

## Entre Bourdieu y Schutz. Encuentros y desencuentros en fenomenología social

Among Bourdieu and Schutz. Encounters and  
divergences in social phenomenology.

**Juan Dukuen<sup>1</sup>**

CONICET-UBA-FLACSO Argentina  
[juanduk2002@yahoo.com.ar](mailto:juanduk2002@yahoo.com.ar)

### Resumen

Este artículo propone una interpretación de las relaciones teóricas de las obras de Bourdieu y Schutz con la fenomenología, para mostrar sus puntos de encuentro y desencuentro alrededor de dicha corriente filosófica. Comenzaremos señalando la posición crítica de Bourdieu frente a la fenomenología en general, y a la de Schutz en particular. Luego nos centraremos en Schutz para mostrar su apuesta teórica en torno a una reelaboración del concepto weberiano de acción social, su relación con la fenomenología de Husserl, así como el carácter desacertado de la crítica bourdeana. A continuación nos introduciremos en la obra de Bourdieu, mostrando el vínculo entre su teoría de la práctica –retomando las nociones de habitus, cuerpo y sentido práctico– y la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty. Para finalizar, compararemos los planteos de Schutz y Bourdieu, señalando sus encuentros y desencuentros centrales; con vistas a contribuir a la fundamentación de una fenomenología social.

**Palabras clave:** Bourdieu – Fenomenología – Schutz – Acción – Práctica

### Abstract

This article proposes an interpretation of the theoretical relations among the works of Bourdieu and Schutz with phenomenology, to show their points of agreement and disagreement around that philosophical trend. We will begin by pointing out Bourdieu's critical position towards phenomenology in general and towards Schutz's one in particular. Then we will focus on Schutz to show his theoretical commitment around a reworking of the Weberian concept of social action, his relation to Husserl's phenomenology, as well as the unfortunate nature of Bourdieu's criticism. Later on we will introduce in the work of Bourdieu, showing the connection between his theory of practice –revisiting the notions of habitus, body and practical sense– and the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty. Finally, we will compare the proposals of Schutz and Bourdieu, pointing out their core agreements and disagreements, in order to contribute to the basis of social phenomenology.

**Key words:** Bourdieu – Phenomenology – Schutz – Action – Practice

---

<sup>1</sup> Doctorando en Ciencias Sociales CONICET-UBA-FLACSO Argentina. Lic. en Ciencias de la Comunicación UBA.

## 1. Introducción. Los problemas de Bourdieu con la fenomenología

La relación teórica de la obra de Bourdieu con la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty ha sido abordada desde variadas perspectivas (Savransky, 1999; Pinto, 2002; Martínez, 2007) todas ellas coincidiendo en que las nociones de habitus y disposición son herederas de la habitualitat husserliana, que reaparece en Merleau-Ponty (1957a; 1957b) entrelazada con nociones como cuerpo propio, esquema (*schème*) corporal, disponibilidad, entre otras. Otra relación clara aparece a la hora de pensar la dimensión temporal del habitus, la cual Bourdieu (1987) referencia en los conceptos husserlianos de retención y protensión (Husserl, 1992) utilizados por Merleau-Ponty (1957b) para explicar la estructura espacio-temporal de horizonte.

Los problemas que plantea la relación entre la obra de Bourdieu y la fenomenología aparecen cuando se abordan textos teóricos, como “El sentido Práctico” (Bourdieu, 2007), donde nuestro autor se propone superar la fenomenología social y la física social, como formas de subjetivismo y objetivismo respectivamente. A nuestros fines, dejaremos el llamado “objetivismo” de lado<sup>1</sup>, para centrarnos en el “subjetivismo”. En el capítulo 2 de “El sentido Práctico” se opera el ajuste de cuentas con el “subjetivismo”, el cual es encarnado por lo que podríamos llamar, parafraseando a Bourdieu, “la antropología imaginaria de Sartre”. Como se puede ver al leer este capítulo, “el enemigo teórico” central es el filósofo francés, representante de la fenomenología existencial, pero no de la fenomenología social. Cuando Bourdieu se encarga por fin de la fenomenología social –Schutz y la etnometodología–, solo señala al pasar que ella no se da a sí misma las herramientas teóricas para hacer surgir las condiciones de posibilidad de la comprensión inmediata del mundo social que encuentra en los agentes (Bourdieu, 2007; 1999). Contrariamente al desmenzamiento que opera sobre la filosofía cartesiana de Sartre; cuando toma como objeto a la fenomenología social, Bourdieu solo hace comentarios al pasar, sin profundizar en un análisis teórico que permita comprender cuál es el diferendo y la diferencia central entre su proyecto “superador” y el trabajo de Schutz o Garfinkel.

1. El primer capítulo de “El sentido práctico” es una crítica al “objetivismo”, centrada especialmente en la lingüística saussureana y su aplicación en la antropología estructural de Levy Strauss.

Para poder comprender cuáles son esas diferencias, tomaremos el caso de Schutz, y contrariamente a lo acostumbrado por Bourdieu, haremos a continuación un análisis detenido de su proyecto teórico fundante –inscripto en su primer libro *La construcción significativa del mundo de la vida*, de 1932– estableciendo sus relaciones con la fenomenología de Husserl, para luego compararlo con la propuesta de Bourdieu, y así determinar el lugar que la fenomenología ocupa en cada autor, y las distancias y cercanías que se establecen entre ellos.

## 2. La fenomenología social de Schutz y el concepto weberiano de acción social.

La noción de *acción social* acuñada por Max Weber aparece en la obra de Schutz como un punto de partida y, al mismo tiempo, como un punto de llegada. Es, por así decirlo, el “motor” o resorte que habilita su programa de “fenomenología social”. Creemos que por esa razón, Schutz considera necesario esclarecer esa noción, y transformarla en concepto. Veamos entonces cómo se encadena el desarrollo conceptual que le permite reformular la noción weberiana de *acción social*.

Siguiendo a Mélich (1993) sostenemos que Schutz intenta dar una respuesta satisfactoria a un problema clave en la historia de la filosofía desde Hegel: el de la intersubjetividad, o sea la relación sujeto-sujeto. Para ello, Schutz se nutre de tres fuentes teóricas:

a) La sociología comprensiva de Weber. De ella Schutz tomará una serie de postulados: la neutralidad científica de las ciencias sociales; el individualismo metodológico que supone la reducción de lo social a las formas más simples de la conducta individual (presupuesto compartido también por Simmel) y la categoría de “comprensión”, la cual se prefigura en dos niveles: la comprensión –interpretación– que los sujetos desarrollan de la conducta propia y de los otros, y la que desarrolla la sociología sobre estas conductas. Schutz coincide con Weber en que las ciencias sociales se ocupan de comprender el significado subjetivo de la acción social, pero sostiene que la definición weberiana de este concepto es problemática, dado que sus componentes –significado subjetivo, acto, y comprensión– son ambiguos. (Schutz, 1993: cap.1). Esa ambigüedad es la que Schutz intentará quebrar, apoyándose en los desarrollos de Husserl y Bergson.

b) La fenomenología de Husserl –de la cual realizará una particular lectura– se aplicará en una

primera instancia en el nivel del método (reducción fenomenológica) para comprender el proceso constituyente de la vivencia significativa en la conciencia temporal interna, y de la significación de las conductas para el propio sujeto. Pero como el objetivo de Schutz no es desarrollar una fenomenología trascendental, sino una indagación sobre "...el fenómeno del significado en la vida ordinaria..." (Schutz, 1993: 73) el alcance de la utilización de la reducción fenomenológica se limita a la conciencia temporal interna y su constitución. El interés por el significado en la vida ordinaria, se enmarca en la problemática de la significación de la acción en *el mundo de la vida*. El concepto de *mundo de la vida* es tomado del último Husserl, y tendrá una importancia fundamental en la obra de Schutz, dado que se la puede pensar "...como un intento obsesivo por comprender las relaciones intersubjetivas en ese mundo de la vida" (Mélich, 1993: IV). El mundo de la vida es para Schutz intersubjetivo. Este es un presupuesto clave, desde el cual se intentará clasificar y comprender las interacciones sociales. Para hacerlo es que Schutz recurre a Weber, considerando su sociología comprensiva el mejor intento por comprender el significado de la acción, y un punto de partida necesario.

c) La filosofía de Bergson aparece en Schutz en la problemática por desentrañar las vivencias en la duración interna, a través del concepto bergsoniano de *durée*, como opuesto al tiempo homogéneo. A partir de ello se da lugar a la diferencia entre vivencias y conductas, introduciendo los conceptos de retención y reproducción, lo cual nos remite nuevamente a los desarrollos de Husserl.

Durante el primer capítulo de *La construcción significativa del mundo de la vida*, Schutz se propone mostrar las limitaciones de los desarrollos weberianos en torno a la acción social, y específicamente a su carácter particular de acción significativa. Nos queremos detener justamente en la resolución de este problema, la cual se produce en el capítulo 2, a partir de la retoma de los desarrollos de Husserl y Bergson. El problema se encuentra en el nivel de la significación, en la vaguedad de los conceptos en los desarrollos weberianos. La resolución que ofrece Schutz se enmarca en la utilización de la reducción fenomenológica, lo que le permite ir hacia la constitución de la significación y su sentido.

A partir de la distinción bergsoniana entre *durée* y tiempo homogéneo, Schutz plantea que las vivencias se dan como flujo para el sujeto en la *durée*, y que para poder diferenciarlas, es menester es-

tablecer una reflexión, una rememoración, ocurriente en la vida cotidiana, donde "...*el yo actúa y piensa, vive en el nivel de conciencia del mundo espacio-temporal*" (Schutz, 1993: 77) opuesto a la *durée*:

Lo que en verdad vivenciamos en la duración no es un ser que sea discreto y bien definido, sino una transición constante del ahora-así, a un nuevo ahora-así. La corriente de la conciencia, por su naturaleza misma, no ha sido captada aún en la red de la reflexión. (Schutz, 1993: 75). La captación de la vivencia en la corriente pura de la duración se cambia, en cada momento, en el haber-sido-justamente-así recordado; es el recuerdo lo que aísla la vivencia de la corriente irreversible de la duración, y así, modifica la captación, transformándola en rememoración. (Schutz, 1993: 77)

Para explicar el proceso de captación de la vivencia, Schutz retoma la diferencia husserliana entre retención y rememoración (o reproducción). Podemos decir que en el flujo de la duración las vivencias son indiferenciadas en un *continuum* "... *cada Ahora difiere de su predecesor por el hecho de que dentro del Ahora está contenido el predecesor en la modificación retencional*" (Schutz, 1993: 80). Sin embargo, para llegar a una vivencia de la cual se pueda decir que es significativa, hay que "salir" de la *durée*, de tal forma que la vivencia se diferencie de las otras a partir de un acto reflexivo de atención, en el nivel de la reproducción/reflexión husserliana. De esta manera, nos encontramos ante un primer nivel de significación de la vivencia: la vivencia como diferenciada por un acto de reflexión, vivencia que pertenece al pasado y que ha sido traída al presente, como acabada, por la mirada reflexiva. Esta enseñanza schutziana es central, solo las vivencias pasadas pueden tener significado: "...*el significado solo puede entenderse en este caso como la mirada atenta dirigida no a una vivencia que transcurre, sino que ya ha pasado.*" (Schutz, 1993: 82)

Teniendo en claro la constitución de la vivencia significativa, tenemos que pasar a la constitución de la conducta. Para elucidar esto, Schutz, retoma a Husserl, para quien la conducta es una vivencia de asignación de significado. A partir de esta definición y de las conclusiones que Schutz ha desarrollado en el acápite anterior de su libro, en torno a las vivencias discretas, llegará a la conclusión de que la conducta es una serie de vivencias que se distinguen de las otras por una intencionalidad primordial de la actividad espontánea. "*El "significado" de la vivencia (...) es el marco de interpretación que las ve como conducta*" (Schutz, 1993: 86)

Todavía no hemos llegado al problema de la acción, que es en última instancia, el punto de llegada de Schutz. Siempre nos encontramos en el nivel del significado de la conducta para el propio sujeto, y no entramos en la problemática de la intersubjetividad. Esto se debe a que consideramos fundamental entender cuál es la concepción del sujeto de la acción en Schutz, más acá de la problemática de su relación con los otros, a la cual va a extender sus hallazgos logrados en este nivel de análisis.

### 2.1. Protensión y proyecto en la elucidación de la acción.

Si para comprender la constitución de la vivencia significativa, Schutz, recurrió a los conceptos husserlianos de retención y reproducción; para diferenciar conducta de acción recurrirá a protensión y anticipación. (Schutz, 1993: cap.2 inciso 9)

Schutz comienza señalando a la acción como una actividad espontánea dirigida hacia el futuro. Pero establece una diferencia central: de la misma manera en que retenemos un ahora predecesor en el ahora presente, tendemos hacia una meta vacía en el futuro, la cual es vaga, y no ha sido llenada: *“las protensiones constituyen o interceptan lo que está viniendo”*, dice Husserl (citado en Schutz, 1993: 87) presentan lo que viene, mientras que la anticipación lo re-presenta. Pero para Schutz, la acción se encuentra enmarcada en el nivel de la anticipación y no de la protensión: los fines de una acción son conocidos de antemano mediante la anticipación. Allí Schutz recurre libremente al concepto de *proyecto*, desarrollado por Heidegger, para explicar cómo la acción se realiza a partir de un plan preconcebido. Ese plan o proyecto es una *fantasía* sobre la acción. Pero lo que se proyecta en esa fantasía (término también tomado de forma libre, pero esta vez de Husserl) no son protensiones vacías, sino representaciones intuitivas. Y Schutz se pregunta, entonces: ¿Es la acción o el acto lo que se proyecta y fantasea? Lo que se fantasea, *“...lo que se proyecta es el acto<sup>2</sup>, que constituye la meta de la acción, y que cobra vida mediante esta (...) solo el acto completado puede ser representado por la fantasía.* (Schutz, 1993: 89)

<sup>2</sup> El Editor de la obra de Schutz (1993) señala que utiliza la palabra “acto” (en minúscula) para referirse al termino alemán “handlung”; y “Acto” (en mayúscula) para referirse a “Akt”. Mientras que “acto” refiere a la meta de la acción, “Acto” refiere a la vivencia o actividad espontánea de la conciencia.

Volviendo a comenzar, podemos decir que la diferencia entre conducta y acción es que la segunda es *“...la ejecución de un acto proyectado (...) y que el significado de cualquier acción es su correspondiente acto proyectado”* (Schutz, 1993: 90). Y podemos agregar, siguiendo la argumentación de Schutz, que el modelo de acción es la acción consciente, dado que cumple con los requisitos que la enmarcan dentro del concepto de acción anteriormente señalado: *“una acción es consciente en el sentido de que antes de que la realicemos, tenemos en nuestra mente una imagen de lo que vamos a hacer. Este es el “acto proyectado” (...) Nuestras acciones son conscientes si las hemos diagramado en el tiempo futuro perfecto”.* (Schutz, 1993: 92-93).

### 2.2. Del establecimiento del significado particular de una vivencia: contextos de significado y acción.

Si bien hemos llegado con Schutz a tener un concepto claro de acción, nos queda saber cómo se produce ese pasaje de la vivencia a vivencia significativa, o mejor dicho a partir de qué se produce la dotación de significado de una vivencia. Schutz, plantea esta cuestión como central, dado que si el sentido de una vivencia proviene de una interpretación, esa interpretación se produce a partir de una *“...síntesis de reconocimiento, la cual toma la vivencia que hay que clasificar, la refiere a los esquemas disponibles y fija su esencia específica.”* (Schutz, 1993: 112).

Esos esquemas de interpretación que permiten referir lo desconocido a lo conocido, lo atípico a lo típico, se han constituido en las experiencias anteriores y ordenan las experiencias nuevas, o sea les dan sentido. Estos esquemas interpretativos son los reservorios o acervos sociales de conocimientos disponibles, que el hombre va adquiriendo en su socialización, en las relaciones intersubjetivas y sobre todo, a través del aprendizaje del lenguaje en el niño, tema que Schutz desarrolla en profundidad en su obra póstuma “Las estructuras del mundo de la vida” en el acápite dedicado a “Tipicidad y el lenguaje” (Schutz y Luckmann, 2003: 227).

Tomando en cuenta estos desarrollos schutzianos, podemos coincidir con Belvedere (2004a; 2004b) en la inconsistencia de la crítica de Bourdieu sobre que la fenomenología social no se da a sí misma las herramientas teóricas para hacer surgir las condiciones de posibilidad de la comprensión inmediata del mundo social que encuentra en los agentes. El problema aquí es que la “fenomenología

social”, no lo hace a la manera que Bourdieu propone, pero eso es otro cantar.

Retomando lo que venimos trabajando sobre Schutz, señalamos que si bien estamos ingresando en el terreno de la intersubjetividad –suelo de lo social para nuestro autor–, debemos antes detenernos en el contexto de significado de los proyectos de una acción.

Schutz comienza el acápite 17 del capítulo 2 de su primer libro (Schutz, 1993: 115) recordando la crítica hecha a Weber en torno al concepto de motivación de una acción, concepto en el cual se mezclaban dos cuestiones diferentes: el contexto de significado que el actor siente que es fundamento de su conducta, con el significado que el observador supone que es el fundamento de la conducta del actor. Además Weber confunde en el concepto de motivo el “para” de la acción, o sea su orientación hacia el futuro, con el “porque”, o sea su referencia a vivencias pasadas. Schutz, considera necesario despejar este error y para eso va a elucidar nuevos conceptos que puedan dar cuenta del motivo que al actor mismo le parece el fundamento significativo de su conducta.

En este nivel de análisis es que surgen los conceptos schutzianos de “motivo para” y “motivo porque”. Mientras que el “motivo para” es un contexto de significación que explica el acto en términos del proyecto, el auténtico “motivo porque” explica el proyecto en función de vivencias pasadas. Abrir un paraguas en caso de lluvia tiene como “motivo porque”, la percepción de la lluvia y lo que produce en la ropa, etc; y como “motivo para”, mantenerme seco. La importancia del “motivo para” será central en el nivel de la comprensión de los actos de la otra persona, del cual nos ocuparemos a continuación.

### 2.3. La comprensión de la conducta del otro y la intersubjetividad.

En el capítulo 3 de su libro, Schutz (1993) se propone analizar la comprensión intersubjetiva. Ya ha establecido que la conciencia del otro fluye como la mía, a lo largo de una temporalidad paralela; y que envejecemos juntos. Es momento de llegar a explicar la interpretación auténtica de la conducta del otro. Para ello Schutz propone el “ejemplo del leñador”, mostrando allí la diferencia entre una interpretación de las propias vivencias del observador

sobre el otro observado<sup>3</sup> y la auténtica comprensión de la otra persona. El núcleo central de ello es la observación, por parte del observador, de los movimientos corporales de la otra persona como indicaciones de las vivencias que esa persona tiene. El cuerpo del otro es un campo de expresión de indicaciones que reenvían a sus vivencias. Para Schutz, la atención del observador se concentra en lo que se encuentra detrás de las indicaciones. Schutz, nos aclara cuál es el sentido estricto de “la comprensión de la otra persona”: la captación de lo que está ocurriendo realmente en la mente de la otra persona, de la cuales, las manifestaciones externas son simplemente indicaciones. La interpretaciones de tales indicaciones y signos externos a partir de la interpretación de las propias vivencias, le da al observador un “significado objetivo, externo y público”, no referido a las vivencias del otro. Pero la comprensión auténtica va más allá de ello, y se preguntará por el significado interno y subjetivo:

Pregunta entonces: ¿Qué está pensando realmente el leñador? ¿Qué se propone?, ¿Qué significa para él este corte? O en otro caso: ¿Qué quiere decir esta persona hablándome de esta manera en este momento particular? ¿Con qué propósito hace esto (cuál es su motivo –para) ¿Qué circunstancias da como razón de ello (cuál es su motivo porque)? ¿Qué indica la elección de estas palabras? Cuestiones como estas apuntan a los contenidos de significado propios de la otra persona... (Schutz, 1993: 142)

En la interpretación de la conducta del otro –sea o no “comunicativa”– se produce el mismo proceso tanto en quien observa como en quien oye. La comprensión de los Actos de la otra persona que está comunicándose por medio de signos, no difiere, en principio, de la comprensión de sus otros Actos. Schutz (1993: 156) nos remite al apartado 22 del cuál veníamos tratando: “*Resulta claro que proyectamos imaginativamente el “motivo para” de la otra persona como si fuera nuestro, y luego utilizamos la realización fantaseada de tal acción como un esquema que nos permite interpretar sus vivencias*” (Schutz, 1993: 144). El oyente, para llegar al significado subjetivo del hablante imagina el proyecto que el hablante debe tener en su mente. “*si este está utilizando las palabras en el modo en que yo las comprendo debe estar diciéndome tal o cual cosa (...) el oyente interpreta siempre teniendo en cuenta el significado subjetivo del hablante*” (Schutz, 1993: 157).

<sup>3</sup> Ver los casos 1 y 2 en Schutz (1993: 139-140).

Establecido el proceso mediante el cual se da una comprensión auténtica de los Actos del otro, quisiéramos notar la importancia que Schutz le da al cuerpo como campo de expresión, en tanto emergente de indicadores que reenvían a las vivencias. Y esto nos lleva a establecer algún grado de cercanía con los desarrollos de Merleau-Ponty (1957), lo cual se debe, creemos, a que ambos autores parten de determinadas lecturas de Husserl. De hecho, Schutz toma la idea de campo de expresión y de indicadores, de Husserl, así como Merleau-Ponty (1957) desarrolla la concepción de la unidad del cuerpo propio en la retención y protensión husserlianas en el nivel perceptivo, pre-judicativo.

Si bien la problemática del cuerpo es desarrollada en profundidad por Merleau-Ponty, no así por Schutz, el libro que estamos analizando es 10 años anterior a la *Estructura del Comportamiento* y 13 a la *Fenomenología de la Percepción*, por lo cual nada debe a Merleau-Ponty. Sin embargo, en los desarrollos posteriores de Schutz, la referencia al cuerpo estará atravesada por la lectura de Merleau-Ponty, como se puede ver en su libro póstumo (Schutz y Luckmann, 2003: 111) a partir de una referencia directa a la *Fenomenología de la Percepción*. Volveremos sobre la importancia del cuerpo, cuando trabajemos el sentido práctico en Bourdieu. Por lo pronto, para terminar nuestra “descripción” de la acción social en Schutz, veamos su reformulación en el capítulo 4 de su primer obra.

Finalmente, Schutz se propone revisar el concepto weberiano de *acción social* a la luz de los esclarecimientos alcanzados en los capítulos anteriores, volviendo a señalar los problemas que este concepto genera. Para Weber hay acción social en la medida en que “...en virtud del significado subjetivo que se le adjudica por parte del individuo (o individuos) actuantes, toma en cuenta la conducta de los otros, y es orientada por ella en su curso” (Weber en Schutz, 1993: 45). Schutz encuentra varios problemas en esta definición, donde se entrecruzan cuestiones que pretende separar. Para ello desarrolla finalmente otro concepto de *acción social* –como resultado de las indagaciones de los capítulos precedentes– en el cual se pueda establecer claramente las diferentes formas que esta adquiere. Schutz llama acción social a “...las vivencias conscientes intencionalmente relacionadas con otro yo, que emergen en forma de actividad espontánea. Si tales vivencias han sido proyectadas anteriormente las llamaremos acción social” (Schutz, 1993: 174).

### 3. Conclusiones parciales. Acción significativa, y sujeto de la acción.

A continuación presentamos lo más sistemáticamente posible, los resultados analíticos a los que hemos arribado, siguiendo el itinerario schutziano en la elucidación de la acción social:

**a) El pasaje de las vivencias a vivencias significativas:** para llegar a una vivencia de la cual se pueda decir que es significativa, hay que “salir” de la *durée*, de tal forma que la vivencia se diferencie de las otras a partir de un *acto reflexivo de atención*, en el nivel de la reproducción/reflexión husserliana. De esta manera, nos encontramos ante un primer nivel de significación de la vivencia: la vivencia como diferenciada por un acto de reflexión, vivencia que pertenece al pasado y que ha sido traída al presente, como acabada, por la mirada reflexiva. Solo las vivencias pasadas pueden tener significado: “...el significado solo puede entenderse en este caso como la mirada atenta dirigida no a una vivencia que transcurre, sino que ya ha pasado.” (Schutz, 1993: 82)

**b) El pasaje de la vivencia significativa a la conducta significativa:** la conducta es una serie de vivencias que se distinguen de las otras por una intencionalidad primordial de la actividad espontánea. “El “significado” de la vivencia (...) es el marco de interpretación que las ve como conducta” (Schutz, 1993: 86).

**c) El pasaje de la conducta significativa a la acción significativa:** para diferenciar conducta de acción Schutz recurrirá a los conceptos husserlianos de protensión y anticipación. (Schutz, 1993: cap.2 inciso 9). Para Schutz, la acción se encuentra enmarcada en el nivel de la anticipación y no de la protensión: los fines de una acción son conocidos de antemano mediante la anticipación. Allí Schutz recurre libremente al concepto heideggeriano de *proyecto*, para explicar cómo la acción se realiza a partir de un plan preconcebido. Ese plan o proyecto es una *fantasía* sobre la acción. Pero lo que se proyecta en esa fantasía no son protensiones vacías, sino representaciones intuitivas. “...lo que se proyecta es el acto, que constituye la meta de la acción, y que cobra vida mediante esta (...) solo el acto completado puede ser representado por la fantasía. (Schutz, 1993: 89)

La diferencia entre conducta y acción es que la segunda es “...la ejecución de un acto proyectado (...) y que el significado de cualquier acción es su correspondiente acto proyectado” (Schutz, 1993: 90). El modelo de acción es la acción consciente, dado

que cumple con los requisitos que la enmarcan dentro del concepto de acción anteriormente señalado: “una acción es consciente en el sentido de que antes de que la realicemos, tenemos en nuestra mente una imagen de lo que vamos a hacer. Este es el “acto proyectado” (...) Nuestras acciones son conscientes si las hemos diagramado en el tiempo futuro perfecto”. (Schutz, 1993: 92-93).

Resumiendo los tres puntos en torno a la actividad del sujeto:

La mirada reflexiva aísla una vivencia transcurrida y la constituye como significativa. Si luego ocurre una referencia retrospectiva intencional a la actividad espontánea que engendró la vivencia como unidad discreta, es por y mediante este acto de atención como se constituye la conducta significativa. Si la mirada reflexiva va más allá de esto, y además, ilumina el proyecto, entonces constituye también la acción significativa. (Schutz, 1993: 100)

Una cita de Schutz, en su búsqueda por elucidar los conceptos de sentido subjetivo y objetivo, es ejemplar de la forma en que define la acción, y de los supuestos antropológicos sobre las relaciones intersubjetivas:

F y S ven, por supuesto, la acción de A como un hecho del mundo exterior. Como viven en ese mundo, tratan de comprenderlo. No solo viven en sus vivencias subjetivas, sino que **reflexionan** sobre ellas. No solo tienen una vivencia directa del mundo, sino que piensan y hablan de sus vivencias, utilizando conceptos y juicios. De este modo explican ellos sus vivencias del mundo, **comprendiéndolas** mediante **esquemas interpretativos**. El mundo y la manera en que lo vivencian tiene sentido para ellos tal como lo tienen para usted, para mí y para cualquier ser racional. Este uso de los términos “sentido” o “significado”, solo quiere decir que un ser racional asume una cierta actitud hacia un objeto cualquiera con el que se enfrenta. Puesto que F y S vivencian el curso de la acción como un hecho de su mundo, la experimentan pre-predicativamente, **y proceden a explicarla**, es decir, a “interpretar” esa experiencia suya; y el **significado** que tal vivencia tiene para ellos, es meramente una **explicación** de un aspecto de su propia experiencia. (Schutz, 1993: 62)

En conclusión: el sentido y la acción social en Schutz depende de que el sujeto reflexione sobre lo que hace, por eso en la experiencia pre-predicativa, no nos encontramos todavía con significados o sentidos: de hecho, los sujetos deberán reflexionar y comprender sus vivencias pre-predicativas mediante esquemas interpretativos para que tengan sentido para sí: el significado subjetivo es una explicación que el sujeto se da de su pro-

pia conducta o de la de los otros. El sujeto de la conducta y de la acción significativa, en Schutz, se ubica en el nivel de la reflexión/ rememoración –no en la retención– y en la anticipación/proyecto –no en la protensión. Solo habría acción social en casos de este tipo, y solo tendrían sentido las vivencias en el marco de un proyecto, de una fantasía consumada reflexivamente y proyectada hacia el futuro. Los ejemplos que Schutz presenta son elocuentes en este nivel. Remitimos al lector al análisis de la acción voluntaria y la elección, donde Schutz ejemplifica a partir de los desarrollos de Bergson y Husserl, en contra de la idea de determinación (Schutz, 1993: 96-98). Básicamente el sujeto se va proyectando los actos posibles, los va comparando reflexivamente, para luego decidir. El sujeto de la acción en Schutz, es reflexivo en forma consciente, y el mundo social es –como mundo de sentido– fundado en torno a actos de atención y de reflexión que son los que permiten darle sentido, a partir de esquemas interpretativos anclados en el acervo de conocimiento del sujeto.

Será en este nivel de análisis, el de la concepción del sujeto de la práctica y del sentido, donde las diferencias entre Schutz y Bourdieu se harán notorias. De eso nos ocuparemos a continuación, donde desarrollaremos las concepciones de Bourdieu –en contraposición con las de Schutz– con eje en su relación con la fenomenología.

#### 4. Bourdieu y el problema de una sociología de la práctica.

La construcción teórica de Bourdieu sobre el problema de la práctica se encuentra a la vez lejos y cerca de las referencias teóricas de Schutz. Veremos a lo largo de los acápites siguientes cómo Husserl y Merleau-Ponty son referencias teóricas fundamentales, en Bourdieu, en cuanto al sentido práctico y el tiempo de la práctica, pero de manera diametralmente opuesta que en Schutz. Y que si bien el concepto de *habitus* remite al *ethos* weberiano, Bourdieu no se enmarca en su teoría de la acción. Además, la discusión en torno a la creencia y el cuerpo, en la cual Pascal cumple un papel fundamental, terminará de desarrollar el problema del sentido por fuera de la reflexión, llegando a una concepción del sujeto, lo social y el sentido lejana a la de Schutz.

Los conceptos clave aquí son *habitus* y *sentido práctico*. A diferencia de Schutz, no hay en Bourdieu un proyecto teórico fundante de su sociología, sino que el concepto de *habitus* se va a ir des-

plegando lentamente –a través de investigaciones antropológicas en Argelia y en Bearn– hasta alcanzar un desarrollo teórico claro a partir de la publicación, en 1972, de *Esbozo de una teoría de la práctica*, el cual en 1980 será ampliado, revisado y vuelto a publicar como *El sentido práctico*. En este libro nos detendremos.

#### 4.1 El habitus. Un primer acercamiento desde la fenomenología.

Comenzaremos por revisar el conocido párrafo donde Bourdieu da su definición del antiguo concepto aristotélico-tomista de *habitus*:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas... (Bourdieu, 2007: 86).

Comencemos por “estructuras estructuradas”. Aquí Bourdieu retoma el concepto de estructura en el sentido en que se lo utiliza en el estructuralismo en general<sup>4</sup>. Bourdieu suele insistir en que lo importante del estructuralismo es haber introducido en ciencias sociales el pensamiento relacional –no esencialista– propio de las ciencias modernas en general. Las estructuras son sistemas de relaciones. Si el *habitus* es una estructura, lo es en tanto incorporada, o sea, hecha cuerpo. De ahí que esa estructura sea un sistema de *disposiciones*. Las disposiciones son principios, esquemas (*schémes*) de percepción, pensamiento y acción corporales, no intelectuales.

Al decir que las estructuras son *estructuradas*, se alude tanto al verbo, como al adjetivo. *Estructuradas* (verbo) por una *clase* particular de condiciones de existencia. Aquí se presenta un problema: en este párrafo, el concepto de clase se refiere a regularidades objetivo-objetivadas de condiciones de existencia, y no al concepto de *clase* acuñado por la lectura economicista de Marx, como las relaciones de los sujetos con la propiedad de los

medios de producción: la clase de condiciones de existencia no está compuesta, en Bourdieu, por condiciones económicas solamente, sino también culturales y sociales. Decimos esto porque Bourdieu se cuida de no trasponer la clase como constructo teórico, a la experiencia práctica del agente, lo cual, caso contrario derivaría en una forma de intelectualismo.

Retomando lo que veníamos planteando; los condicionamientos que imponen las condiciones de existencia no son abstracciones, son condicionamientos prácticos, o sea, posiciones sociales que implican relaciones intersubjetivas (y relaciones con los “objetos”<sup>5</sup>) que en el nivel de una psicogenésis, revisten: las relaciones “familiares” en las que se estructura la experiencia del niño en la formación de un *habitus* primario (Bourdieu, 1999: Cap. V); las formas institucionales de educación y la cooptación a posteriori por algún campo. De esto se desprende que el *habitus* es una estructura estructurada en y por la práctica corporal intersubjetiva (y con los “objetos”), por fuera de procesos reflexivos o del entendimiento.

El habitus es *estructurado* (como adjetivo) en el sentido que le hemos dado al hablar de que las disposiciones “hacen sistema”. Las disposiciones funcionan con la primacía del todo, la sistematicidad, y pueden ser concebidas en analógica con los desarrollos de Merleau-Ponty (1957a) como constituyendo las estructuras del comportamiento. Podríamos pensar aquí en el esquema corporal y el cuerpo propio (Merleau-Ponty, 1957b: 105-162) el cual se hace uno con el mundo. Teniendo en cuenta que solo analíticamente pueden ser desmenuzadas, debemos señalar que en las prácticas ordinarias de la experiencia subjetiva del cuerpo, los *schémes* perceptivos, lingüísticos y motrices, no se viven separados, sino como una totalidad sistemática.

“Estructuras estructurantes”. *Estructurantes* se refiere a que el sistema de disposiciones produce prácticas que hacen que lo social *sea*, y tenga sentido para el agente. El *habitus* es generador en tanto produce prácticas, pero también estructura el mundo de una determinada manera: produce acciones y percepciones constituyentes de un mundo de sentido, común a *habitus* homólogos –habitus de clase, por ejemplo– dejando por fuera todo lo que el *habitus* no esté dispuesto –en términos de *disposición*– a constituir (a reconocer) como significante.

<sup>4</sup> Decimos en general porque las matemáticas, la física; y en el campo filosófico, la fenomenología (Merleau-Ponty, 1957 a) también han trabajado con el concepto de estructura.

<sup>5</sup> Teniendo en cuenta que el habitus opera en la experiencia pre-objetiva, deberíamos hablar de fisonomías y no de objetos. Por eso usamos comillas.



*Estructurante* también en sentido de que el *habitus* estructura al agente en tanto *hexis* corporal. El sistema de disposiciones es un *ethos* incorporado, una ética práctica hecha cuerpo, que ubica a ese agente en determinado universo de prácticas y lo pone a hacer en determinado sentido, a partir de la incorporación de los principios prácticos que rigen ese universo.

En lo que sigue del párrafo que estamos analizando, se condensa la afirmación de cómo las prácticas de un *habitus* no responde ni a fines conscientes, ni a reglas. Nos encontramos aquí con una oposición a la antropología estructural, a la fenomenología sartreana, y la teoría del actor racional, cuestión que Bourdieu aborda en los dos primeros capítulos del “El sentido Práctico”. Como ya señalamos en la introducción, no nos detendremos en estas críticas, sino que, en continuidad con nuestra problemática, pasaremos a analizar el cuerpo, sujeto de la práctica.

#### **4.2. El cuerpo, el sentido práctico y la temporalidad.**

Si bien en el párrafo clásico que veníamos analizando no se menciona al cuerpo, este es el operador de las prácticas, y el anclaje de las disposiciones generadoras. Como ya señalamos en la introducción, la concepción bourdeana del cuerpo se encuentra atravesada por la lectura de Merleau-Ponty. En este nivel de análisis, la clave se ubica en el carácter pre-reflexivo de la práctica:

El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Lo comprende (...) sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar. (Bourdieu, 1999: 188)

La práctica es mayormente pre-reflexiva: no necesita del pasaje por la reflexión para que tenga sentido y dote de sentido al mundo. Toda la discusión de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción* contra el asociacionismo, la gestalt y las diferentes variantes del empirismo y el intelectualismo, remiten a los prejuicios clásicos que ponen como principio de la experiencia del cuerpo en el mundo, los resultados analíticos del entendimiento. El sentido pre-reflexivo, que Merleau-Ponty señala en sus análisis fenomenológicos de la percepción, es el sentido práctico, que Bourdieu define *pascalía-*

*namente* como creencia (illusio), el cual no necesita pasar por una consciencia reflexiva para darse. Podríamos decir que Bourdieu lleva al extremo los señalamientos de Merleau-Ponty, considerando que lo social tiene como fundamento las prácticas pre-reflexivas.

Y aquí es donde se produce la diferencia y el diferendo radical con la “fenomenología social” de Schutz. Como veremos a continuación, encontramos dos usos diferenciales de las nociones de *retención* y *protensión* provenientes de la fenomenología de Husserl, los cuales derivan en posiciones opuestas sobre el carácter de la práctica. Ya hemos planteado que en Schutz el sentido de la conducta proviene de un acto de reflexión de la conciencia en el nivel de la rememoración —no de la retención—, y que el sentido de la acción proviene también de un acto de reflexión en torno a la anticipación —no a la protensión— de una fantasía en tanto proyecto.

El desarrollo de Bourdieu retoma de Husserl aquello que Schutz descarta a la hora de la emergencia del sentido, o sea, *la retención y la protensión*, las cuales —al igual que en el análisis que Merleau-Ponty (1957: Cap. 2) hace de la percepción— son la forma en que las prácticas corporales despliegan su sentido:

Los análisis corrientes de la experiencia temporal confunden dos relaciones con el futuro o con el pasado que, en Ideen, Husserl distingue con toda claridad: la relación con el futuro que cabe llamar proyecto, y que plantea el futuro en tanto que futuro, es decir en tanto que posible constituido como tal, que por lo tanto puede ocurrir o no ocurrir, se opone a la relación con el futuro que llama protensión o anticipación preperceptiva, relación con un futuro que no es tal, con un futuro que es casi presente. Aunque no vea las caras ocultas del dado, éstas están casi presentes, están «presentizadas» en una relación de creencia que es la que concedemos a una cosa percibida. No están en el punto de mira en un proyecto, como igualmente posibles o imposibles, están ahí, en la modalidad dóxica de lo que es directamente percibido. De hecho, estas anticipaciones preperceptivas, especies de inducciones prácticas basadas en la experiencia anterior, no le vienen dadas a un sujeto puro, a una conciencia trascendente universal. Pertenecen al *habitus* como sentido del juego. Tener el sentido del juego es tener el juego metido en la piel; es dominar en estado práctico el futuro del juego; es tener el sentido de la historia del juego. (Bourdieu, 1997: 145-146)

En esta extensa cita, se ve con toda claridad la diferencia entre Schutz y Bourdieu, a partir de la utilización que cada uno de ellos hace de Husserl.

Para Bourdieu el sentido práctico –o sea las prácticas con sentido y el sentido hecho prácticas– encarnado en el cuerpo, no necesita del entendimiento para emerger: va de suyo la complicidad ontológica entre campo y *habitus*, por la inminencia del mundo hecho inmanencia en el cuerpo.

Y es aquí donde creemos pertinente una pequeña digresión. Nos queremos detener en un aspecto de la crítica de Carlos Belvedere (2004b) a Bourdieu, centrada en la filiación entre el *habitus* y las nociones husserlianas de retención y protensión:

...Bourdieu sostiene que ‘el *habitus* es el fundamento de la diferencia que hacía Husserl, en *Ideen I*, entre la protensión como un práctico tender hacia un porvenir inscripto en el presente, por lo tanto aprehendido como ya allí y dotado de la modalidad dóxica del presente, y el proyecto como posición de un futuro constituido como tal, es decir como pudiendo advenir o no advenir’ (Bourdieu, 1987: 22) Mas allá del carácter relativamente preciso de la referencia lo que no queda claro es de que manera el *habitus*, en tanto incorporación de las estructuras sociales operada y operantes en las prácticas, podría fundar la temporalidad, puesto que más bien la presupone. (Belvedere, 2004 b: 67)

Como vemos, es una crítica que contiene una cita directa, indicada para mostrar el error teórico de Bourdieu en su uso de Husserl. Veamos la cita completa del texto de Bourdieu sin más:

El *habitus* mantiene con el mundo social del que es producto una verdadera complicidad ontológica, principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención, y de un dominio práctico de las regularidades del mundo que permite adelantar el porvenir sin tener ni siquiera necesidad de presentárselo como tal. Se encuentra allí el fundamento de la diferencia que hacía Husserl, en *Ideen I*, entre la protensión como un práctico tender hacia un porvenir inscripto en el presente, por lo tanto aprehendido como ya allí y dotado de la modalidad dóxica del presente, y el proyecto como posición de un futuro constituido como tal, es decir como pudiendo advenir o no advenir. (Bourdieu, 1987: 22)

El deíctico “allí”, no reenvía al *habitus* como fundamento, sino a la complicidad ontológica que este tiene con el mundo social. Creemos que Bourdieu no dice que el *habitus* funda la temporalidad, sino que ella es, en tanto protensión- retención, el modo de ser (complicidad ontológica) de la relación entre el *habitus* y el mundo social –como se puede deducir de la extensa cita previa sobre Husserl.

Dicho esto, pasamos a dar cuenta de las conclusiones generales de este trabajo.

## 5. Conclusiones: la fenomenología en las obras de Schutz y Bourdieu.

Tras analizar y comparar las obras de Schutz y Bourdieu y su relación con la fenomenología, podríamos afirmar que el lugar que Weber ocupa en la teoría de la acción de Schutz, es en Bourdieu, ocupado por Merleau-Ponty. El carácter reflexivo del sujeto, condición de que la conducta-acción tenga sentido, marca la antropología filosófica de lo social en Schutz. El *habitus*, condición antropológica de la práctica, en Bourdieu, se despliega en sus potencialidades en el nivel de lo pre-reflexivo. Allí interviene Merleau-Ponty. El sentido del mundo social emerge para el sujeto sin necesidad de un pasaje por la reflexión. Si para Bourdieu la creencia habita el cuerpo, sujeto de las prácticas, y el sentido práctico es el de la creencia en “el juego” (la *illusio*) podemos comprender por qué, en Bourdieu, nada tiene que ver el sentido del mundo para un cuerpo, con un acto de reflexión.

Hemos analizado cómo el uso que Bourdieu hace de Husserl, y de los conceptos de retención y protensión, es el opuesto al que hace Schutz. En Bourdieu el sentido se juega en esos niveles; en Schutz se juega en la rememoración y en la anticipación-proyecto. Podríamos señalar como hipótesis que mientras que en Bourdieu, la práctica es comandada por el “yo puedo” merleaupontyano; en Schutz, la acción es comandada por el yo pienso.

En lo anteriormente planteado, radica la diferencia entre Schutz y Bourdieu, y si se quiere, entre Schutz y Merleau-Ponty en lo que respecta a una fenomenología de las prácticas sociales. Podríamos decir, desde una concepción merleaupontyana, que Schutz analiza la intersubjetividad en términos intelectualistas, porque introduce toda una serie de desarrollos reflexivos como propios de la acción del sujeto –sea sobre sí mismo, sea con el otro. Y aquí los ejemplos son elocuentes. En el análisis de la acción voluntaria y la elección, contra la idea de determinación (Schutz, 1993: 96-98) Schutz, señala que el sujeto se va proyectando los actos posibles, los va comparando reflexivamente, para luego decidir. Podemos preguntarnos, por ejemplo, si antes de ir a la casa de un amigo producimos toda esa serie de desarrollos intelectuales que se presentan analíticamente como propios de la acción en el sujeto, tales como proyectar el resultado de la acción –el acto– en futuro perfecto. O simplemente vamos a la casa de nuestro amigo, sin hacer pasar el acto por el tamiz de la reflexión.

Lo mismo podemos decir de la comprensión auténtica de la conducta del otro. Para Schutz la comprensión de los Actos de la otra persona que está comunicándose por medio de signos, no difiere, en principio, de la comprensión de sus otros Actos. *“Resulta claro que proyectamos imaginativamente el “motivo para” de la otra persona como si fuera nuestro, y luego utilizamos la realización fantaseada de tal acción como un esquema que nos permite interpretar sus vivencias”* (Schutz, 1993: 144). El oyente, para llegar al significado subjetivo del hablante imagina el proyecto que el hablante debe tener en su mente. Entonces el sujeto se dice a sí mismo: *“si este está utilizando las palabras en el modo en que yo las comprendo debe estar diciéndome tal o cual cosa” (...)* El oyente interpreta siempre teniendo en cuenta el significado subjetivo del hablante” (Schutz, 1993: 157). Schutz, en el mismo sentido señala que el hablante elige sus palabras teniendo en cuenta la interpretación del oyente (Schutz, 1993: 157).

Si comparamos el desarrollo schutziano sobre la comunicación por medio de signos con los trabajos de Merleau-Ponty (1957b) notaremos una diferencia sustancial: en la obra del fenomenólogo francés la comunicación es reasunción del sentido, *habla hablante*, sin pasar por la reflexión, ni por la imaginación del proyecto del otro. Por ello, hacemos nuestras sus acertadas palabras: *“El intelectualismo no puede concebir el tránsito de la perspectiva*

*a la cosa misma, del signo a la significación, sino como una interpretación, una apercepción, una intención de conocimiento”* (Merleau-Ponty, 1957b: 167).

Creemos por demás elocuente este párrafo crítico, aplicable a la concepción schutziana de la acción significativa social, la cual tanto en el nivel de su realización significante, como en el nivel de la comprensión del otro, supone una atención reflexiva, un Acto del entendimiento, una interpretación.

Habiendo señalado algunas diferencias entre la concepción de la acción en Schutz y la teoría de la práctica en Bourdieu, y sus relaciones con la fenomenología; la pregunta que debemos hacernos es si la experiencia ordinaria (con sentido) se constituye en términos reflexivos, o bien en la dimensión pre-reflexiva. Problema clave para quienes buscamos redefinir una teoría no intelectualista de la dominación, solo elucidable en el cruce crítico entre la fenomenología y una teoría social abierta a la comprensión de las coherencias ilógicas de la corporalidad; temas en los que se enmarca este trabajo y de los cuales nos continuamos ocupando con vistas a contribuir a la fundamentación de una fenomenología social.

## . Bibliografía

- BELVEDERE, C. (2004a) *El problema de la fenomenología social en la obra de Alfred Schutz*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Buenos Aires, UBA.
- \_\_\_\_\_ (2004b) "Intención e intencionalidad en las críticas de la teoría social a Schutz" en: De Ipola, E. (coord.) *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- BOURDIEU, P. (1987) *Cosas Dichas*, Buenos Aires: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (1997) "¿Es posible un acto desinteresado?" en: *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2007) *El Sentido Práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HUSSERL, E. (1992) *Ideas I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SCHUTZ, A. (1993) *La construcción significativa del mundo de la vida*. Barcelona: Paidós.
- SCHUTZ, A. y LUCKMANN, T. (2003) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MARTINEZ, A. T. (2007) *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- MÉLICH, J. C. (1993) "Prólogo a la edición castellana" en: Schutz, A. *La construcción significativa del mundo de la vida*. Barcelona: Paidós.
- MERLEAU-PONTY, M. (1957a) *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.
- \_\_\_\_\_ (1957b) *Fenomenología de la percepción*. México-Buenos Aires: FCE.
- PINTO, L. (2002) *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- SAPIRO, G. (2007) "Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*" en: Champagne P. et.al *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- SAVRANSKY, C. (1999) *Hacia una teoría de la práctica*. Buenos Aires, Fac. de Cs. Sociales, UBA.