre los agentes y el mundo, implica comprender el peso de los condicionamientos sociales, los cuales no se producen en relaciones mecánicas causa-efecto de “ajuste” entre estructuras objetivas y subjetivas. Negar el valor no solo teórico-metodológico sino también ontológico de la categoría de *determinación* -como lo enseña magistralmente Castoriadis¹³⁷- negar la *física social*, no significa negar los condicionamientos sociales, sino más bien comprenderlos en su lógica específica, la de la práctica. La antropología general de la dominación de Bourdieu,

¹³⁷ Para una crítica a la categoría de “determinación” en relación con la “ontología heredada” ver Castoriadis, Cornelius, “Lo imaginario: la creación en el dominio de lo histórico social”, *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 64-77

que procura tener efectos liberadores, no puede quedar atrapada en las alternativas puras del determinismo o la libertad. Merleau-Ponty¹³⁸ las superó magistralmente y por eso su impronta es fundamental. Esto nos permite comprender, parafraseando a Bourdieu, que las relaciones de poder y dominación que las prácticas sociales han instituido pueden ser transformadas por prácticas colectivas instituyentes, en “los márgenes de maniobra dejados a la libertad, es decir, a la acción política”.¹³⁹

8. BIBLIOGRAFÍA:

- AAVV “Autour de Pierre Bourdieu et de l’anthropologie”, Revue Awal. Cahier d’Études Berbères, N° 21, 2000.
- AAVV “L’Autre Bourdieu”, Revue Awal. Cahier d’Études Berbères, N° 27-28, 2003.
- Addi, Lahouari. *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu*. Paris: Éditions La Découverte, 2002.
- Alexander, Jeffrey, *Fin de Siècle Social Theory*, London, Verso, 1995.
- Belvedere, Carlos, “The *Habitus* Made Me Do It: Bourdieu’s Key Concept as a Substruction of the Monad”, *Philosophy Study*, 2013, vol. 3, N° 12. pp. 1094-1108.
- Bimbenet, Étienne “Sens pratique et pratiques réflexives”. *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d’une pensée*. Paris, Vrin. 2011
- Bolstanski, Luc, *El amor y la justicia como competencias*, Bs As, Paidós, 2000
- Bolstanski, Luc, *De la crítica*, Madrid, Akal, 2014
- Bourdieu, Pierre “Célibat et condition paysanne”. *Études Rurales*, 5(6), 1962, pp. 32-136
- Bourdieu Pierre, “Les relations entre les sexes dans la société paysanne”, *Les Temps Modernes*, 195, 1962, pp. 307-331.
- Bourdieu Pierre, “La société traditionnelle. Attitude à l’égard du temps et conduite économique”. *Sociologie du travail*, 5, 1963, pp. 24-44
- Bourdieu Pierre, *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédé de trois études d’ethnologie Kabyle*, Genève, Droz, 1972.
- Bourdieu Pierre, *La distinction. Critique sociale du Jugement*, Paris, Minuit, 1979
- Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- Bourdieu Pierre, “Le mort saisit le vif. Les relations entre l’histoire réifiée et l’histoire incorporée”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1980, vols. 32-33, pp. 3-14.
- Bourdieu Pierre, *Choses Dites*, Paris, Minuit, 1987
- Bourdieu Pierre, *La Misère du monde*. Paris, Seuil, 1993
- Bourdieu Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*, Paris, Seuil, 1994.
- Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997
- Bourdieu Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- Bourdieu Pierre, “Response to Throop & Murphy”. *Swiss, Anthropological Theory*, 2(2), 2002, p. 209
- Bourdieu Pierre, *Le bal des célibataires*, Paris, Seuil, 2002
- Bourdieu, Pierre, “Entre amis”, *Awall*, 2003, n° 27-28 pp 83-88
- Bourdieu Pierre, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d’agir, 2004.
- Bourdieu Pierre, *La nobleza de Estado*, Buenos Aires, Siglo XXI, [1989] 2013.

¹³⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, pp. 496-520.

¹³⁹ Bourdieu Pierre, *La Misère du monde*. Paris, Seuil, 1993, p. 944

- Bourdieu, Pierre, *Sociologie générale, vol. 1: Cours au Collège de France 1981-1983*, Paris, Raisons d'agir/Seuil.
- Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet & Claude Seibel, *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton. 1963.
- Bourdieu, Pierre y Abdelmalek Sayad, *Le déracinement*. Paris, Minuit, 1964
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Bs As, Siglo XXI, 2005.
- Castoriadis, Cornelius, “Lo imaginario: la creación en el dominio de lo histórico social”, En *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 64-77.
- Citro, Silvia, *Cuerpos significantes*, Buenos Aires, Biblos, 2009
- Corcuff, Philippe, “Lo colectivo en el desafío de lo singular, partiendo del *habitus*”, en Bernard Lahire (dir.), *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Corcuff, Philippe *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*, Bs As, Siglo XXI, 2013.
- Crossley, Nick, “Phenomenology, Structuralism and History: Merleau-Ponty’s Social Theory.” *Theoria*, 2004, N°. 103, pp. 88-121
- De Waelhens, Alphonse, *Une philosophie de l’ambiguïté. L’existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, PUL, 1951
- Duken, Juan, “Entre Schutz y Bourdieu. Encuentros y desencuentros en fenomenología social”, Buenos Aires, *RELACES*, 3, 2010, pp. 39-50
- Duken, Juan, “Temporalidad, *habitus* y violencia simbólica”. Buenos Aires, *Avatares*, 2, 2011, pp. 152-165
- Duken, Juan, *Habitus y dominación. Para una crítica de la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu* (Tesis doctoral, inédita), UBA, 2013.
- Duken, Juan, “Los usos del *habitus* en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu”, Buenos Aires, *Prácticas de Oficio*, 16, 2015, pp. 1-25
- Duken, Juan, “Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu”. Santiago del Estero, *Trabajo y Sociedad*, 26, 2016, pp. 141-153
- Duken, Juan, *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Buenos Aires, Biblos, 2018.
- Duken, Juan, “Socialización política juvenil en un colegio de clases altas (Buenos Aires, Argentina)”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 16(2), 2018, pp. 867-880.
- Duken, Juan. “Un arte de inventar. El *habitus* en la lectura bourdiana de Panofsky”. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, 88, 2019, 17-34
- Duken, Juan, “Fuegos cruzados. Bourdieu, la crítica a la fenomenología social y el *habitus*”, *Manizales, Ánfora*, Vol. 27. 2020, pp. 17-42.
- Durkheim, Emile y Mauss, Marcel, “Sobre las formas primitivas de clasificación” en *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva*, Barcelona, Ariel. [1902-1903] 1996.
- Embree, Lester, “El examen de la psicología de la forma de Merleau-Ponty”, Madrid, *Investigaciones Fenomenológicas, Serie Monográfica 1*, 2008, p. 82
- García, Esteban, “Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo”, en M.T. Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, México, *Anthropos*, 2012, pp 345-370.
- García, Esteban *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires, Rthesis, 2012, pp. 86
- Geraets, Theodore., *Vers une nouvelle philosophie transcendente*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.
- Gutierrez Alicia, *Pierre Bourdieu: las prácticas sociales*, Villa María; EDUVIM, 2012, 5ta ed.

- Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile. [1927]2002.
- Heran, Francois, “La seconde nature de l’*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique”. *Revue française de sociologie*, Paris, 28(3), 1987, pp. 385-416
- Hong, Sun-Min, *Habitus, corps, domination*. Paris, L’Harmattan, 1999;
- Husserl, Edmund, *Ideas I*, México, FCE, [1913]1962.
- Husserl, Edmund, *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta, [1928]2002;
- Husserl, Edmund, *Experiencia y Juicio*, México, UNAM. [1939] 1980;
- Husserl, Edmund, *Ideas II*, México, UNAM, 1997.
- Jenkins Richard, *Pierre Bourdieu*, Londres, Routledge, 2002
- Khan, Shamus, *Privilege: The Making of an Adolescent Elite at St. Paul’s School*. Princeton: PUP. 2011
- Kruger, Miriam y Dukuen, Juan. “Haciendo de la necesidad virtud: Socialización política y herencia familiar entre becarias de un colegio de clases altas”. *Pilquen*, 20(3), 2017, pp. 67-81
- Kruger, Miriam y Dukuen, Juan. “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 Miriam Kruger (dir.) *La buena voluntad*, Buenos Aires, CLACSO, 2021, pp. 70-102.
- Krotz, Esteban, “Alteridad y pregunta antropológica”, *Alteridades*, vol. 4, N° 8, 1994 ; pp. 5-11.
- Lahire, Bernard, *El hombre plural*, Barcelona, Belaterra, 2004.
- Lahire, Bernard, “De la teoría del *habitus* a una sociología psicológica”, *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Lahire, Bernard, “Campo, fuera de campo, contracampo”, *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Larison, Mariana, *L’être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2016
- Lemieux, Cyril, “Le crépuscule des champs”, en M. de Fornell y A. Ogien (dir.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011
- Martin Criado, Enrique. “Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu”, en P. Bourdieu, *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia* Madrid, CEI-BOE. 2006, pp. 15-119.
- Martin Criado, Enrique. “Cabilia: la problemática génesis del concepto de *habitus*”, *Revista Mexicana de Sociología*, 2013, vol. 75, N° 1, pp. 125-151.
- Martínez, Ana Teresa. *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires, Manantial, 2007.
- Mauss, M. *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, [1934]1979.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945
- Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968
- Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours Deux, 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et le invisible*, Paris, Gallimard, 1964
- Perreau, Laurent, *Bourdieu et la phénoménologie*. Paris, CNRS, 2019.
- Pinto, Louis, “Voluntades de saber. Bourdieu, Derrida, Foucault” en Champagne P. et al.; *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs. As, Nueva Visión, 2007.
- Potter, Garry, “For Bourdieu, Against Alexander. Reality and Reduction”, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 2000, vol. 30, N° 2, pp. 229-246.
- Ralon, Graciela, *La intencionalidad en el interior del ser: las homologías entre los sistemas simbólicos* (Tesis doctoral, inédita). Buenos Aires, UBA, Argentina, 2005

- Ralon, Graciela, “La lógica práctica y la noción de hábito”. Anuario Colombiano de Fenomenología, Bogotá, Vol. IV, 2010, pp. 243-261
- Sapiro, Gisele “Entrevista con Pierre Bourdieu”, en P. Champagne, L. Pinto, y G. Sapiro (dirs.), *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943
- Savransky, Carlos, *Para una teoría de la práctica*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales UBA, 1999.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, FCE, 1954.
- Taylor, Charles, “To Follow a Rule”. C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone (Eds.). *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993
- Throop, Jason & Murphy, Keith, “Bourdieu and phenomenology: A critical assessment”. *Swiss Anthropological Theory*, 2(2), 2001, pp. 185-207.
- Vásquez García, Francisco, *Pierre Bourdieu, la sociología como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 2002.
- Wacquant, Loic, “Following Pierre Bourdieu into the Field”, *Ethnography*, vol. 5, N° 4, 2004, pp.387-414.
- Wacquant, Loic, “Cuatro principios transversales para poner a trabajar a Bourdieu”, *Estudios Sociológicos De El Colegio De México*, 2018, 36(106), pp. 3-23.
- Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987