



EL DEBATE OBJETIVISMO-SUBJETIVISMO EN LA TEORÍA DE LA PRÁCTICA DE PIERRE BOURDIEU

Carolina Ferrante

CONICET / Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

“¿Cómo llamar, si no es historia, a ese medio en el cual una forma gravada con contingencia abre de pronto un ciclo de futuro, y le ordena con la autoridad de lo instituido?”¹

El punto de partida de la producción intelectual francesa del último tercio del siglo XX, como señala José Sazbón, se caracterizó por el “asesinato simbólico de Sartre”². La obra de Pierre Bourdieu no es ajena a dicho crimen, ya que pertenece a una generación de pensadores que se formó y constituyó oponiéndose al existencialismo sartriano. A la vez, esta generación fue testigo y participó de la consolidación de las ciencias sociales a través del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss hacia fines de la década del 50. Las nuevas ciencias sociales se resistían a la “tradición racionalista que, de Descartes a Sartre, establecía la transparencia de la conciencia consigo misma”³. En el caso de Bourdieu se puede hablar legítimamente de un doble crimen: no sólo partirá de la crítica a la fenomenología sartriana sino también de un cuestionamiento de los límites del estructuralismo.

Una síntesis de la toma de posición al respecto puede observarse en *El sentido práctico*⁴. Este libro, lugar del acto delictivo, se inicia con un primer apartado, cuyo título *Crítica de la razón teórica*, no ingenuo y por lo demás sugerente, dada la directa referencia a la *Crítica de la razón dialéctica*, no hace más que disparar el revolver que dará muerte a ambos pensadores franceses. La influencia de este debate es referida explícitamente por Bourdieu en el Prólogo del citado libro:

¹ Merleau-Ponty (1964).

² Sazbón (2005).

³ Sapiro (2007:37).

⁴ Bourdieu (1991).

“No es fácil evocar los efectos sociales que produjo, en el campo intelectual francés, la aparición de la obra de Claude Lévi Strauss y las mediaciones concretas a través de las cuales se impuso a toda una generación una nueva manera de concebir la actividad intelectual, opuesta de modo completamente dialéctico a la figura del intelectual ‘total’, decididamente volcado hacia la política, que encarnaba Jean Paul Sartre. Esta confrontación ejemplar no ha contribuido poco sin duda a estimular, en muchos de quienes se orientaron en ese momento hacia las ciencias sociales, la ambición de reconciliar las intenciones teóricas y las intenciones prácticas, la vocación científica y la vocación ética o política, con tanta frecuencia desdobladas, en una manera más modesta y responsable de realizar su labor de investigadores, especie de oficio militante tan lejano de la ciencia pura como de la profecía ejemplar”⁵

Así, el lugar que posee este debate no es menor en la elaboración teórica del sociólogo francés. Este apartado se dividirá en dos partes cada una de las cuales será dedicada a la crítica de, en primer lugar, el estructuralismo y, en segundo lugar, el subjetivismo sartreano.

Francisco Naishtat sostiene que, la perspectiva adoptada por Paul Ricouer en el debate Lévi-Strauss/Sartre puede ser comprendida no tanto en el alejamiento del existencialista francés sino en la influencia ejercida por Maurice Merleau-Ponty, y en el privilegio por la “pancronía” por encima de la mera elección entre la sincronía y la diacronía⁶. En este mismo sentido, se considera lícito sugerir que esta similar postura puede afirmarse para la toma de posición adoptada por Bourdieu. No se trata tanto de negar la importancia que adquiere el cuestionamiento a la tesis sartreanas en la elaboración de la teoría de la práctica sino indicar, principalmente, la influencia ocasionada por la fenomenología, que le permitió escapar a las trampas del objetivismo⁷. En palabras del propio Bourdieu: “Merleau-Ponty (...) tenía en el fondo las mismas resistencias respecto a Sartre que yo, o más bien yo tenía las mismas que él, para ser más modesto”⁸.

El reconocimiento de los aspectos fenomenológicos en la elaboración inicial de la teoría del *habitus* ha sido aceptado por el propio Bourdieu⁹ y rescatado en los últimos años por distintos autores. Haber y Renault, Sapiro, Martínez, Boltanski, López y Couzens Hoy¹⁰, señalan que tanto la concepción husserliana de la temporalidad como el abordaje merleau-pontyano de la corporalidad son “ideas fuerza” centrales para la elaboración de la teoría de la práctica propuesta por el sociólogo francés.

Desde esta perspectiva, el interés de este trabajo es mostrar la influencia que el debate entre Sartre y Lévi-Strauss tuvo para la elaboración de la teoría de la práctica en Bourdieu. Como aclaración preliminar se debe señalar que el objetivo de este trabajo es describir los aspectos epistemológicos de la crítica realizada por Bourdieu a Sartre y Lévi-Strauss a la luz de los aportes de las tesis merleau-pontyanas. Se acota el análisis a *El Sentido Práctico* y quedan excluidos los aspectos políticos de dicha discusión, lo cual ameritaría una labor aparte¹¹.

La estructura argumentativa seleccionada es la siguiente: se parte de una breve descripción del debate Sartre-Lévi-Strauss. En un segundo momento, se analiza la recepción del mismo en la teoría de la práctica de

⁵ Bourdieu (1991:14). “La minuciosidad y la paciencia respetuosas con que Claude Lévi-Strauss en su seminario de *Collage de France*, descomponía y recomponía las secuencias aparentemente desprovistas de sentido de esos relatos no podían evitar el aparecer como realización ejemplar de una especie de *humanismo científico*...” (Ibíd, p. 15, subrayado propio).

⁶ Naishtat., op. cit.

⁷ Cfr. Bourdieu (2007).

⁸ Bourdieu (2007:60).

⁹ Cfr. Bourdieu (1991, 1999, 2007).

¹⁰ Cfr. Haber y Renault (2007), Sapiro (2007), Martínez (2007), Boltanski (2005), López (2002), Couzens (1999).

¹¹ No es nuestra intención sostener una escisión entre realidad y teoría sino simplemente realizar un recorte intencionado de la problemática (López, 2002).

Bourdieu, señalando los puntos de contacto con la fenomenología de Merleau-Ponty y distinguiendo a) las limitaciones del estructuralismo y b) del subjetivismo. Finalmente, en un tercer momento se rescata la propuesta de superación de tales intelectualismos.

Específicamente resulta interesante realizar esta lectura para analizar en qué medida el doble asesinato bourdiano está influido por los lineamientos esgrimidos por el fenomenólogo francés antes de su muerte. Para orientar al lector se recuerda que la *Crítica a la razón dialéctica* es publicado en 1960 un año antes de la muerte de Merleau-Ponty. En este libro el autor de *El Ser y la Nada* tomaría algunas de las críticas realizadas por Merleau-Ponty a las tesis en ese libro sostenidas¹². Así, en la *Crítica de la Razón Dialéctica* Sartre se concentrará en dos nodos problemáticos: 1) el horizonte programático y 2) “la posibilidad de intelección de una Historia total de la que pudiera emerger, en las palabras del mismo Sartre, ‘el sentido de la Historia y su Verdad’¹³”. Según el existencialista francés, la historia debía devenir “el objeto de una experiencia completa”. Así se fundaba la posibilidad de restituir a partir del movimiento de comprensión como aprehensión totalizante translucidez a la praxis intencional, bajo la premisa de que el sentido de “la totalización histórica podía develarse en el presente de un agente situado en el medio de la Historia en curso”¹⁴. La crítica a la psicología, la sociología y la antropología, ciencias denominadas burguesas, que solo consideraban conocimientos particulares a través del estudio empírico y el uso de la razón analítica lo lleva a Sartre a la fundamentación de la posibilidad de una razón dialéctica que permita pensar en una Verdad y una Historia¹⁵. Para el autor de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, la Historia se constituye partir del entrecruzamiento continuo de praxis individuales las cuales se condicionan recíprocamente. Es este aspecto el que constituye a la Historia en una unidad que es el correlato del Saber. De esta forma, para el existencialista francés devendrá la posibilidad de constituir “una antropología estructural e histórica”, postulado que, como señala Sazbón, al lector de los años 60, en pleno auge del estructuralismo, le resultará “epistemológicamente inadmisibles”¹⁶.

I. El debate Sartre – Lévi-Strauss

El debate en cuestión surgirá en 1962 a partir de la publicación de *El Pensamiento Salvaje*. En el capítulo IX de este libro, bajo el título “Historia y Dialéctica”, Lévi-Strauss criticaba las tesis sartreanas sostenidas en la *Crítica de la Razón Dialéctica*. respecto a: 1) la totalización histórica y 2) la pretendida superioridad de la diacronía respecto de la sincronía para la reflexividad de lo social¹⁷. Según el antropólogo francés, no era posible recuperar el sentido de la Historia desde el interior de la Historia misma ya que con el distanciamiento “la historia deja de ser interiorizable y pierde su inteligibilidad”¹⁸.

Para Lévi-Strauss el “fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo”¹⁹. A partir de la búsqueda de invariables en las sociedades humanas, el estructuralismo aplicando los métodos lingüísti-

¹² Si bien Sartre y Merleau-Ponty parten de una concepción fenomenológica de la subjetividad, el autor de *El ser y la nada*, llama a la conciencia, “para-sí” y a los objetos, “en sí”. “Merleau-Ponty acepta esta diferenciación; sin embargo, critica a Sartre la forma en que éste expone la relación entre ambas regiones del ser como la de una pura oposición. Para el autor de *Signos* la relación entre la conciencia y el mundo no se reduce a una simple oposición sino que existe un entrelazamiento, una penetración recíproca, una existencia en común” (Basilio Cladakis, 2009:70).

¹³ Sazbón, op. cit., pp. 101, 102.

¹⁴ Ibíd.

¹⁵ Basilio Cladakis. op.cit..

¹⁶ Sazbón, op cit., p. 102.

¹⁷ Naishtat (2007:95-120).

¹⁸ Lévi-Strauss (2003:266).

¹⁹ Ibíd.

cos extendidos a lo social entenderá a la “cultura como un sistema de signos”²⁰. Los hechos sociales son signos, “significantes” que ocultan un significado a descubrir. Es decir, en el plano metodológico el estructuralismo, negará el rol del sujeto para explicar los hechos sociales. Habría que trasladar el objeto de estudio del significado a la estructura signifiante ya que el mismo se impone a los sujetos. Sobre este trasfondo, es posible entender cómo la pretensión sartreana de comprensión de la Historia desde el interior mismo de la Historia resulte imposible para Lévi-Strauss. Para el padre de la antropología estructuralista, Sartre al sociologizar el Cogito cartesiano separando su sociedad del resto de las sociedades “queda cautivo de su Cogito”²¹. Lévi Strauss, agregará, irónicamente, que si bien para muchos científicos sociales la totalización puede constituir una novedad, no resulta así para los etnólogos quienes la conocen desde que les fue enseñada por Malinowski y han sabido aprender sus limitaciones. Para Sartre, la historia es valorada a expensas del resto de las ciencias humanas, formándose de ella una idea mítica. Lejos de conferir esta primacía, el estructuralista francés señala que, “el etnólogo respeta la historia, pero no le concede un valor privilegiado”²² ya que la percibe como “una búsqueda complementaria de la suya: la una despliega el abanico de sociedades humanas en el tiempo, la otra, en el espacio”²³. Para Lévi-Strauss, el “despliegue en el espacio y la sucesión en el tiempo ofrecen perspectivas equivalentes”²⁴. “Toda razón constituyente supone una razón constituida” pero no es posible una comprensión vivida en la praxis de los sujetos. La lengua, como totalización no reflexiva, “es una razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce”²⁵.

II. Recepción del debate Sartre – Lévi-Strauss en la teoría de la práctica de Bourdieu

II. a. Crítica al estructuralismo

A modo de epígrafe y a pesar de su extensión vale la pena tener presente las afirmaciones de Bourdieu acerca de su visión de la historia y la razón.

“Una visión realista de la historia lleva a examinar cómo y en qué condiciones históricas pueden extraerse de la historia verdades irreductibles a la historia. Hay que admitir que la razón no cayó del cielo, como un don misterioso y condenado a permanecer inexplicable y, por lo tanto, que es histórica de cabo a rabo; pero no estamos obligados en modo alguno a llegar a la conclusión, como suele hacerse, de que es reductible a la historia. En la historia, y sólo en ella, hay que buscar el principio de la independencia relativa de la razón respecto de la historia de la que es fruto; o, con mayor precisión, en la lógica propiamente histórica, pero absolutamente específica, según la cual se han instituido los universos de excepción donde se lleva a cabo la historia singular de la razón”²⁶

Bourdieu lee el debate Sartre-Lévi-Strauss a la luz de la oposición entre aproximaciones objetivistas y subjetivistas de lo social, de la cual se derivan una serie de pares planteados de modo antagónico tales como: “estructura/acción; sociedad/individuo; coacción/espontaneidad; necesidad/libertad; obligación/elección; macroanálisis/microanálisis; sumisión/resistencia”²⁷.

²⁰ Bolívar (1985).

²¹ Lévi-Strauss, op. cit., p. 259.

²² *Ibid.*, p. 265.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 266

²⁵ *Ibid.* 262.

²⁶ Bourdieu (1999:144-145).

²⁷ López (2002:41).

Como se señalaba en un inicio, en el primer capítulo de *El Sentido Práctico* Bourdieu, bajo el título “Objetivar la objetivación” sostiene que para superar esos pares contrapuestos que enfrentan dos modos de conocimiento y conservar los logros de cada uno es imperioso hacer explícitos los presupuestos que estos pares comparten en tanto formas de conocimiento teórico, las cuales se encuentran por igual distanciadas del saber práctico, que se encuentra en el origen de la experiencia ordinaria del mundo social²⁸. Esto significa que es necesario someter a una objetivación crítica las condiciones epistemológicas y sociales que hacen viable tanto el regreso reflexivo a la experiencia vivida del mundo social como la objetivación de las condiciones objetivas de esta vivencia. Así, tanto el objetivismo como el subjetivismo incurren en un intelectualismo que es un “intelectualocentrismo”²⁹, el cual conduce a imputar en el origen de las prácticas observadas una relación con el mundo social que es la del observador, y, de este modo, la relación social que posibilita dicho punto de vista. La proyección de una relación teórica no objetivada en la práctica que se busca objetivar conduce a una serie de falacias epistemológicas.

Por un lado, el modo de conocimiento fenomenológico busca reflejar una experiencia que por definición no se piensa a sí misma. Este modo de abordaje de lo social al reducir su análisis a la descripción de la experiencia vivida del mundo social no contempla las condiciones de posibilidad de la adherencia dóxica al mundo. La coincidencia de las estructuras objetivas y las estructuras incorporadas es la generadora de la comprensión inmediata del mundo familiar.

Mientras el objetivismo, expresado, según Bourdieu, ejemplarmente, en el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, al proponerse buscar regularidades objetivas tales como reglas, leyes, sistema de relaciones, más allá de las conciencias individuales, establece una fuerte separación entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico al rechazar como “racionalizaciones, prenociones o ideologías” las ideas que este último se genera. De esta forma, el estructuralismo a partir de la incorporación de los elementos de la lingüística saussuriana, privilegiará el análisis de la lengua por sobre el habla ya que, desde este esquema, la lengua forma el medio que posibilita la identidad de asociaciones de sonidos y significados efectuados por los hablantes, y por ello, al hacer viable la comprensión mutua deviene condición de inteligibilidad del habla. Como señala Bourdieu, el habla sólo puede considerarse un producto de la lengua si se sitúa el análisis en el orden lógico de la inteligibilidad. Así el estructuralismo, establece la primacía de dos elementos: 1) la lógica de la estructura sincrónicamente captada por sobre la historia individual y colectiva y 2) las relaciones internas y específicas con relación a las determinaciones externas, económicas y sociales. Esto implica un doble exilio del método estructural: se desecha el punto de vista de los agentes, ya que se supone que los mismos son reflejo de una estructura que los moldea, y se exilia el análisis histórico, desechando la dimensión diacrónica de los fenómenos observados, o con otras palabras, las condiciones sociales de aprendizaje de la lengua y el proceso histórico que le dio origen a la misma. Como se veía anteriormente, para Lévi-Strauss, el análisis histórico era un modo de conocimiento poco privilegiado para la comprensión científica de lo social. El estructuralismo al favorecer una relación con el objeto de estudio que propicia la postura de un “observador objetivo y objetivante”³⁰ conduce a imponer a los agentes el modelo explicativo creado por el cientista para explicar el fenómeno observado. El privilegio otorgado por la lengua supone la autonomía de los aspectos internos del orden lingüístico en detrimento de las condiciones sociales de su uso oportuno, lo cual implica asumir que la gramaticalidad es requisito suficiente para la producción de sentido, olvidando que “el lenguaje está hecho para ser hablado y hablado oportunamente”³¹. Pero además la falta de relación de dependencia del discurso respecto de la situación en la que actúa y la puesta en suspenso de las funciones conduce a la reducción del acto del habla a una mera ejecución.

²⁸ Bourdieu (1991).

²⁹ *Ibíd.* p. 53.

³⁰ *Ibíd.*, p. 57.

³¹ *Ibíd.*, p. 59.

Así, para Bourdieu los problemas planteados por el estructuralismo se derivan de la división originariamente establecida entre la lengua y su realización en el habla, o, lo que es lo mismo, su puesta en acto en la práctica y en la historia y su falta de capacidad para pensar la relación entre la estructura y la acción de una forma que no sea la del “modelo y la ejecución, la esencia y la existencia”³², colocando al cientista en la posición de un “Dios leibniziano”³³ conocedor del sentido objetivo de las prácticas observadas. En este sentido, el objetivismo, al darle importancia al *constructum* y no deteniéndose en la materialidad de la realidad concreta, comprende las acciones como meras ejecuciones, reduciendo las prácticas individuales a meras actualizaciones de una “especie de esencia ahistórica”³⁴. A partir de tal reducción son eliminados de la estructura, “el hacer, la hechura y todo lo que se determina en el momento práctico, por referencia a fines prácticos, es decir, el estilo, la manera y, en definitiva, los *agentes*”³⁵.

El intelectualismo que caracteriza al estructuralismo radica en introducir en el objeto de estudio la relación intelectual establecida con él: la relación de extranjero generada por el etnólogo que debe procurarse el reemplazo de la práctica a través de un modelo objetivado. De esta forma los modelos teóricos resultan respecto de la relación de inmanencia con el mundo familiar lo mismo que un mapa significa al sentido práctico del espacio, esto es, un saber espacial hecho cuerpo. Así, el estructuralismo al proyectar en el objeto una relación de objetivación no objetivada genera los siguientes efectos en la práctica: 1) plantea en la realidad aquello que solo existe en el papel para el científico, 2) interpreta prácticas, tales como los ritos y mitos, que pretenden intervenir sobre el mundo social como si fuesen artefactos destinados a ser interpretados.

En resumen, el límite del estructuralismo para Bourdieu consiste en que al exiliar de la estructura el sentido vivido y la dimensión diacrónica de las prácticas se cae en un intelectualismo que pone en la cabeza de los agentes el principio que el científico genera para explicar las prácticas pero que no constituye el origen de la misma. A diferencia del conocimiento científico la lógica práctica posee una lógica analógica.

Aquí puede señalarse un claro punto de convergencia entre la crítica realizada por el sociólogo francés al estructuralismo y la emitida en 1953 por Maurice Merleau-Ponty en “De Mauss a Lévi Strauss”. El blanco de la crítica del fenomenólogo francés será el objetado por Bourdieu: Merleau-Ponty observará al respecto, que si bien es lícito reconocer en los sistemas sociales una estructura formal “como si nuestra ciencia estuviese ya hecha en las cosas y como si el orden de la cultura fuese un segundo orden natural, dominado por otros invariantes”³⁶, sin embargo, lo universal no llega a sustituir lo particular, las estructuras por sí solas no explican que haya “unos hombres, una sociedad”³⁷.

De esta forma, Merleau-Ponty comprenderá la estructura a través de la metáfora de Jano, señalando que la misma posee dos polos o caras, es sentido objetivo y es sentido vivido. Con otras palabras, si es cierto que la estructura es sentido ya que organiza de acuerdo a un principio interior los elementos contenidos en ella, también es verdad que tal sentido “es denso”³⁸. Es por esto que el cientista social no puede cometer el error de confundir los modelos que elabora para comprender las sociedades existentes con lo real. Y agrega:

“Por principio, la estructura no es una idea platónica. Imaginar unos arquetipos imperecederos que dominaría la vida de todas las sociedades posibles, sería el mismo error de la vieja lingüística, cuando suponía en cierto

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*, p. 60.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Merleau-Ponty (1964:144).

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*, 142.

material sonoro una afinidad natural para tal sentido. Sería olvidar que los mismos rasgos fisonómicos pueden tener sentido diferente en diferentes sociedades, según el sistema en que se incluyen³⁹.

Merleau-Ponty señalará que es necesario dar cuenta del “sentido vivido” de estas estructuras: lo social no puede ser explicado desde un escritorio, es necesaria la restitución del análisis objetivo al sentido subjetivo y esta tarea debe ser realizada por el etnólogo, “a costa de su comodidad”⁴⁰. A su entender el estudio de las estructuras del mito no hubiese sido tan decepcionante si se hubiese prestado atención al “tono, a la marcha, el ritmo”, si se hubiese observado los elementos que poseen valor diacrítico y su relación interna⁴¹.

Desde la misma óptica, para el fenomenólogo francés entender el mito como una regla equivale a la pretensión de comprender una lengua extranjera a partir de la propia gramática. En igual sentido, Bourdieu reconoce dos modos a través de los cuales el estructuralismo “se desliza del modelo de la realidad a la realidad del modelo”⁴². El primero consiste en el pasaje de la regularidad, o sea, de aquello que se produce con determinada frecuencia estadística y de la fórmula que permite explicarlo al reglamento conscientemente respetado. El segundo caso implica el pasaje de la regularidad a la “regulación inconsciente de una misteriosa mecánica cerebral o social”⁴³, proporcionando el medio para hacer que la acción hubiese tenido por fin el modelo que se construye para explicarla.

Así, para el sociólogo francés, el estructuralismo de Lévi-Strauss, al reconocer un carácter ciego a la historia y el finalismo de la consciencia, cae en un determinismo que subsume las prácticas sociales a un inconsciente definido como operador mecánico de la finalidad. De esta forma, el estructuralismo bajo la empresa de superar la discusión entre la acción conscientemente orientada hacia fines racionales y la mera reacción mecánica a determinaciones inscribe la finalidad en el mecanismo a través de la idea de inconsciente. Según Bourdieu, en el proyecto de Lévi-Strauss existe “una naturalización de la finalidad implícita en el olvido de la acción histórica”⁴⁴ que conduce a fijar “los fines de la historia en los misterios de una Naturaleza a través de la noción de inconsciente”⁴⁵.

En este mismo sentido Merleau-Ponty señalará que, no se debe olvidar que la “sincronía (...) cabalga, como el tiempo legendario o mítico, sobre la sucesión y sobre la diacronía”⁴⁶. Lo que quiere enfatizar el fenomenó-

³⁹ *Ibíd.*, p. 142.

⁴⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 145.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 146. Justamente, Bourdieu en el prefacio del *Sentido práctico*, relata cómo la contemplación de estos aspectos lo llevarán al fin de su “etapa de estructuralista feliz”: en su intento de llevar el método estructural hasta las últimas consecuencias en el estudio del rito en la sociedad cabil, observará las limitaciones del mismo. Concentrando su campo de estudio al espacio de la casa como microcosmos miniatura, en base a observaciones antes realizadas, (sobre el calendario agrario, el matrimonio y la tejeduría) buscando no ya los “símbolos” sino las “prácticas simbólicas”, le sorprende que las prácticas concretas mismas, tales como “entrar y salir, cerrar y abrir, y el hecho de las reglas que aprueban pasar del interior de la casa al exterior pudiesen traducirse en movimientos del cuerpo”⁴¹ como la media vuelta, poner los objetos al revés, etc. El esquema sinóptico le permitía dibujar redes de similitudes, diferencias, lo que lo lleva a explicar esta necesidad cuasi-milagrosa, que revelaba el análisis objetivo, del lado del cuerpo, de las “disposiciones incorporadas del esquema corporal incluso, el principio ordenador capaz de orientar las prácticas de manera a la vez inconsciente y sistemático”. Las contradicciones que se le hacían evidentes en el modelo señalaban los límites del estructuralismo al contemplar sólo el sentido objetivo de la estructura y buscar la coherencia perfecta del sistema. Es decir, su intención de llevar el método estructural hasta las últimas consecuencias, fue lo que lo llevará a cuestionar al estructuralismo, no tanto en cuanto método en sí mismo, sino sobre la tesis antropológica que plantea. Los límites de la lógica práctica, que raramente es coherente o incoherente por entero, salen aquí a la vista y resulta imperioso, por eso, hacer referencia al otro lado de la estructura, no sólo tener en cuenta a los sujetos sino observarlos en movimiento, no estáticamente.

⁴² Bourdieu, *op. cit.*, p. 70.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 72.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ Merleau-Ponty, *op. cit.*, 149.

logo francés es que no es posible pensar la naturaleza y la cultura como ámbitos opuestos ya que si la función simbólica adelanta lo dado es porque la cultura enmascara algo: la naturaleza es el otro lado del hombre, existe un a-priori histórico que hace que los actos no sean ni completa repetición ni mera novedad.

Tanto para Bourdieu como para Merleau-Ponty, el estructuralismo al partir de la exclusión de la historia individual y colectiva cae en una forma de filosofía de la naturaleza que es una filosofía del espíritu que la lleva a expresar un modo de idealismo.

Para el sociólogo francés, la antropología estructural al aseverar la universalidad y la eternidad de las categorías lógicas que gobiernan la “actividad inconsciente del espíritu”, desconoce

“...la dialéctica de las estructuras sociales y las disposiciones estructuradas y estructurantes en la que se forma y transforman los principios (schèmes) de pensamiento: se trate de categorías lógicas, principios de división que, por intermedio de los principios de la división del trabajo, corresponden a la estructura del mundo social (y no del mundo natural), o de las estructuras temporales que son insensiblemente inculcadas por ‘la sorda presión de las relaciones económicas’, como dice Marx, es decir, por el sistema de sanciones económicas y simbólicas asociadas a una posición determinada en las estructuras económicas, estos principios (schèmes) son una de las mediaciones por las que las estructuras objetivas consiguen estructurar toda experiencia, empezando por la experiencia económica sin seguir para ello los caminos de una determinación mecánica o de una toma de conciencia adecuada”⁴⁷.

Deben señalarse las especificidades con las que la fenomenología merleau-pontyana es incorporada al interior de la teoría de la práctica como, por ejemplo, el problema de las condiciones materiales de existencia desde las cuales la adherencia dóxica al mundo es incorporada⁴⁸. Más allá de este matiz, es posible observar que la postura adoptada por el autor de *El sentido práctico* en relación al estructuralismo posee dos puntos centrales que también se encuentran en la crítica realizada por Merleau-Ponty: 1) el estructuralismo reduce a los agentes al rol de meros soportes de las estructuras, 2) el rechazo del análisis de los aspectos diacrónicos de lo social. Estos dos elementos, suponen una teoría de la práctica implícita en la antropología de Lévi-Strauss desde la cual las acciones son reducidas a meras actualizaciones de la estructura o finalidades implícitas en un inconsciente social o natural.

Para Merleau-Ponty, en el individuo está lo social y esto puede ser rehecho a través del sociólogo y aquí estará la búsqueda de un universal, no ya de sobrevuelo, sino un “universal lateral” del cual a partir de las prácticas concretas, del sentido vivido propio de cada cultura “ se trate de construir un sistema de referencia general en el cual puedan encontrar cabida el punto de vista del indígena, el punto de vista civilizado y los errores de uno a propósito de otro, de constituir una experiencia ampliada que se convierta en principio accesible a hombres de otro país y de otra época”⁴⁹. Esto permitiría tener un acceso a un conocimiento concreto y real de lo social.

Entonces no se trata de conceder la razón a los primitivos o a los civilizados sino hacerlo comprensible sin reducirlo, y, esto es posible, observando en la función simbólica la raíz de lo razonable y de lo no razonable porque el número de significados excede el círculo de elementos definidos como tal. Merleau-Ponty propone ampliar la razón para entender lo que en los otros y en nosotros precede y excede a la razón.

Abordar lo social desde esta perspectiva implica pensar que la “estructura está presente fuera de nosotros en los sistemas naturales y sociales y en nosotros como función simbólica”⁵⁰ porque a partir de ellos compren-

⁴⁷ Ibid., pp. 72, 73.

⁴⁸ Bourdieu (1999).

⁴⁹ Ibid., p. 145.

⁵⁰ Ibid., p. 149.

demos el mundo. El mundo sociohistórico es una especie de circuito: lo social está en el hombre, hecho cuerpo, por lo tanto no podemos pensar al individuo y lo social como categorías antagónicas. La ampliación de la razón propuesta por Merleau-Ponty permite ver lo que de extraño tiene lo propio sin reducción ni transposición. En última instancia la función simbólica como fuente de toda razón y sin razón es lo que permite entender lo que en nosotros excede a la razón. En este mismo sentido, Bourdieu señala que para superar el antagonismo objetivismo – subjetivismo y escapar al etnocentrismo del sabio es necesario restituir el sentido práctico, que nos hace ver el límite de lo pensable y lo no pensable.

“El sentido práctico, se opone radicalmente a este etnocentrismo de sabios que pretenden saber la verdad de las gentes mejor que esas gentes mismas y hacer su felicidad a pesar de ellos, según el viejo mito platónico del filósofo rey (...) hay un saber práctico que tiene su propia lógica, que no es reductible al del conocimiento teórico; que, en un sentido los agentes conocen el mundo social mejor que los teóricos. Todo esto recordando también que, bien entendido, ellos no lo conocen verdaderamente y que el trabajo del científico consiste en explicitarlo. Explicar ese saber práctico, según sus articulaciones propias”⁵¹.

Ahora bien, un aspecto que homologa asimismo la mirada de ambos pensadores (y que tiene que tenerse presente para comprender la postura adoptada por Bourdieu en torno a las miradas subjetivista) es el reconocimiento de que de las posibilidades habilitadas por el estructuralismo. El gran mérito reconocido a la antropología estructural es el de permitir pensar las prácticas sociales en términos relacionales. El polo subjetivo de lo social no conduce a negar el polo objetivo ya que negar esta instancia del proceso de investigación, a partir de la cual el sociólogo restituye el sentido objetivo, sería abandonar las posibilidades de producir conocimiento científico y no meramente proyectar estados de ánimo, o producir literatura, como señala Merleau-Ponty. En este mismo sentido, Bourdieu sostiene que los esquemas son modelos lógicos que explican del modo más coherente y económico el mayor número de observables, pero “resultan falsos y peligrosos cuando son tratados como los principios reales de las prácticas”⁵². Asimismo, el fenomenólogo francés, señala que cuando se piensa a partir de un observador imparcial, no se obtiene un abordaje más “real”. Lo que estaría presente sería el prejuicio entre métodos inductivos y deductivos, cuando en realidad sería más rico pensar en el proceso de producción de conocimiento como un espiral: “El pensamiento efectivo es un ir y venir entre la experiencia y la construcción y reconstrucción intelectual”⁵³.

La falta de reconocimiento de la “dialéctica existente entre las estructuras objetivas y las estructuras incorporadas que se desarrolla en cada acción práctica”⁵⁴, conduce al estructuralismo a un modo de mecanicismo a través del cual se reducen los agentes al mero rol de actualizaciones de las estructuras sociales. La sugerente alusión a la noción de dialéctica habilita el camino para aproximarse a la crítica realizada por nuestro sociólogo a la filosofía denominada subjetivista de Sartre. Se debe aclarar que no se pretende en unas pocas páginas abordar un estudio exhaustivo de las diferencias entre el filósofo existencialista y Bourdieu, ya que ese plan excede los objetivos del presente artículo.

II. b. La crítica al subjetivismo sartreano

En el segundo capítulo del *El Sentido Práctico*, denominado “La antropología imaginaria del subjetivismo”, Bourdieu esboza los elementos que los distanciarán de la concepción del sujeto y la historia sostenida por Sartre.

⁵¹ Bourdieu (1997:51).

⁵² Bourdieu (1991:31).

⁵³ Merleau-Ponty, op. cit., p. 145.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 73.

Para el sociólogo francés, el autor del *Ser y la Nada* ha tenido el mérito de ofrecer una formulación ultra consecuente de la filosofía de la acción que suponen, de modo implícito, aquellos que desde el economicismo aluden a la acción como estrategias teleológicamente orientadas a unos fines explícitos. Así, el subjetivismo sartreano da sustento al subjetivismo economicista presente en las teorías de la acción racional.

Según Bourdieu, Sartre, al no reconocer nada semejante a unas “disposiciones duraderas y a unas eventualidades probables”⁵⁵ hace de cada acción “una confrontación sin antecedentes del sujeto y con el mundo”⁵⁶. Tal como señaló Merleau-Ponty, Bourdieu impugnará al existencialista francés la concepción de la libertad en tanto absoluta⁵⁷. Según el sociólogo francés, el sujeto sartreano, individual o colectivo, sólo puede liberarse de la total discontinuidad de las elecciones sin pasado y sin porvenir de la libertad mediante la gratuita resolución de “la promesa y la fidelidad a sí mismo o través de la libre dimisión de la mala fe, únicos fundamentos de las dos únicas formas concebibles, auténtica o inauténtica, de la *constantia sibi*”⁵⁸. Ahora bien, es lícito preguntarse, ¿es extensible la crítica realizada por el autor de *El sentido práctico* al segundo Sartre? Debe señalarse que en el *Ser y la Nada* el existencialista francés deslinda el para-sí, ligado a circuito de la conciencia reflexiva y del proyecto, con su capacidad de negación y el en sí, comprendido como lo inerte, lo dado, la existencia del hecho del yo en situación. Así, el para sí y el en sí constituirán dos regiones ontológicas bien diferenciadas⁵⁹: el para sí encarnando la conciencia y su translucidez, es una “huída permanente, creación de sí para sí, inventor de sus propias prácticas”⁶⁰, mientras que el en sí traducirá el objeto y su opacidad⁶¹. Según Bourdieu, si bien en el segundo Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* reconoce, por ejemplo, la existencia de “síntesis pasivas” de un universo de significaciones ya constituidas⁶² se mantiene el dualismo entre la transparencia pura del sujeto y la opacidad mineral de la cosa. Ironizando al autor de la *Crítica* en su rechazo a la sociología denominada ‘objetiva’, Bourdieu sostiene que el mundo social, espacio de los compromisos entre la cosa y el sentido, que definen el ‘sentido objetivo’ como sentido vuelto cosa y las disposiciones como sentido hecho cuerpo, deviene un reto “para quien no respira más que en el universo puro de la conciencia o la ‘praxis’”⁶³. No debe olvidarse que, el sociólogo francés recuerda que, él realizó un tipo ideal de Sartre, un Sartre en estado puro, aunque podría hacerse otra lectura del existencialista francés ya que el filósofo trataba de hacer todo lo posible para escapar de su subjetivismo y su intelectualismo pero su habitus no lo llevaba a eso⁶⁴.

La afirmación de la primacía lógica de la praxis individual, Razón constituyente, sobre la Historia, Razón constituida, lleva a plantear el problema del origen de la sociedad. El subjetivismo sartreano establece la iniciativa absoluta a los “agentes históricos” (individuales o colectivos) de arrancar al todo social de la inercia de lo práctico inerte. Así, para Bourdieu las apariencias de un discurso dialéctico no pueden esquivar la oscilación indefinida entre el en-sí y el para sí, entre la materialidad y la praxis, entre la inercia del grupo reducido a su esencia y la creación constante del libre proyecto colectivo necesaria para salvar el grupo de la petrificación

⁵⁵ Bourdieu (1991:75).

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ Basilio Cladakis, *op. cit.*

⁵⁸ Bourdieu, *op.cit.*, p. 76.

⁵⁹ Basilio Cladakis, *op. cit.*

⁶⁰ Védrine (2005:20).

⁶¹ Según Helene Védrine la crítica realizada por Bourdieu a Sartre no es legítima ya que el reclamo en torno a la gratuidad de la libertad es trabajado en la *Crítica de la razón dialéctica*, en donde la libertad será en el mundo en situación (*Ibid.*).

⁶² Sartre (1995).

⁶³ Bourdieu, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁴ Cfr. Bourdieu (2007:64).

en la pura materialidad. En última instancia, el existencialista francés, a los ojos del colega sociólogo no logra superar las premisas antitéticas de las que partía en el *Ser y la Nada*.

Si el objetivismo se caracterizaba por universalizar la relación teórica con el objeto de la ciencia, el subjetivismo se caracterizará por universalizar “la experiencia que el sujeto del discurso teórico forma de sí mismo en tanto sujeto”⁶⁵ De esta manera, en tanto profesional creyente de la ilusión de la conciencia sin inercia, sin pasado y sin exterior brinda a todos los sujetos con lo que busca identificarse su experiencia de sujeto puro, sin coerciones.

En síntesis, para Bourdieu, Sartre es víctima de una *antropología imaginaria ultrasubjetivista* porque al suponer la capacidad del sujeto de elegir su destino establece un principio que niega la relación dóxica con el mundo natal. Esta correspondencia, como demostró Merleau-Ponty, es una relación de pertenencia y posesión en la cual el cuerpo poseído por la historia se apropia de las cosas habitadas por esa misma historia⁶⁶. En este mismo sentido para el fenomenólogo francés “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 de lo porvenir’”⁶⁷. En este sentido, “sólo el virtuoso perfectamente dueño de su ‘arte de vivir’ puede aprovechar todos los recursos que le ofrecen las ambigüedades y las indeterminaciones de las conductas y de las situaciones para producir acciones que convienen en cada caso, para hacer ‘lo que hay que hacer’, lo que se dirá ‘que no había otra que hacer’, y hacerlo como se debe”⁶⁸

III. Superar el objetivismo y el subjetivismo

“Solo hay acción e historia y conservación o transformación de las estructuras, porque hay agentes que no se reducen” (...) a individuos sino que, en tanto cuerpos socializados, están dotados de un conjunto de disposiciones que implican a la vez la propensión y la aptitud para entrar en el juego y jugar a él con más o menos éxito”⁶⁹

Tal como se ha expuesto, el debate Lévi-Strauss – Sartre, es analizado por Bourdieu en la forma de oposición de dos modos de intelectualismo: objetivismo y subjetivismo. El objetivismo (encarnado paradigmáticamente en la teoría estructuralista Lévi-Strauss), concibe al sujeto como la mera actualización de una estructura simbólica que configura, mecánicamente, las prácticas de los agentes, reduciéndolas a meras ejecuciones de fines, planes o roles. En tanto, el subjetivismo, al considerar que la conciencia y la voluntad están en el origen de la acción; en su versión idealista (aquí su interlocutor es Sartre) presupone que el “sujeto” actúa en completa libertad, es una “conciencia sin inercia”, un sujeto trascendente sin constreñimientos. En tanto, las teorías del actor racional, versión del subjetivismo denominada por Bourdieu “economicista” (retomando las confrontaciones de E. Durkheim y M. Mauss contra el utilitarismo), ubican el origen de los actos en fines exclusivamente económicos (obtener al menor costo económico el mayor beneficio) o de una intención de la conciencia.

Así, la visión objetivista subordina la libertad y la voluntad a un determinismo exterior y mecánico, o interno e intelectual, mientras que la visión subjetivista, suprime los precedentes de la explicación causal por los fines del proyecto futuro (y la expectativa de los beneficios venideros) y de la acción intencional.

⁶⁵ *Ibíd.*, p.81.

⁶⁶ Bourdieu (1999).

⁶⁷ Walton (1993:76).

⁶⁸ Bourdieu (1972, p. 178; citado en Haber y Renault, 2007).

⁶⁹ *Ibíd.*

La teoría de la práctica, en contra del objetivismo intelectualista, sostiene que los objetos de conocimiento son contruidos y no meramente registrados de forma pasiva y, contra el subjetivismo idealista, que el origen de tal construcción es el “sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes constituido en la práctica y orientado hacia funciones prácticas”⁷⁰. De este modo, Bourdieu aceptando que la “relación práctica con el mundo”, es una “presencia pre-ocupada y activa en el mundo por donde el mundo impone su presencia”⁷¹, agregará, apoyándose en la teoría marxista, que vincula las formas de conciencia con las condiciones de existencia, que esta presencia, no es homogénea sino que depende de la posición ocupada en el espacio social; por esto, al abordaje fenomenológico de lo social es necesario agregar las condiciones de existencia desde la cual el mundo es elaborado⁷². A partir de ciertas condiciones de existencia, el mundo se hace carne en el agente en forma de *habitus*, esquemas de disposiciones duraderas y transferibles, es decir, esquemas generadores y organizadores de los modos de pensar, sentir y actuar, que pueden estar adaptados a un fin, pero sin presuponer la realización de un fin conciente y el dominio intencional de “las operaciones necesarias para alcanzarlos”⁷³. En palabras de Bourdieu, los *habitus* son “estructuras estructuradas *predispuestas* para funcionar como estructuras estructurantes”⁷⁴. Los *habitus*, productos sociales e históricos, producen unas prácticas individuales y colectivas de acuerdo a los esquemas creados por la historia; y garantiza la “presencia activa de las experiencias pasadas”⁷⁵ que depositadas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción” tienden, con más efectividad que las reglas, a avalar la “conformidad de las prácticas”⁷⁶ y su permanencia a través del tiempo. Los *habitus*, productos sociales e históricos transmitidos por el grupo a través del cuerpo, constituyen “hipótesis prácticas fundadas sobre la experiencia pasada”⁷⁷, que dotan a los agentes de un sentido práctico, que permite producir actos sensatos, es decir, adecuados a la situación. El *habitus*, como necesidad devenida virtud, tiende a generar *illusio*, es decir a naturalizar sus condiciones de producción ignorando la limitación a la que está subordinada. Así, las disposiciones inculcadas en forma duradera por las condiciones objetivas de existencia engendran disposiciones objetivamente consistentes con esas condiciones, generando un ajuste, no querido ni necesario, entre las *probabilidades objetivas* y las *expectativas subjetivas*⁷⁸.

Los *habitus*, predisponen a la generación de unas prácticas “‘reguladas’ y ‘regulares’”⁷⁹ que no son el resultado de la obediencia a una regla, pero que, a la vez, son “colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta”⁸⁰. De esta manera, las disposiciones corporales al ser una interiorización de la exterioridad, hacen posible la reproducción de las relaciones de dominación, “de forma duradera, sistemática y no mecánica”⁸¹ ya que se da de acuerdo a la “lógica específica de los organismos en los que están incorporadas”⁸². El *habitus*, como “sistema de esquemas generadores”⁸³, permite la producción libre de pensamientos, sentimientos y actos, dentro de los límites marcados por las condiciones de incorpora-

⁷⁰ Bourdieu (1991:91).

⁷¹ *Ibíd.*

⁷² Bourdieu (1999).

⁷³ Bourdieu (1991:92).

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 93.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 95.

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 94.

⁷⁸ Bourdieu (1999).

⁷⁹ Bourdieu (1991:92).

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ *Ibíd.*, p.96.

⁸² *Ibíd.*

⁸³ *Ibíd.*

ción del mismo. A partir del *habitus*, la estructura que lo pre-habita constituye, en palabras de Husserl, el suelo de la experiencia y efectivamente condiciona y gobierna las prácticas, pero no lo hace por medio de un determinismo mecánico, sino a partir de las necesidades y límites “originariamente asignados a sus invenciones”⁸⁴. El *habitus* constituye una capacidad indefinida de creación, pero condicionada por los límites en que fue socialmente e históricamente producido e incorporado. Así, pueden producir una “libertad condicionada” de modo que el rol del agente no es una mera repetición de la estructura, ni una completa invención. Con otras palabras, como señaló Merleau-Ponty, la historia no es una completa novedad, ni una mera repetición, los sujetos en tanto encarnan la función simbólica, tienden a actualizarla, pero de un modo propio, singular. A la vez, se debe recalcar que los *habitus* como hipótesis prácticas, socialmente construidas, son productos históricos, y constituyen un modo habitual de responder eficazmente a una situación. Es decir, el origen de prácticas engendradas por un *habitus* no puede ser calificado como la producción completamente autónoma de una esencia única e imperecedera, ni como una creación constante de novedades, porque se produce en la “confrontación” impronosticable y abierta, del *habitus* con el acontecimiento⁸⁵.

Más concretamente, los *habitus* no son esquemas rígidos, sino esquemas prácticos, que, al interior de un mundo intersubjetivo han sido creados, y han resultado modos “eficaces” de acceder al objeto que sedimentan en el sujeto y las cosas. En palabras de Mauss, los *habitus* son “actos tradicionales eficaces”. Resultado de unas condiciones objetivas regulares, el *habitus* al dotar a los agentes de un sentido práctico, tiende a generar prácticas “razonables”⁸⁶, adecuadas a los límites de esas condiciones, y que tiene altas probabilidades de ser “sancionadas positivamente”⁸⁷ dado que están ajustadas a la lógica propia de un determinado campo del cual “anticipan el porvenir objetivo”⁸⁸.

Así, sin violencia, ni método el *habitus* excluye todas aquellas prácticas no compatibles con las condiciones objetivas. En la medida en que el *habitus* es una potencialidad objetiva, las prácticas sólo pueden ser explicadas poniendo en relación, las condiciones objetivas de incorporación con las condiciones sociales de manifestación actual. O sea, si a través del trabajo científico, se ponen en diálogo dos situaciones que la práctica misma tiende a ocultar, porque tiende a incorporar la *doxa*, o ley de un campo, olvidando que son productos sociales e históricos que se interiorizan como naturaleza.

El *habitus*, en este sentido es historia olvidada, incorporada como *naturaleza devenida virtud*. Así el *habitus* es la presencia activa del pasado, que “funcionando como capital acumulado, produce historia, a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace al agente como mundo en el mundo”⁸⁹.

En síntesis, puede observarse que en la postura adoptada por Bourdieu para superar las limitaciones del estructuralismo y el subjetivismo encuentran un punto de convergencia con los planteos merleau-pontyanos. Si Merleau Ponty no pudo ser protagonista del debate Sartre- Lévi-Strauss es posible encontrar en la postura de Bourdieu un replanteo de los problemas esbozados por el filósofo francés antes de su muerte⁹⁰. Si es posible observar ciertas regularidades en las prácticas de los agentes esto es posibles porque en el cuerpo se en-

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 97.

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ *Ibíd.*,

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 98.

⁹⁰ Haber y Renault, sostienen que en la sociología bourdiana existe un replanteo de los problemas delineados por Merleau-Ponty a partir de una crítica a Lévi-Strauss que permitió al sociólogo francés tomar un nuevo camino. Efectivamente, un aspecto que resulta muy llamativo en la argumentación de Bourdieu es la afinidad con las críticas realizadas por el autor de la *Fenomenología de la Percepción* al estructuralismo y a la filosofía sartreana.

cuentra sedimentado un saber práctico que, antes de la conciencia tética, expresa de modo singular un a-priori histórico. En el cuerpo reside un saber habitual que estructurado al interior de un mundo social transmitirá una forma típica de acceder al objeto, pero que al mismo tiempo, al ser punto de apoyo para la acción permitirá obrar en el mundo⁹¹. En este sentido, las acciones individuales no implican ni una mera creación individual sin condicionamientos ni una pura repetición mecánica. O con otras palabras, la experiencia, es un “todo en la que ya está hecha la síntesis que busca laboriosamente nuestra inteligencia, ya que vivimos en la unidad de una sola vida todos los sistemas que constituyen nuestra cultura”⁹². Así, es por esto que si la estructura es sentido objetivo, a la vez es un sentido vivido, encarnado.

Bibliografía:

- Basilio Cladakis, M., La diferencia Merleau Ponty, ¿una diferencia filosófica o política? Tesis de grado no publicada presentada en la Licenciatura en Filosofía, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de General San Martín, agosto 2009.
- Bolivar Botia, A, *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Gingel, Granada, 1985.
- Boltanski, L., “Usos débiles y fuertes del habitus” en Encrevé, P., Lagrave, R. M. (dir.) *Trabajar con Bourdieu*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005.
- Bourdieu, P.: “Entrevista de Pierre Bourdieu con Gisèle Sapiro”, 7 de junio de 2000; en L. Pinto y G. Sapiro (dirs.): *Pierre Bourdieu Sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- , *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- , *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- , “Conversación: el oficio del sociólogo”, en P. Bourdieu: *Capital, cultural, escuela y espacio social*, Madrid, Siglo XXI, 1997.
- , *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz, 1972.
- Couzens Hoy, D., “Critical Resistance: Foucault and Bourdieu”, en Couzens Hoy, D. en *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, Routledge, Nueva York-Londres, 1999.
- Haber, S. y Renault, E., “¿Un análisis marxista de los cuerpos?” en Lachaud, J. M. y Neveux, O. (dir.) *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007.
- Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- López, J. R., *Pierre Bourdieu. Sociología y Subversión*, Madrid, La Piqueta, 2002.
- Martinez, A. T., *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
- Merleau-Ponty, M, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.
- , “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” en *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964.
- Naishtat, F., “Del Ipse existencial al Ipse narrativo. Fronteras y pasajes de la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur”. en *Revista de Filosofía y Teoría Política* N° 38, Universidad de La Plata, 2007, pp. 95-120.
- Pinto, L. y Sapiro, G. (dirs.) *Pierre Bourdieu Sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

⁹¹ Merleau Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit.

⁹² Merleau-Ponty, M., De Mauss a Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 145.

- Sapiro, G., "Una libertad restringida. La formación de la teoría del habitus" en L. Pinto y G. Sapiro, (dirs.): *Pierre Bourdieu Sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Sartre, J. P., *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomos I y II, Buenos Aires: Losada, 1995.
- Sazbón, J., "Intermitencias de un legado" en *Jean-Paul Sartre. Actualidad de un pensamiento*, Buenos Aires, Embajada de Francia en Argentina y Centro Franco-Argentino de Altos Estudios, Colihue, 2005, pp. 99-107.
- Védrine, H., "Sartre: grandeza y límites de una filosofía de la libertad", en *Jean Paul Sartre, Actualidad de un Pensamiento*, Buenos Aires, Embajada de Francia en Argentina y Centro Franco-Argentino de Altos Estudios, Colihue, 2005, pp. 17 a 26.
- Walton, R., "Sensibilidad, dialéctica y razón" en *El fenómeno y su configuraciones*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1993.