

Una sociología reflexiva ¿y dialéctica? Maurice Merleau-Ponty como un “clásico” para la teoría de Pierre Bourdieu

Emiliano Gambarotta

CONICET e IdIHCS-UNLP/CONICET

emilianogambarotta@yahoo.com.ar

Es habitual en la bibliografía especializada señalar la importante influencia que el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty tiene sobre la sociología de Pierre Bourdieu, pero esta observación tiende a concentrarse únicamente en el peso que la noción de “cuerpo”, planteada por aquél, junto a la “percepción” a él vinculada, tiene en la obra de este último, especialmente en su noción de *habitus*. Con ello se deja de lado la importancia que otras nociones merleau-pontyanas tienen para la sociología reflexiva, pero sobre todo lo que sostenemos es su principal influencia en la perspectiva bourdieuana: el estilo (sobre)reflexivo e (hiper)dialéctico de su pensamiento que impacta en el *modus operandi* de dicha sociología. Así, nuestro trabajo buscará señalar cómo semejante estilo atraviesa a la propuesta bourdieuana, desde el “doble rechazo” del que ésta parte, hasta las que pueden considerarse son sus dos nociones centrales: las prácticas y lo simbólico. Dar cuenta de cómo la “ambigüedad” merleau-pontyana habita a estas nociones y, con ellas, al conjunto de la teoría que Bourdieu elabora es, entonces, nuestro objetivo principal.¹

Así, buscamos ver cómo Bourdieu trabaja a la perspectiva de Merleau-Ponty como un “clásico”, en la definición que éste último da de esta noción. Se trata de aquellas perspectivas que nos “siguen hablando más allá de los enunciados, de las proposiciones, obligados intermediarios si se quiere ir más lejos. Son los *clásicos*. Se les reconoce en que nadie los toma al pie de la letra, y en que sin embargo los nuevos hechos no caen nunca fuera de su competencia de un modo absoluto, en que extraen de ellos ecos nuevos, en que revelan en ellos relieves nuevos”.² Y aquello que a Bourdieu le “sigue hablando” en la perspectiva merleau-pontyana es un conjunto de sus categorías pero, sobre todo, el estilo de movimiento con que ella las construye y que pone en práctica al usarlas. Un estilo al que cabe caracterizar de dialéctico y reflexivo.

Para dar cuenta de estas cuestiones abordaremos, en la primera sección, el ya mentado “doble rechazo”, enfocándonos luego en la vía que, tanto Bourdieu como Merleau-Ponty,

¹ Cabe señalar que este objetivo se enmarca en un trabajo de más largo aliento: Gambarotta, *Bourdieu y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, en prensa; del cual esta ponencia puede considerarse un epigónimo.

² Merleau-Ponty, M., *Signos* [1960], Barcelona, Seix Barral, 1964, pp. 17-18.

toman para sortear las limitaciones que detectan en cada una de las instancias que lo conforman. En este punto resultará clave el carácter dialéctico de sus respectivos estilos de pensamiento y su centralidad para aprehender la noción bourdieuana de “práctica”, en la que resuenan ecos de la merleau-pontyana problematización de la *praxis*. En la segunda sección nos concentraremos en la concepción de lo simbólico puesta en juego por Bourdieu, en su ambigüedad pero también en el espesor que proviene de su ser un producto de la coexistencia de una pluralidad visiones, no reductibles a un único punto de vista. Tema éste caro a la filosofía de Merleau-Ponty, y en relación con el cual plantea la necesidad de una mirada “sobre reflexiva”. Finalmente, dedicaremos la tercera sección a un breve racconto de lo expuesto, con vistas a señalar el carácter reflexivo y dialéctico de la sociología elaborada por Bourdieu.

La economía de las prácticas

El primer rasgo –y uno de los más fundamentales– en que puede detectarse la influencia del estilo merleau-pontyano en el pensamiento de Bourdieu, en la manera en que éste conforma el *modus operandi* de su sociología, reside no tanto en las categorías que tienen en común (como la de “cuerpo”) sino sobre todo en un común *rechazo*. En el cuestionamiento a un conjunto de teorías, específicas de la época en que cada uno de ellos produce su obra, pero en las que ambos encuentran limitaciones homólogas, llevando esto a que el punto de partida de ambos sea asimismo homólogo. En definitiva, comparten el “doble rechazo” a lo que bourdieuanamente cabe llamar, por un lado, un modo de conocimiento objetivista y, por el otro, uno subjetivista; así como a la falsa oposición que la confrontación entre ellos genera. Doble rechazo que es central para la conformación de la perspectiva de Bourdieu, en tanto manifiesta aquello que tiene que evitar, las dificultades a ser sorteadas en la captación sociológica del mundo social. Así, comienza el Libro I de *El sentido práctico* señalando que “de todas las oposiciones que dividen artificialmente la ciencia social, la más fundamental y ruinosa es la que se establece entre el subjetivismo y el objetivismo”,³ entre una “fenomenología” y una “física social”. Temática tan relevante que es con su discusión que Bourdieu decide iniciar las partes teóricas tanto de *Bosquejo de una teoría de la práctica* como del ya mentado *Sentido práctico*, pues es a partir de ella que se delinea el camino que ha de recorrer una sociología que busque no caer en esta artificial división, estructurando así el movimiento que se pone en práctica al recorrerlo.

³ Bourdieu, P., *El sentido práctico* [1980], Madrid, Taurus, 1991, p. 47.

Lo que aquí buscamos destacar es que este doble rechazo también funge de punto de partida estructurador de los dos primeros grandes libros de Merleau-Ponty, cuestión ésta que suele pasarse por alto cuando se estudia su influencia sobre la sociología bourdieuana. En efecto, tanto *La estructura del comportamiento* como *Fenomenología de la percepción* están elaborados sobre esta base, que en este autor adopta la forma de un “ni..., ni...”. Es decir, su filosofía se presenta como un abordaje que no es *ni* subjetivista, *ni* objetivista y a través del cual busca dar cuenta, en línea con sus preocupaciones fenomenológicas, de la lógica productora de un sentido que a su vez es productora de un mundo (fenoménico). Es en este marco general que cabe situar su problematización del comportamiento –así como su posterior trabajo acerca de la percepción–, cuya línea principal puede sintetizarse en su rechazo a explicarlo tan sólo a través de instancias objetivas, tal y como lo hace el planteo del “comportamiento reflejo”, esto es, aquél que lo concibe como una “respuesta” a un “estímulo” de carácter objetivo (en tanto externo a la subjetividad). Lógica propia del “conductismo” que tiende a explicar el comportamiento a través de su inscripción en una relación causal, propia de la lógica de las cosas. Pero Merleau-Ponty también cuestiona las aproximaciones psicologicistas, en las cuales el comportamiento es problematizado como un resultado de la mera interioridad, de una conciencia que se erige en guía del comportamiento. En términos filosóficos –terreno en el que Merleau-Ponty busca discutir a través de su trabajo sobre las ciencias del comportamiento–, podríamos caracterizarlo como un *cogito* no condicionado por la lógica objetiva. Es por esta vía, en base a este “ni..., ni...”, que afirma que “la estructura del comportamiento, tal como se ofrece a la estructura perceptiva, no es *ni* cosa *ni* conciencia, y eso la vuelve opaca a la inteligencia”.⁴ Y éste es un rasgo central al comportamiento, “la paradoja que le es constitutiva: el comportamiento no es una cosa, pero tampoco es una idea; no es la envoltura de una pura conciencia y, como testigo de un comportamiento, no soy una pura conciencia”.⁵

Es sobre esta base que Merleau-Ponty elabora su propuesta en torno al comportamiento y a la percepción, a una específica manera de ser-en-el-mundo, cuestionando los reduccionismos que surgen del subjetivismo psicologicista y del objetivismo conductista. Lógica homóloga a aquella con la que Bourdieu aborda la problemática de la producción de lo social, de la trama de relaciones objetivas en su entrelazamiento con los esquemas de dotación de sentido subjetivos, que como tal ya implica un cuestionamiento a la pretensión de reducir

⁴ Merleau-Ponty, M., *La estructura del comportamiento* [1942], Buenos Aires, Hachette, 1957, p. 182 (las cursivas son mías).

⁵ *Ibíd.*, p. 183.

ese “espesor” (como merleau-pontyanamente cabe denominarlo) de lo social a una sola de esas instancias. Esta cercanía entre ambas perspectivas, en su punto de partida y en el impacto que ellos tiene sobre el conjunto del pensamiento que producen para romper con aquellas posturas que rechazan, resulta aún más clara si centramos nuestra mirada en el modo en que Merleau-Ponty aborda ya no la producción de sentido sino la historia o, mejor aún, el sentido de la historia. Problemática subyacente a su libro *Las aventuras de la dialéctica*.

Nuevamente nos hallamos aquí una problematización que no hace de la historia y su sentido *ni* el producto de lógicas objetivas, *ni* el resultado de la intervención de una subjetividad. Vía por la cual discute con aquella vertiente del marxismo fundada en una filosofía de la historia que, a partir del conocimiento de la lógica objetiva subyacente al desenvolvimiento de la historia, puede establecer el sentido de la misma. La modalidad más conocida de esta vertiente es aquella que establece a las condiciones materiales objetivas como el elemento determinante del movimiento de la historia y, por tanto, del sentido de cada una de sus etapas. Sin embargo no es la única manera en que esto se manifiesta en el marxismo, pues en general la determinación por las condiciones objetivas es la instancia en la que se funda la concepción de un “progreso” de la historia, que no en pocas ocasiones encuentra su culminación en la *revolución*. Es decir, se concibe a la acción revolucionaria como asentada en una lógica objetiva (que el conocimiento teórico de la historia como una totalidad permite aprehender)⁶, de la cual extrae su particular fortaleza, su ser una instancia en la concreción de las tendencias objetivas de la historia, cuyo anverso es conocido: la dificultad que esto plantea para lidiar con la otredad sin reducirla a un mero desconocimiento de dichas condiciones objetivas y, consecuentemente, del camino “correcto”. En definitiva, sin reducirla a una “falsa conciencia” o a un “desvío” del sentido de la historia, aquél que conduce por la senda revolucionaria. Es justamente por esa limitación para lidiar con la otredad que Merleau-Ponty sostiene que esta lógica entraña la pretensión de establecer “un régimen que, por ser la negación de sí mismo, no tenga necesidad de ser negado desde el exterior, y en una palabra, que no tenga más exterior”.⁷ Es *frente* a esto que él apela al “liberalismo heroico” de Weber, dedicando a ello el primer capítulo de *Las aventuras de la dialéctica*, vía por la cual introduce en su propuesta un radical acogimiento de la otredad y el pluralismo que ello entraña.

A su vez, Merleau-Ponty cuestiona aquella particular vertiente del marxismo que hace de la historia una pura creación subjetiva. Punto éste que a nosotros, hoy, puede resultarnos

⁶ Para un desarrollo de este argumento véase Gambarotta, E. *Hacia una teoría crítica reflexiva*. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu, Buenos Aires, Prometeo, 2014, capítulo 1.

⁷ Merleau-Ponty, M., *Las aventuras de la dialéctica* [1955], Buenos Aires, Leviatán, 1957, p. 230.

más lejano, pero que es sin dudas el que a él más le interesa discutir, pues éste es el terreno de su debate con Jean Paul Sartre y su “ultra-bolcheviquismo”, a cuyo análisis dedica el extenso capítulo V de *Las aventuras...*⁸ Allí sostiene que “la concepción que Sartre propone del comunismo significa una denuncia de la dialéctica y de la filosofía de la historia, y les substituye una filosofía de la creación absoluta en lo desconocido”.⁹ Planteo al que no duda en caracterizar como una “filosofía del sujeto”,¹⁰ esto es, una concepción en la cual la historia, su sentido, es una pura creación del sujeto, en lugar de ser un (puro) producto de las condiciones objetivas. Lo común a ambos planteos, es la pretensión de establecer un fundamento absoluto para la acción revolucionaria, lo que los diferencia es el modo (de conocimiento) a través del cual lo establecen. Así, Merleau-Ponty cuestiona en Sartre su tornarse una suerte de inversión especular del planteo objetivista, al depositar el sentido de la historia en la creación de un sujeto que es pura negatividad (el proletariado). En definitiva, el merleau-pontyano “ni..., ni...” deriva en la crítica a la pretensión común a las dos perspectivas supuestamente antagónicas: la de fundar en una instancia absoluta la acción. Por ello su rechazo de la perspectiva sartreana gira en torno a cómo éste

fundamenta justamente la acción comunista negándole toda productividad a la historia haciendo de ella, en lo que tiene de conocible, el resultado inmediato de nuestras voluntades, y en el resto una opacidad impenetrable. Sin duda este extremo subjetivismo y este extremo objetivismo tienen algo en común, pues si lo social es una segunda naturaleza, sólo puede ser modificada, como la otra, por un técnico, que será aquí una especie de ingeniero político. [...] La filosofía del objeto puro y la del sujeto puro son igualmente terroristas”.¹¹

A la vez que nos permite comprender el más general rechazo merleau-pontyano a la figura de la “revolución”, en tanto ella, sea que se la cimiente en un conocimiento objetivo de la historia o en la potencia creadora del sujeto, es planteada como esa negación sin exterior que, en tanto que tal, no puede acoger la otredad, sólo reducirla a error o falsedad.

Esta crítica que Merleau-Ponty plantea lo sitúa –y a nosotros con él– ante el desafío de reproblematicar la captación de la historia y de su sentido, en tanto ésta no puede considerarse el resultado de un puro objeto ni la creación de un puro sujeto. Es en este punto que resulta clave la singular apropiación que él hace del pensamiento de George Lukács, con especial énfasis en la noción de *praxis* que por esta vía elabora. Pues para Merleau-Ponty la *praxis*

⁸ No deja de ser relevante, también, que ésta sea la perspectiva una de las perspectivas que Bourdieu aborda al discutir el modo de conocimiento subjetivista en *El sentido práctico*.

⁹ Merleau-Ponty, *Las aventuras de...*, op. cit., p. 115.

¹⁰ *Ibíd.* p. 122.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 111-112.

entraña “un nuevo modo de existencia histórica y de sentido”,¹² por ello “la conciencia de clase no es en el proletariado un estado de alma o de conocimiento, y sin embargo tampoco es una concepción del teórico, porque es una praxis, es decir algo menos que un sujeto y más que un objeto”.¹³ Se percibe así la *ambigüedad* del concepto de *praxis* puesto en juego por Merleau-Ponty, que lo dota de su singular espesor, no reductible ni a una lógica objetiva ni a una subjetiva, pero que tampoco es una “superación” o resolución de esa tensión en una unidad superior.¹⁴ Antes bien, su pensamiento se caracteriza por mantener abierto el movimiento entre los términos, elaborando conceptos en los cuales cristaliza esa tensión, por ello no son conceptos puros sino ambiguos. De allí que se pueda caracterizar a Merleau-Ponty como un “filósofo de la ambigüedad”,¹⁵ pues ella no es más que la imagen de una dialéctica en suspenso. Ésta es la específica dialéctica que caracteriza a su estilo de pensamiento, no una “mala dialéctica” sino una “hiperdialéctica” que rechaza “la idea de que ella desemboque en un nuevo positivo”.¹⁶

Es este estilo el que Bourdieu, a su vez, lee como un “clásico”, es decir, en lo que aún tiene para decirnos sin por ello tomarlo al pie de la letra. Evidenciándose esto, como ya hemos señalado, en el doble rechazo con el que comienza su propuesta teórica y, especialmente, en la noción a través de la cual sortea las limitaciones del modo de conocimiento subjetivista así como del objetivista: *las prácticas*. Si bien es ya ampliamente conocido, cabe aquí resumir las líneas centrales de ese doble rechazo que está en la génesis de la sociología bourdieuana. En el cual crítica a lo que denomina el modo de conocimiento subjetivista, cuya marca distintiva es el planteo de un sujeto constitutivo del mundo social, pues es a través del sentido por él producido que éste se constituye. De allí que el acceso a ese sentido –general pero no únicamente tematizado como “representaciones”– sea tanto la tarea central de las ciencias sociales, como la captación del punto último de lo social. Así se delinea un sujeto incondicionado, en el uso más literal del término, en tanto su producción de sentido e incluso las categorías a través de las cuales lo produce son abordados, por este modo de conocimiento, como no condicionados por el mundo social (que es un producto de ese sujeto y su actividad). A esto es a lo que alude Bourdieu cuando señala el sustrato “fenomenológico” sobre el que se yergue esta perspectiva, sea que se la ponga en juego para captar la estructura

¹² *Ibíd.*, p. 56.

¹³ *Ibíd.*, p. 56.

¹⁴ Ésta es una acusación que se le suele plantear a Bourdieu, su pretensión de “superar” la “división artificial” que él cuestiona al integrar ambos momentos en una unidad superior, lo cual implica una lectura que desdialéctiza su planteo, que le quita el (merleau-pontyano) espesor a sus nociones centrales.

¹⁵ Cf. Waelhens, A. “Una filosofía de la ambigüedad”, en Merleau-Ponty, *La estructura del...*, op. cit.

¹⁶ Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible* [1964], Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 90.

universal de dotación de sentido, entendida como una lógica formal-trascendental, o bien para aprehender un particularísimo modo de dotación de sentido (el de un grupo, el que tiene lugar en un barrio, etcétera). Pues en ninguno de esos casos este enfoque aborda las condiciones socio-históricas, culturales y, en definitiva, políticas de tal dotación de sentido; por lo que no puede, no tiene los elementos conceptuales para, plantear la pregunta por cómo esas prácticas y esos sentidos se ven impactados por tales condiciones.

Por ello se trata de un modo de conocimiento que “explicita la verdad de la primera experiencia del mundo social”,¹⁷ pero sin introducir en su consideración los procesos que condicionan a dicha experiencia, estableciéndola así –más implícita que explícitamente– como la instancia incondicionada de la producción de la realidad social. Lo cual es también detener en ese punto el movimiento del pensamiento, fijando al sentido subjetivo como el fundamento último, condición incondicionada, de lo social.

Al mismo tiempo, Bourdieu cuestiona al modo de conocimiento objetivista, que centra su atención en las estructuras objetivas, las cuales poseen una dinámica propia que sobredetermina a la práctica social. Por lo que esta última no pueden ser pensada “de otra forma que como ejecución: el objetivismo construye una teoría de la práctica (en tanto que ejecución) pero, sólo como un subproducto negativo [...], si se puede decir, como un desecho inmediatamente puesto en lo peor, de la construcción de los sistemas de relaciones objetivas”.¹⁸ El anverso de lo cual es la concepción de una estructura autónoma, abstraída de toda relación que no sea aquella que se da entre sus propios elementos, los que como tales son internos a ella, es más, es a tales relaciones a las que se denomina “estructura”. Nada impacta en ellas, y es por eso que Bourdieu lo concibe como un “estructuralismo sin agente”, en lo que implica una pérdida de esa relación fenomenológica con el mundo, del sentido que allí se genera y la productividad del mismo. Se trata, en definitiva, de “una estructura estructurada sin principio estructurante, las viejas entelequias de la metafísica social”.¹⁹ Punto en el cual volvemos a toparnos con el establecimiento de un fundamento último que funge de condición incondicionada de lo social.

En ambos modos de conocimiento se instituye, entonces, una instancia de producción improducida de lo social, y esto es lo que Bourdieu les cuestiona. Parafraseando el artículo en el que se interroga “pero ¿quién creo a los creadores?”,²⁰ podemos decir que la pregunta que subyace a su doble rechazo es “pero ¿quién produce a la instancia productora?”, sea ésta el

¹⁷ Bourdieu, P., *Bosquejo de una teoría de la práctica* [1972], Buenos Aires, Prometeo, 2012, p. 183.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 194.

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 195.

²⁰ Cf. Bourdieu, P., *Cuestiones de sociología* [1984], Madrid, Akal, 2008.

agente y su experiencia primera o la estructura y su dinámica interna. Esa detención del movimiento del pensamiento en un punto último es aquello *contra* lo que Bourdieu construye su sociología, lo que está en la base de su “doble rechazo”. De allí que la vía por la que él busca sortear esta artificial división no sea la reunión sintética de ambas posturas, que tome un poco de cada una agregándolas entre sí, pues esto es reconocer a esas posturas y a su oposición, sino a través de la desintegración de tal antinomia, de su enigma y de la cifra que entraña. Se trata de mantener abierto el movimiento del pensamiento teórico, es decir, se pone en el centro de la concepción de las prácticas a “las relaciones *dialécticas* entre esas estructuras objetivas y las *disposiciones* estructuradas en las cuales ellas se actualizan y que tienden a reproducirlas”.²¹ Éste es el modo en que Bourdieu nos presenta (en *Bosquejo de una teoría de la práctica*) a su perspectiva “praxeológica”, lo primero que nos dice de ella.

Es, por tanto, con este estilo dialéctico, como puede captarse en su espesor la lógica propia de las prácticas, el *movimiento* de concreción de la generación de las prácticas, que es también el de la (re)producción de lo social. A través de este estilo, entonces, puede construirse “la teoría de la práctica o, más exactamente, del modo de generación de las prácticas, que es la condición de la construcción de una ciencia experimental de la *dialéctica de la interioridad y de la exterioridad*”.²² Es esta dialéctica, como estilo de movimiento del *modus operandi* de su sociología, la que Bourdieu pone en práctica para sortear el reduccionismo que implica establecer un productor improducido de lo social. En este sentido, su doble rechazo no constituye una crítica que se realiza desde fuera de estos modos de conocimiento, por su no adecuación a premisas y definiciones que se establecen con una lógica otra a la de ellos, es decir, Bourdieu no realiza una crítica externa de ellos. Antes bien, su abordaje es el de una crítica inmanente que aborda la trama conceptual propia de cada uno de ellos, en pos de aprehender los puntos ciegos de esas teorías, las limitaciones internas e intrínsecas a su modo de conocer, en definitiva, su plantear un conocimiento de lo social que se asienta en una instancia incondicionada (por lo social), deteniendo así el movimiento de su pensamiento. Y es para sortear tales limitaciones, no como una oposición meramente externa sino como una respuesta que se enraíza en la crítica interna, que Bourdieu avanza hacia una concepción dialéctica de las prácticas, de su “economía”. Éste es uno de los motivos por los que dicha noción constituye uno de los pilares principales sobre los que se yergue el edificio teórico bourdieuano, pues como Merleau-Ponty hiciera con el concepto de *praxis* es a través de ella que su sociología reflexiva sortea las limitaciones intrínsecas a la artificial división

²¹ Bourdieu, *Bosquejo de una...*, op. cit., pp. 183-184.

²² *Ibíd.*, p. 201.

entre subjetivismo y objetivismo, proponiendo “una *economía de las prácticas*, es decir, una razón inmanente a las prácticas, que no encuentra su ‘origen’ en las ‘decisiones’ de la razón como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores a los agentes”.²³

De esta economía de las prácticas proviene la “materialidad” que recorre al conjunto de la sociología bourdieuana, sobre este cimiento elabora su teoría materialista de la cultura, de lo simbólico y, en definitiva, de lo político. En tanto reconduce estas problemáticas a sus raíces en las prácticas, como lo señalara Marx en la primera tesis sobre Feuerbach, a la que el propio Bourdieu suele hacer referencia y en la cual se sostiene que

el defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluyendo al de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal.²⁴

De lo que se trata entonces es de indagar ese lado activo de los agentes pero de un modo concreto, de estudiar a la realidad como práctica, y a ésta como material. Sin reducir su espesor a uno sólo de estos planos, esto es, sin “aplanarla”.

La dimensión simbólica

Sobre esta base es que debe entenderse la pretensión bourdieuana de elaborar una teoría materialista de la cultura o, más específicamente, de lo simbólico. Éste es el marco que torna comprensible por qué él sostiene que “todo mi trabajo tiene la intención de hacer una teoría materialista de lo simbólico que tradicionalmente se opone a lo material”.²⁵ Pues semejante “materialidad” reside en “la práctica [que] es a la vez necesaria y relativamente autónoma en relación a la situación considerada en su inmediatez puntual porque ella *es el producto de la relación dialéctica* entre una situación y un *habitus*”.²⁶ No es aplanable a la sola situación objetiva, ni a los esquemas de dotación de sentido subjetivos; así como tampoco lo es lo simbólico en la teoría de Bourdieu. Estamos nuevamente ante una categoría en la que se cristaliza, como *ambigüedad*, el movimiento entre las instancias. Y aquí, una vez más, puede detectarse el impacto de la perspectiva de Merleau-Ponty sobre la sociología

²³ Bourdieu, *El sentido práctico*, op. cit., p. 88.

²⁴ Marx, K., “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973, p. 9.

²⁵ Bourdieu, P., *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama 2015, p. 232.

²⁶ Bourdieu, *Bosquejo de una...* op. cit., p. 205 (las cursivas son mías).

bourdieuana, específicamente en cómo aquél problematiza el espesor de la historia en sus *Las aventuras de la dialéctica*, al señalar que

hay sujetos y objetos, hay hombres y hay cosas, pero también hay un tercer orden, el de las relaciones entre los hombres inscritas en los útiles o en los símbolos sociales, y esas relaciones tienen su desarrollo, su progreso y sus regresiones; en esta vida generalizada, tal como en la vida del individuo, hay semi-intenciones, fracasos o éxitos, reacción del resultado sobre lo que se intenta, continuación o diversificación, y esto es lo que se llama historia²⁷.

Es con este estilo de pensamiento que Bourdieu aborda a la social y, muy centralmente, a lo simbólico, como un tercer orden que surge como el producto de ese movimiento entre los sujetos y los objetos, los hombres y las cosas, los agentes y las estructuras.

Ésta es una de las vías por las que lo simbólico adquiere su específico espesor en Bourdieu, pero no la única, pues el mismo es también producto de la coexistencia de una pluralidad de visiones sobre lo mismo. Punto que entraña otra marca de la influencia merleau-pontyana, quien discute de esta manera con la pretensión de establecer una suerte de secularizado punto de vista omnisciente propio de lo que hoy llamaríamos la “filosofía de la conciencia” (característicamente cartesiana, aunque no sólo). Romper con esta mirada, con su *egocentrismo*, es una condición necesaria para dar cuenta de aquella otredad que, como vimos, ya era puesta en juego por Merleau-Ponty al cuestionar la figura de la “revolución” como régimen sin exterior. Y “para que el otro sea verdaderamente otro [...] es necesario y suficiente que tenga el poder de descentrarme, de oponer su centración a la mía”,²⁸ de evitar el “centrismo” de mi mirada. Se arruina así la imagen de un único y centrado punto de vista para dar lugar a un entrelazamiento de perspectivas parciales sobre un mismo entramado relacional (que está en nosotros como nosotros en él), cada una de las cuales lo percibe *a su manera*; instaurando una opacidad del propio punto de vista que no puede (auto)concebirse como poseedor de todos los puntos de vista. No es un ojo omnisciente, no es el espíritu hegeliano; por lo que posee puntos ciegos en su percepción.

Pero esta otredad, además de que para ser tal tiene que descentrar mi mismidad (y no ser tan sólo una mera variante de ella), entraña también el cuestionamiento a que haya un punto de vista que *a priori* se sitúe en una posición privilegiada. En esta línea, en sus “Notas de trabajo” para *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty se pregunta “¿qué apporto yo al problema del mismo y del otro? Lo siguiente: que el mismo sea el otro diferente del otro, y la

²⁷ Merleau-Ponty, *Las aventuras de...*, op. cit., p. 45.

²⁸ Merleau-Ponty, *Lo visible y...*, op. cit., p. 80.

identidad diferencia de la diferencia”.²⁹ Concebir al sí mismo como el otro del otro es no sólo descentrar su mirada, sino también la posibilidad de que haya un centro en la trama que la pluralidad de perspectivas sobre lo mismo teje.

A partir de todo esto se evidencia un espesor, una profundidad que la “mirada de sobrevuelo” no puede aprehender,³⁰ antes bien tiende a aplanarla dando lugar a “la platitude del pensamiento ‘tecnificado’”.³¹ El desafío, entonces, reside en mantener abierto el movimiento del pensamiento, sin detenerlo en un fundamento último (sea puramente subjetivo u objetivo), a lo cual se adhiere ahora la necesidad de dar cuenta de esa opacidad propia de una mirada que no es omnisciente sino la otra de la otra. Y esto incluye, por supuesto, a la mirada sociológica, cuyo manera de percibir lo social, el *modus operandi* a través del cual lo percibe, ha de buscar la manera de sortear la ceguera producto de alguna forma de “centrismo”. ¿Qué otro interés es el que subyace a la conocida preocupación bourdieuana por evitar el *epistemocentrismo* en su sociología?

Éste es el problema que Merleau-Ponty busca enfrentar con el otro elemento característico de su estilo de pensamiento: la sobrerreflexividad. En efecto, frente a dicho “centrismo” y a la “mirada de sobrevuelo” a la que está ligado, él ve “la necesidad de otra operación diferente a la de la conversión reflexiva, más fundamental, una especie de *sobrerreflexión* que se consideraría también a sí misma y a los cambios que ella introduce en el espectáculo”.³² Esto es, una reflexión que reflexione sobre su propia reflexión, sobre los cambios que ella introduce en aquello sobre lo que reflexiona, pues su observación del “espectáculo” se encuentra sesgada por el modo en que lo observa, por la especificidad de su mirada (una entre la pluralidad) que se encuentra así condicionada, condicionando lo observado. Por ello es necesario volverse reflexivamente sobre la propia reflexión, con el fin de aprehender tales condicionamientos de la propia mirada, las opacidades que ellos generan. Y al hacerlo se está poniendo en juego los mismos elementos reflexivos sobre los que se busca reflexionar, por lo que no hay una nueva transparencia al final del camino, sino una vez más un mantener abierto el movimiento a través del cual reflexionamos sobre nuestra reflexión. Así, para sortear el epistemocentrismo en nuestro abordaje sociológico de las prácticas sociales y su lógica, hemos de tomar el camino no de una pretendida reconstrucción directa de la misma, “sino la reconstrucción teórica de esa lógica incluyendo en la teoría la

²⁹ *Ibíd.*, p. 233

³⁰ “Para una filosofía que se instala en la visión pura, el sobrevuelo del panorama, no puede haber encuentro del otro; pues la mirada domina, no puede dominar sino cosas, y si se topa con hombres, los transforma en maniqués que sólo se mueven por resortes” (*Ibíd.*, p. 77).

³¹ Merleau-Ponty, M., *El ojo y el espíritu* [1960], Barcelona, 1986, p. 42.

³² Merleau-Ponty, *Lo visible y...*, op. cit., p. 45.

distancia entre la lógica práctica y la teórica [...]. Y ello mediante un esfuerzo constante de introspección, único medio, *asimismo escolástico*, de luchar contra las inclinaciones escolásticas”.³³

Ésta es quizás la versión más elaborada que Bourdieu da –en el que sin dudas es su más importante libro: *Meditaciones pascalianas*– de una preocupación que es dable hallar a lo largo de toda su obra: llevar adelante una sociología de la sociología que permita objetivar al sujeto objetivante. Tal el sentido de la “reflexión” con la que Bourdieu termina caracterizando a su propia sociología. En este sentido es que cabe caracterizar al estilo propio de su *modus operandi* como reflexivo y dialéctico. Rasgos ambos que subyacen a las distintas maneras en que el propio Bourdieu ha denominado a su perspectiva, pues si esto es evidente en su propuesta de una “sociología reflexiva”, no deja de estar presente también en esa primer denominación de “estructuralismo genético”,³⁴ que alude a su pregunta por el principio estructurante de la estructura estructuradora, objetando que se establezca una instancia que quede situada por fuera de este proceso, esto es, un productor improducido.

El espesor de lo simbólico proviene, entonces, de su no resultar reductible ni a una pura instancia subjetiva ni a una puramente objetiva; en la terminología específicamente bourdieuana: ni a *doxa* ni a *nomos*, en tanto es el producto del movimiento entre estos principios de visión y de división instituidos como los dominantes en un campo, y aquellos principios incorporados por los agentes, responsables de su adherencia tácita a la lógica del mismo. Entrelazado a lo cual hallamos ese espesor que resulta de la coexistencia de una pluralidad de visiones sobre lo mismo, de una otredad que descentra mi mismidad, a la que (sobre)reflexivamente cabe aludir como mi ser el otro del otro. Y esta pluralidad de visiones subyace a una noción como la de *nomos*, pues si hay unos principios de visión y de división a lo que cabe caracterizar como “dominantes” es porque no son los únicos hallables en un determinado espacio social, sino aquellos que, de entre la pluralidad de principios coexistentes, consiguen imponer su manera de jugar el juego, incluyendo en ello su manera de percibirlo y apreciarlo.

Aquí es donde se torna aprehensible la especificidad de la propuesta sociológica de Bourdieu en relación con la concepción merleau-pontyana: si bien no hay ningún punto de vista que pueda considerarse *a priori* una posición de privilegio, los procesos sociales sí instituyen una jerarquía entre tales puntos de vista. Su igualdad *a priori*, la arbitrariedad de los mismos, no es tal *a posteriori*, en tanto los procesos sociales que “naturalizan” una

³³ Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas* [1997], Barcelona, Anagrama, 1999, p. 75.

³⁴ Cf. Bourdieu, P., *Cosas dichas* [1987], Barcelona, Gedisa, 1996.

determinada di-visión del mundo social, tornando “evidentes” ciertas percepciones y acciones, así como impensables otras, pues “no son para nosotros”. Es a esto a lo que Bourdieu denomina un “sentido de los límites”, socialmente establecido, que como tal tiene un papel central en la producción y reproducción de las relaciones de dominación establecidas.

Así, en el uso del lenguaje –por mencionar tan sólo uno de los múltiples casos que Bourdieu estudia– esta jerarquización social de la pluralidad se manifiesta cuando procedemos “como si la *capacidad de hablar*, que está prácticamente extendida universalmente, se pudiera identificar con *la forma socialmente condicionada para llevar a cabo esta capacidad*”.³⁵ Pues la posibilidad de producir un discurso acorde a las formas reconocidas como legítimas no es universal, ni está distribuida azarosamente, antes bien se encuentra vinculada a la *posesión* de ciertos capitales. Esto marca una diferencia clave dentro de la capacidad casi universalmente extendida de hablar, pues las palabras no sólo tienen un valor distintivo según su lugar en una unidad estructural dentro de la estructura del lenguaje, también lo tienen según la posición que quien la pronuncia ocupe en la estructura social. La sociología reflexiva, por tanto, apunta a tornar aprehensible “la separación estructural entre la distribución, muy desigual, del *conocimiento* de la lengua legítima y la distribución, mucho más uniforme, del *reconocimiento* de esa lengua”.³⁶ Es en esa brecha entre distribuciones donde hunde sus raíces la dominación. Y es justamente por ello que cabe caracterizarla como *simbólica*.

Así, una específica manera de hablar (o de di-visión del mundo) es simbólicamente investida como “distinguida”, como la *evidentemente* correcta y, como tal, legítima. En definitiva, se trata de la naturalización de un determinado principio de di-visión que, así, se instituye como el *nomos* de ese espacio social, y es a través de este proceso que se produce la *alquimia* cuyo resultado es la “distinción”. Esto es, la transubstancialización del plomo de las relaciones de fuerza (de los capitales económico y cultural poseídos) en el oro de un “don” reconocido como legítimo e intrínseco al agente que lo posee. La manifestación extrema de esto se da cuando se hace de dicha característica, cuyo reconocimiento simbólico está uniformemente distribuido, una propiedad natural del agente, desconociendo e incluso eliminando la posibilidad de que ella sea el resultado de un proceso social. De allí que uno de los ejes de la crítica bourdieuana al sistema de enseñanza gire en torno al cuestionamiento a la

³⁵ Bourdieu, P., *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* [1982], Madrid, Akal, 2008, pp. 34-35.

³⁶ *Ibíd.*, p. 45.

ideología del “talento natural” de los estudiantes.³⁷ Es en esta alquimia simbólica que se produce la dominación, en la específica concepción que de ésta elabora Bourdieu, la cual entraña, por tanto, un entrelazamiento entre una instancia de reconocimiento (asentado en los sentidos subjetivamente mentados por los agentes) con una de desconocimiento (de las condiciones objetivas que impactan en la producción de ese específico modo de di-visión del mundo). Sólo restituyendo este espesor de lo simbólico junto con la ambigüedad que en él cristaliza podemos aprehender en toda su complejidad la que quizás sea la mejor definición que Bourdieu nos da de su concepción de la violencia simbólica,

esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por tanto, a la dominación) cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural.³⁸

Es por todo esto que, junto con Bourdieu, podemos afirmar que “el mundo social, con sus jerarquías que se resisten a dejarse relativizar tan fácilmente, no es relativista...”.³⁹

Dialéctica, reflexividad y revolución

En el mismo objetivo que Bourdieu sostiene perseguir con sus investigaciones sociológicas, en ese interés por elaborar una teoría materialista de lo simbólico, ya se encuentran presentes los dos conceptos en torno a los cuales hemos articulado el conjunto de este texto: las prácticas y lo simbólico. En este marco hemos buscado señalar la influencia del pensamiento de Merleau-Ponty sobre estas nociones y, consecuentemente, sobre el conjunto de la sociología bourdieuana, una influencia que, por tanto, excede con mucho a la habitualmente señalada en la bibliografía especializada sobre el tema, que tiende a restringirla a la problematización del cuerpo. Es esa lectura de Merleau-Ponty como un “clásico” la que constituye uno de los ingredientes principales –por supuesto no el único– del “doble rechazo” que está en la génesis de la perspectiva propiamente bourdieuana, ese momento en que él deja de ser un “estructuralista feliz”.⁴⁰ Pues lo que subyace a tal rechazo es esa homóloga búsqueda merleau-pontyana por evitar establecer un fundamento último e incondicionado del propio pensamiento, aquello que incluso la “mala dialéctica” hace: establecer un productor

³⁷ Para un desarrollo de este argumento puede consultarse Gambarotta, *Bourdieu y lo político*, op. cit. y “La alquimia de una dominación y la posibilidad de su transformación: educación y política en P. Bourdieu”, en *Revista Contemporânea de Educação*, Rio de Janeiro, Faculdade de Educação-UFRJ, Vol. 11, Nº 21, 2016.

³⁸ Bourdieu, *meditaciones pascalianas*, op. cit., pp. 224-225.

³⁹ *Ibíd.*, p. 103.

⁴⁰ Cf. Bourdieu, P., *Autoanálisis de un sociólogo* [2004], Barcelona, Anagrama, 2006.

improducido. Sea que se lo sitúe en una instancia puramente subjetiva (esto es, sin movimiento hacia o mediación con lo objetivo), o bien en una puramente objetiva. Bourdieu le imprime esa ambigüedad a sus categorías claves y, en definitiva, al conjunto de su *modus operandi* o, mejor aún, pone en juego ese estilo dialéctico y reflexivo en el movimiento de su pensamiento sociológico.

Todo lo cual impacta de lleno en su noción de dominación, en el carácter eminentemente simbólico de la misma. El anverso de lo cual es el desafío que ello implica para la crítica sociológica de lo establecido y, en general, para aquellas prácticas en lo político que se orientan hacia la disrupción de tales relaciones de dominación. Un desafío para la *práctica* de la crítica sociológica que, además de reflexivamente aprehender su propia materialidad práctica, se desarrolla en ese mismo terreno *simbólico* en el que la dominación hunde sus raíces. Avanzar hacia una sociología crítica de estilo dialéctico y reflexivo implica no pretenderse una negación sin exterior, tal y como Merleau-Ponty le cuestiona a algunas vertientes del marxismo y, en especial, a la noción de “revolución” que ponen en juego. Sin embargo, tal vez no quepa abandonar plenamente la apuesta por una revolución, sino reproblematicar su sentido dentro de esta constelación de conceptos, evitando detener el movimiento dialéctico a la vez que se acoge sobrerreflexivamente la pluralidad, sin por ello perder de vista su jerarquización social, con el sentido de los límites que ello instituye. En definitiva, quizás sea hora de que comencemos a preguntarnos por las potencialidades de una *práctica de revolución simbólica*. Pero ese es ya un tema para otro trabajo.

Bibliografía

- Bourdieu, P., *Bosquejo de una teoría de la práctica* [1972], Buenos Aires, Prometeo, 2012.
- Bourdieu, P., *El sentido práctico* [1980], Madrid, Taurus, 1991.
- Bourdieu, P., *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* [1982], Madrid, Akal, 2008.
- Bourdieu, P., *Cuestiones de sociología* [1984], Madrid, Akal, 2008.
- Bourdieu, P., *Cosas dichas* [1987], Barcelona, Gedisa, 1996.
- Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas* [1997], Barcelona, Anagrama, 1999.
- Bourdieu, P., *Autoanálisis de un sociólogo* [2004], Barcelona, Anagrama, 2006.
- Bourdieu, P., *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Barcelona, Anagrama 2015.

- Gambarotta, E. *Hacia una teoría crítica reflexiva. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- Gambarotta, E., “La alquimia de una dominación y la posibilidad de su transformación: educación y política en P. Bourdieu”, en *Revista Contemporânea de Educação*, Rio de Janeiro, Faculdade de Educação-UFRJ, Vol. 11, Nº 21, 2016.
- Gambarotta, *Bourdieu y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, en prensa.
- Marx, K., “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973.
- Merleau-Ponty, M., *La estructura del comportamiento* [1942], Buenos Aires, Hachette, 1957.
- Merleau-Ponty, M., *Las aventuras de la dialéctica* [1955], Buenos Aires, Leviatán, 1957.
- Merleau-Ponty, M., *Signos* [1960], Barcelona, Seix Barral, 1964.
- Merleau-Ponty, M., *El ojo y el espíritu* [1960], Barcelona, 1986.
- Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible* [1964], Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Waelhens, A. “Una filosofía de la ambigüedad”, en Merleau-Ponty, P., *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957.