

V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en
Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos
Aires, Buenos Aires, 2013.

Habitualidad y habitus en Husserl y Bourdieu.

Dukuen, Juan.

Cita:

Dukuen, Juan (2013). *Habitualidad y habitus en Husserl y Bourdieu*. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-054/96>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edbf/GeS>

HABITUALIDAD Y HABITUS EN HUSSERL Y BOURDIEU

Dukuen, Juan

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina

Resumen

En este trabajo recorremos desarrollos de Husserl sobre la habitualidad y el habitus como antecedentes claves en las reelaboraciones de Bourdieu en torno a la noción sociológica de habitus. Comenzamos describiendo las investigaciones de Husserl sobre la formación de habitualidades y tipos empíricos en relación con su concepción de la temporalidad. Luego avanzamos sobre la diferencia entre habitus y hábito en el marco de los estudios husserlianos sobre la formación de hábitos sociales. Concluimos retomando la reapropiación por Bourdieu de la noción habitus y de los estudios husserlianos sobre temporalidad, mediante una comparación de sus similitudes y diferencias.

Palabras clave

Habitus, Habitualidad, Husserl, Bourdieu, Fenomenología

Abstract

HABITUALITY AND HABITUS IN HUSSERL AND BOURDIEU

This paper analyzes Husserl's developments on habituality and habitus as antecedents of Bourdieu's reworkings around the socio-logical notion of habitus. We start by describing Husserl's investigations on the formation of habitualities and empirical types in relation to their conception of temporality. Then move on the difference between habitus and habit under Husserl studies on the formation of social habits. We conclude by revisiting the reappropriation Bourdieu's notion of habitus and husserlian studies on temporality, by comparing their similarities and differences.

Key words

Habitus, Habituality, Husserl, Bourdieu, Phenomenology

El yo como sustrato de Habitualidades y los tipos empíricos.¹

En las *Meditaciones Cartesianas* Husserl señala que el curso de las vivencias implica un yo que no es un polo vacío sino un *sustrato de habitualidades* (*Substrat von Habitualitäten*). El ego no se aprehende solo como vida que corre "...sino como un yo que vive esto y aquello, que vive en este y aquel *cogito* como siendo el mismo yo" (Husserl [1931] 1966:55-56). Esto nos indica que el yo es lo viviente que mantiene una unidad como punto de referencia unitario de actos, tanto por la posibilidad de captarlo como unidad, como especialmente por el mantenimiento de *disposiciones* que remiten al pasado viviente. En el acápite 32 al comienzo de la *Cuarta Meditación*, se refiere al *yo como sustrato de habitualidades*: con cada acto que efectúa, el yo adquiere un sentido objetivo nuevo como una propiedad permanente. Supongamos un juicio u opinión: "En tanto que válida para el yo, puedo volver hacia ella numerosas veces y la reencuentro siempre como mía, como perteneciéndome en tanto que habitus; me reencuentro a mi mismo como un yo que está convencido, como un yo permanente determinado por ese habitus perseverante (...) la vivencia transcurre pero la resolución perdura" (Husserl [1931] 1966: 56)

Las habitualidades adquiridas (el *habitus* en la traducción francesa) son "convicciones" depositadas en el yo que él recuerda como

válidas. Esto permite diferenciarlas de aquello que solo se rememora cuando ya no se lo mantiene como válido. Husserl también las llama "determinaciones" que configuran "formaciones de unidad" que emergen de las múltiples vivencias como *disposiciones* que el yo adquiere a partir de una génesis en la cual la realización de un acto precipita en el yo como sustrato (Walton 2010, cfr. Hua IX: 211). En *Acerca de la fenomenología de la intersubjetividad* (Hua XIII: 404 en Walton 2010) Husserl refiere al concepto aristotélico de *hexis* (?ξις) para caracterizar una unidad del comportamiento efectivo y posible del yo. Gracias a la sedimentación de la experiencia pasada como disposiciones habituales el yo adquiere un estilo propio que lo diferencia de los otros yoes, como una tonalidad individual que impregna sus actos. Podemos decir entonces que las habitualidades como tomas de posición permanentes de un yo, son "factores que operan constantemente en las pulsaciones del 'yo puedo' y 'yo hago'" (*Lógica Formal y Lógica trascendental*-Hua XVII: 254; citado en Walton, 2010).

En ese sentido aparece la temporalidad de la percepción que se relaciona con las habitualidades. Walton (1993a) muestra cómo en *Ideas II* (Hua IV: 111) y en *Lógica Formal y trascendental* (Hua XVII: 317) Husserl refiere al doble efecto genético de cada modo originario de darse los objetos en la percepción: tenemos la producción de retenciones a partir de las impresiones originarias, que posibilitan las rememoraciones; y el efecto aperceptivo mediante el cual en una nueva situación se capta aquello de lo que tuvimos experiencia. "La apercepción es aquel acto en el que se tiene conciencia de un objeto que no se da en él (...) es decir, de los rasgos de lo anteriormente percibido cuya validez se mantiene" (Walton 1993a:82). Se trata de algo que no llega en si mismo a la presentación efectiva, sino que se enlaza con lo percibido de esa manera. La retención además de posibilitar la rememoración, posibilita el depósito de la experiencia pasada en el yo en tanto habitualidades que orientan la percepción. Esas habitualidades son adquisiciones permanentes que "...constituyen mi medio familiar, con sus horizontes de objetos desconocidos aún, por adquirir, que yo anticipo ya en su estructura formal de objetos" (Husserl [1931] 1966: 58). Las habitualidades, entonces, nos permiten anticipar los objetos aun desconocidos determinándolos en un sentido, mediante el efecto aperceptivo. Todo esto significa que el yo es afectado por una doble pasividad que condiciona el modo de darse de los objetos a la percepción: tenemos una pasividad primaria donde el modo de darse de los objetos es condicionado por los datos hyleticos motivados por la situación del cuerpo propio, y una *pasividad secundaria que condiciona en tanto el yo ha adquirido habitualidades a lo largo de su experiencia que prefiguran los objetos*. Allí, en la adquisición de habitualidades es donde entra en juego la historia: el sujeto trascendental tiene una historia configurada por capacidades, sedimentos de sus actos pasados. Él recurre a adquisiciones que son fruto de la experiencia de un horizonte temporal: las habitualidades son condiciones trascendentales de la experiencia -la hacen posible- en la medida en que anticipan lo que puede tener sentido y configuran un mundo para el sujeto: "una experiencia de lo que es, sin esta mediación, una experiencia inmediata en este sentido, no es posible para mí (...) nunca se da algo nuevo en sentido absoluto" (Aguirre, 1970:

154 citado en Walton 1993a).

Teniendo en cuenta el paralelismo noético-noemático señalado por Husserl, se desprende que los actos del yo no solo sedimentan en forma de habitualidades, sino también en el plano noemático como depósitos de capas de sentido que prefiguran la experiencia de los objetos como predelineados en torno a un horizonte de familiaridad, anticipados a partir de algún tipo empírico. En *Experiencia y Juicio* (1939) donde Husserl señala que “el hecho de que todos los objetos de la experiencia sean experimentados de antemano como conocidos de un modo típico es debido a la sedimentación de todas las apercepciones y a su efecto continuo como hábito...” (Husserl, 1939:385 citado en Walton 1993 a)

Aunque toda nueva percepción de un objeto es diferente de las anteriores, el yo va adquiriendo un horizonte de familiaridad y “preconocimientos típicos”. El horizonte de tipicidad que permite anticipar el objeto se va modificando mediante las sucesivas correcciones que se dan en las nuevas percepciones, estructurando de forma más concisa las características prefiguradas y en el caso de ser confirmadas, formando determinaciones inherentes a una generalidad empírica (*empirischen Allgemeinheiten*). Así los objetos semejantes pueden ser anticipados por su referencia a un tipo empírico general. Como señala Husserl (1939:32 en Walton 1993 a) cada objeto tiene su *a priori* general (*allgemeines "a priori"*), lo cual nos remite a que lo nuevo siempre es conocido a partir de una mediación, que podemos calificar de habitual y típico-empírica refiriéndonos a noesis y noema respectivamente.

Veamos el vínculo entre las anticipaciones vía tipos empíricos y las protensiones en la estructura de horizonte. La anticipación implica una “transferencia aperceptiva” que dota al objeto presente de rasgos anteriormente percibidos en otros objetos, el horizonte aperceptivo presenta una *estructura inductiva interna*. Como señala Walton (1993a) toda asociación reproductiva se apoya en una *asociación inductiva* de grado superior que permite explicar la génesis de las protensiones. Si lo esperado es lo que anticipamos según lo que ha sido, la espera primaria es una representación de segundo grado que refleja las representaciones pasadas. De esta forma prevenimos lo semejante dentro de un horizonte predelineado en tanto aguardamos que la percepción ulterior sea similar a la anterior. A diferencia de las retenciones, que pueden perder su intención objetiva al desdibujarse en su alejamiento con respecto al presente; las protensiones son -según sus síntesis genéticas- representaciones vacías dependientes de la asociación y orientadas hacia la aparición de una objetividad determinada. Husserl señala que *una inducción originaria nos conduce a un horizonte inductivo que implica una anticipación*. La fuerza de la anticipación aumenta con el número de experiencias que transcurren con el mismo estilo. De esta manera en la medida en que no se den tendencias en contra de la anticipación, se dará en cada nueva experiencia una anticipación más determinada de ella (cfr. Walton, 2010).

En síntesis: los rasgos captados de un objeto se transfieren aperceptivamente a otros objetos similares, de tal forma que lo que lo que se da en la experiencia es conocido a partir de lo ya percibido: el mundo de la experiencia se presenta como un mundo articulado según tipos empíricos derivados de la experiencia anterior (cfr. Heran, 1987). Los tipos pueden particularizarse en subtipos o ser eliminados como consecuencia de las nuevas experiencias. Aunque el objeto carezca de un tipo particular por que no se han percibido objetos semejantes, percibirlo como “objeto en general” implica el conocimiento de que tiene un horizonte interno, que puede ser explicitado, y se encuentra en medio de un horizonte externo (cfr. Walton, 2010).

El *habitus* y los *hábitos* en Husserl. De la subjetividad a lo social.

En dos importantes genealogías filosóficas sobre la noción latina de *habitus* (Heran, 1987; Martínez, 2007) se señala que derivada de la traducción de Tomás de Aquino de la *hexis* aristotélica, es retomada por Husserl en *Meditaciones Cartesianas y Experiencia y Juicio*. En lo que respecta a las *Meditaciones*, señalamos que más allá de las traducciones varias del texto, en la edición en alemán se utiliza la noción latina de *habitus*. En *Experiencia y Juicio* (1939) (edición en alemán) no aparece la noción de *habitus*, sino variaciones de “*Habitualität*”: *Habitualitäten, habituellen, habitueller, habituell*. Debemos señalar entonces que Heran (1987) y Martínez (2007) se equivocan por trabajar con las ediciones en francés, que tienden a traducir hábito por *habitus*, conceptos que en el marco de la fenomenología de Husserl no deben confundirse. En ese sentido Bourdieu ([1997] 2003: 363-364 n.22) remitiendo a *Experiencia y Juicio* e *Ideas II* señala que Husserl define la *Habitualität* como propia del ego empírico y el *habitus* como perteneciente al ego puro, introduciendo una larga cita de *Ideas II*:

“Al interior de un flujo de conciencia monádica absoluta se presentan ciertas formaciones de unidad, las cuales son sin embargo completamente diferentes de la unidad intencional del Ego real y de sus propiedades. A este tipo pertenecen unidades tales como, por ejemplo, ‘las intenciones persistentes’ de un solo y mismo sujeto. Se puede nombrarlas, en un cierto sentido, ‘habituales’ (*habituelle*), aunque no se trate de un *habitus* relevante del hábito (*gewohnheitsmäßig*) propiamente dicho, como si se tratara del sujeto empírico que puede adquirir disposiciones reales que uno llama habituales. El *habitus* del cual se trata aquí no pertenece al Ego empírico sino al Ego puro” (Husserl, *Ideas II-Hua IV*: 111 citado en Bourdieu [1997] 2003:354).

Bégout (2004: 173-174; cfr. Buscarini 2009) sugiere en el mismo sentido que Bourdieu, que Husserl utiliza el término latino *habitus* -y no hábito- cuando busca insistir sobre el carácter no empírico de la *disposición a priori* a la retención y a la amplificación de experiencias pasadas. Esto permitiría evidenciar el “capital” así producido por y para el *Ego puro* en tanto lo puede tomar a su voluntad en los *habitus* como en un haber siempre disponible.

Siguiendo el análisis de Buscarini (2009) con apoyo en Toulemont (1962) se considera que Husserl trata de los hábitos también en el ámbito de una sociología eidética. En relación con ello, Walton (1993a) refiere a una habitualidad interconectada, intersubjetiva que constituye el mundo. Partimos, en consecuencia, de que el hábito se forma a partir de la relación entre afección y acción: los hábitos son los resultados ligados por asociación, de fenómenos afectivos y activos que se producen en el sujeto. La vida humana, tanto individual como colectiva, implica la formación de hábitos, de maneras de pensar y actuar que se nos imponen a partir de operaciones anteriores o en la vida social, por virtud de la imitación. Los hábitos son *disposiciones permanentes* de sujetos individuales y colectivos que les permiten ejecutar sin esfuerzo una cantidad de operaciones. Un conjunto de hábitos, es lo que puede ser designado bajo el nombre de “costumbre (*Sitte*)” y se asemeja mucho a la *?ξις* de Aristóteles y al *habitus* de los escolásticos (Toulemont, 1962: 124 y ss en Buscarini, 2009). En ese sentido, Buscarini señala que en la persona individual, los hábitos se combinan y terminan por formar conjuntos más o menos sistemáticos, y que lo mismo ocurre en la persona colectiva, donde las operaciones, las intenciones y las convicciones respectivas se ordenan. Veamos lo que señala Husserl: “No sólo tiene cada yo personal su propia habitualidad sino que la pluralidad tiene su habitualidad vinculada en razón de que cada habitualidad de cada uno ‘se extiende dentro’ de la de cada uno de

los otros (...) En la habitualidad entra el ser-uno-para-otro y el uno-en-otro (*Füreinander und Ineinandersein*), el ser-en-coincidencia, el tomar parte en una multicéfala unidad de voluntad" (Husserl *Acerca de la Fenomenología de la intersubjetividad*-Hua XV: 479 en Buscarini, 2009).

El hábito como "tradición" individual deviene un hábito social, es decir una "costumbre", difundiéndose de un sujeto a otro. En ese sentido Walton (1993 a: 96 cfr. Hua XV 384, 479) afirma que el mundo se constituye intersubjetivamente a través de una "habitualidad interconectada" porque las adquisiciones de cada uno se transfieren a los demás. En palabras de Husserl:

"La formación de la costumbre por difusión del hábito supone ya la sociedad. Por otra parte, no es un fenómeno simplemente intersubjetivo, sino verdaderamente colectivo, en razón de las unidades operativas que lo constituyen. Como el hábito en la vida individual, la costumbre o la tradición, en la vida social, comporta una unión conciente con el pasado que no se reduce a una 'simple adición' (*blosse Summierung*)" (Husserl A V 11, p. 12 en Buscarini 2009)

En ese sentido, en tanto disposiciones sujetas a transformación, las habitualidades son condiciones de posibilidad para tener un mundo en común y en devenir, y una experiencia de hechos singulares en el marco de ese mundo. Esto nos permite comprender a las habitualidades sean singulares o sociales, como anticipaciones que permiten experimentar el presente en función del pasado hecho "tradición o costumbre" (Walton 1993a).

Quisiéramos señalar que este pasaje a lo social conecta directamente con el análisis de Bourdieu (1963) sobre las prácticas económicas en los campesinos argelinos: es a partir de su *ethos* tradicional anclado en la costumbre práctica, que los campesinos anticipan un futuro (protension) en la modalidad de un quasi presente, sin la intervención de un proyecto de la conciencia reflexiva. No debemos olvidar que la noción de *ethos* en Bourdieu va a ser subsumida en la de *habitus* a partir de 1965. Como veremos la conexión entre los desarrollos de Husserl y Bourdieu son notables, aunque presentan una serie de diferencias que iremos explicitando.

El *habitus*: de la fenomenología de Husserl a la sociología de Bourdieu.

Bourdieu señala en uno de sus primeros trabajos antropológicos (Bourdieu, 1963) que la concepción del tiempo en torno a las relaciones económicas de los campesinos no se da a la manera de un proyecto como posesión temática de un futuro abstracto, sino como una previdencia (*prévoyance*) como un futuro quasi presente determinado por el *ethos* tradicional en la forma de la creencia. Años más tarde afirma que en ese entonces se estaba refiriendo a la oposición entre *protensión* y *proyecto* que reenvía a Husserl, aunque entendemos que la retoma de Sartre. La explicación realizada por Bourdieu y centrada en las dos modalidades de la temporalidad será transpuesta en forma general a la concepción del *sentido práctico* en la noción de *habitus*, que integrará las referencias al *ethos* y al *hexis* que venía utilizando intermitentemente (cfr. Bourdieu 1972, 1980). En una conferencia de 1988, tras oponer el *proyecto a la protensión* entendiendo a esta última como *anticipación preperceptiva*, Bourdieu señala que:

"Aunque no vea las caras ocultas del dado, éstas están casi presentes, están 'presentificadas' 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 trascendental 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 [1988]1994:155-156).

Se hace notar aquí la apropiación que ha hecho Bourdieu de la fenomenología de la temporalidad de Husserl. Al ilustrar la percepción de las fases del dado que no veo todavía, Bourdieu señala que ellas están "presentificadas" (que están casi "presentes") mediante una inducción práctica propia de las protensiones, y por lo tanto basadas en la experiencia anterior. Debemos señalar que, sin embargo, hay algunas diferencias con respecto a la explicación de Husserl: una diferencia remite a que esa inducción basada en la experiencia anterior no se funda sobre una plenificación de una retención vía rememoración, apropiada por un yo puro como habitualidad-tipo empírico según noesis-noema. De hecho, la noción de *habitus* en Bourdieu integra ambas dimensiones (habitualidad-tipo empírico) pero no en un yo puro, sino en un agente empírico. A diferencia de lo que supone la adquisición de habitualidades duraderas constitutivas de un yo y su correlato noemático, esa *inducción práctica* es pre-reflexiva, es un "saber que está en las manos" como afirma Merleau-Ponty (1945:168), y no necesita de una reflexión previa del yo para ser adquirido como *disposición* por el cuerpo propio.

Esto nos señala dos direcciones que el *habitus* en Bourdieu tiende a articular y unificar: el *habitus* compone tanto *disposiciones*, como *esquemas* de percepción, pensamiento y acción; tanto *habitualidad como tipo empírico* (retomando términos de Husserl). Y lo que es muy importante: los esquemas del *habitus* son transferibles, siendo análogo esto a lo señalado por Husserl en torno a las *transferencias aperceptivas vía tipos empíricos*. Esto nos remite a lo señalado por Aguirre en tanto las habitualidades serían condiciones trascendentales de la experiencia en la medida en que anticipan lo que puede tener sentido y configuran un mundo para el sujeto. Aunque Bourdieu no aceptaría designar al *habitus* como "trascendental" por ubicarse en un nivel de análisis "mundano", podríamos hablar de condiciones sociales de posibilidad. Detengámonos en la caracterización del *habitus* como *sistema de disposiciones*:

"La palabra 'disposición' parece especialmente conveniente para expresar lo que abarca el concepto de *habitus* (como sistema de disposiciones): en efecto, expresa de entrada el *resultado de una acción organizadora* que presenta entonces un sentido muy vecino de palabras como estructura; designa por otra parte *una manera de ser, un estado habitual* (en particular del cuerpo) y, en particular, una *predisposición, una tendencia, una propensión, o una inclinación*". (Bourdieu: 1972: 247).

El *habitus* en Bourdieu es un producto social de unas condiciones de existencia también sociales, o sea que no es innato (como la gramática generativa chomskyana) ni remite a habitualidades originarias como en Husserl. El *habitus* es generador en tanto produce prácticas, lo cual implica también estructurar, organizar, dar sentido al mundo de una manera: el *habitus* produce acciones, percepciones en tanto anticipaciones instituyentes de un mundo de sentido, común a *habitus* homólogos -habitus de clase, por ejemplo- dejando por fuera todo lo que no esté dispuesto -en términos de *disposición-* a reconocer-anticipar como significante. *Estructurante* también en sentido de que el *habitus* estructura al agente en tanto *hexis* corporal (una manera de ser habitual, como el campesino *acampesinado* que Bourdieu ([1962] 2002) describió. Esto implica, como en Husserl, una sistematicidad disposicional perseverante que permite ver un estilo. Y no es casual, a nuestro entender, que Bourdieu utilice la palabra *disposición* como también lo hacía Husserl. El siste-

ma de disposiciones es un *ethos* incorporado, una ética práctica hecha cuerpo, que ubica a ese agente en un universo de prácticas y lo pone a hacer en un sentido probable según la *anticipación pre-perceptiva*, a partir de la incorporación de los principios prácticos que rigen ese universo. Esto implica entender que las prácticas de un *habitus* son regulares, o sea, presentan cierta lógica, que no es la de la conciencia tética (lógica de la lógica, dice Bourdieu (1980) ni tampoco se desprende de ella: la lógica de la práctica es la de "la ambigüedad, y lo 'movido' (*bougé*)" (Merleau-Ponty, 1945:18). Cabe destacar que Bourdieu remite al cuerpo y no al yo a la hora de comprender el *habitus* y las prácticas corporales-perceptuales que posibilita. Por ello se encontraría en la senda de los post-husserlianos como Landgrebe y Merleau-Ponty quienes -más allá de sus diferencias- hacen de las habitualidades una posesión del cuerpo propio (Walton 1993 b: 125-126). Dado que Bourdieu ha reconocido enfáticamente a Merleau-Ponty como "su cultura de base" (Sapiro, 2007:62-63) entendemos que otorgue primacía al cuerpo a la hora de comprender la práctica y la percepción, como producto de las disposiciones del *habitus*. Cuerpo, práctica y mundo no se oponen entre si, en una relación de enfrentamiento sujeto - objeto. Bourdieu lo reconoce explícitamente en *Meditaciones pascalianas*, donde remite a Merleau-Ponty:

"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 [1997] 2003:206)

Este señalamiento nos remite a una afirmación de Landgrebe (en Walton 1993b:101-2) sobre que el cuerpo propio no solo tiene una dimensión constituida (como en Husserl) sino que es una estrato de la subjetividad constituyente. Siguiendo a Merleau-Ponty (1945) podemos hablar de una *intencionalidad operante* para referir a las disposiciones del *habitus* como esa "intencionalidad sin intención" de la que habla Bourdieu (1987). Esta potencia de proyectarse en el mundo y ser transformado por el, es central en la definición dialéctica del *habitus* que Bourdieu propondrá a partir de Merleau-Ponty. En ese sentido, si el movimiento virtual como "sistema de capacidades" es el fundamento de la unidad de los sentidos y de los objetos para la fenomenología post-husseriana, el *habitus* como "sistema de disposiciones" (Bourdieu, 1972:175) será su homólogo en la *teoría de la práctica*.

NOTA

¹Esta ponencia cuenta con el aval de los proyectos PIP (CONICET) 11220100100307 dirigido por la Dra. Miriam Kriger y UBACYT (UBA) 20020110200117 dirigido por el Dr. Esteban García.

BIBLIOGRAFIA

- Begout, B. (2004) "Esquisse d'une théorie phénoménologique de l'habitude", Alter. Revue de phénoménologie. N° 12. París, Vrin, pp. 173-190.
- Bourdieu, P. ([1962]2002) "Célibat et condition paysanne" en Le bal des célibataires. París, Seuil.
- Bourdieu, P. (1963) "La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique", Sociologie du travail (Paris), Tomo 5. pp. 24-44.
- Bourdieu, P. (1972) Esquisse d'une théorie de la pratique. Genève, Droz.
- Bourdieu, P. (1980) Le sens pratique. Paris, Minuit.

Bourdieu, P. (1987) Choses dites. Paris, Minuit.

Bourdieu, P. ([1988]1994) "Un acte désintéresse est-il possible?" en Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, París, Seuil.

Bourdieu, P. ([1997]2003) Méditations pascaliennes. Paris, Seuil.

Buscarini, C. (2009) "La noción de habitus en la fenomenología de Husserl" En III Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval. Acad. Nac, de Cs de Bs As.

Heran, F. "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique". Revue française de sociologie. 1987, 28-3.

Husserl, E. ([1931]1966) Méditations Cartésiennes. París Vrin. Trad. G. Pfeiffer, E. Levinas.

Husserl, E. (1950-1992) Gesammelte Werke-Husseriana (Hua) Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.

Martínez, A. T. (2007) Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica. Bs. As. Manantial

Merleau-Ponty, M. (1945) Phénoménologie de la perception. París, Gallimard.

Sapiro, G. (2007) "Entrevista sobre la fenomenología" en Champagne P. et al.; Pierre Bourdieu, sociólogo, Bs. As, Nueva Visión.

Walton, R. (1993a)."Génesis y anticipación en el horizonte temporal". En Mundo, conciencia y temporalidad. Almagesto, Bs. As.

Walton, R. (1993b) "Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl". En Mundo, conciencia y temporalidad. Almagesto, Bs. As.

Walton, R. (2010) "El horizonte de anticipación", mimeo. Bs. As.