

# **Acción social - sentido práctico. Lecturas fenomenológicas en la teoría social.**

Dukuen, Juan.

Cita:

Dukuen, Juan (2009). *Acción social - sentido práctico. Lecturas fenomenológicas en la teoría social. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-089/250>

## **Acción social - sentido práctico. Lecturas fenomenológicas en la teoría social.**

**Juan Dukuen**

**CONICET-UBA-FLACSO**

**juanduk2002@yahoo.com.ar**

**Eje: Teorías. Epistemologías. Metodologías**

### **Introducción:**

Esta ponencia se propone comparar los desarrollos de Alfred Schutz sobre la *acción social*, y los de Pierre Bourdieu sobre el *sentido práctico*. Nuestra hipótesis señala que aunque Schutz y Bourdieu, parten de los mismos conceptos husserlianos –retención y protensión– la impronta de Merleau-Ponty pone a Bourdieu en la senda del carácter pre-reflexivo del sentido práctico; mientras que en Schutz, el desarrollo de la problemática weberiana de la acción, determina la significación como producto de un acto reflexivo. A partir de allí, ambas teorías desembocaran en concepciones antropológicas diferentes, las cuales abren posibilidades y restricciones a la investigación dentro de la teoría social contemporánea.

### **1. Hacia el concepto de acción en Schutz: la vivencia, la conducta, y el problema de la significación o sentido.**

Para comenzar este análisis, quisiéramos señalar que la noción de *acción social* en Schutz es un punto de partida, el cual inmediatamente se vuelve un punto de llegada, siendo necesario su esclarecimiento, ante la vaguedad del concepto en Weber. Veamos entonces como se encadena el desarrollo conceptual que permite a Schutz, reformular el concepto weberiano 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:

1) 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 (punto de partida), dado que sus componentes –significado subjetivo, acto, y comprensión– son vagos. (Schutz, 1993: cap.1). Esa ambigüedad es la que Schutz intentará quebrar, apoyándose en los desarrollos de Husserl y Bergson.

2) 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” (Méllich, 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. Volveremos sobre ello.

3) 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<sup>1</sup>, y específicamente a su carácter particular de acción significativa<sup>2</sup>. 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

---

<sup>1</sup> Weber la define “...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)

<sup>2</sup> No nos detendremos en las críticas de Schutz a Weber, lo cual excede el interés de este trabajo. Ellas se encuentran especificadas sobre todo en el acápite 2 del capítulo 1 de ese libro, retomadas y reelaboradas en el capítulo 4. (Schutz, 1993).

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 establecer una reflexión, una rememoración, ocurrente en la vida cotidiana, donde “...el yo actúa y piensa, vive en el nivel de consciencia 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.

### **3. Protensión y proyecto en la elucidación de la acción.**

Si para comprender la constitución de la vivencia significativa, Schutz, recurrió a los conceptos huserlianos 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 pretensiones 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 (termino también tomado de forma libre, pero esta vez de Husserl) no son protensiones vacías, sino representaciones intuitivas. Y Schutz de 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, 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)

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 al 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).

#### **4. 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 libro póstumo “Las estructuras del mundo de la vida” en el acápite dedicado a “Tipicidad y el lenguaje” (Schutz y Luckmann, 2003:227). Si bien en este nivel estamos ingresando en el terreno de la intersubjetividad, suelo de lo social para Schutz, 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.

### **5. La comprensión de la conducta del otro. El cuerpo del otro como campo de expresión 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 –casos 1 y 2, pags. 139-140– 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)*

Si bien no pretendemos entrar en este momento en un análisis de la teoría del signo en Schutz, la cual se juega en la comunicación a través del lenguaje; tanto en la interpretación de la conducta del otro, sea o no comunicativa, se produce el mismo proceso 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).

Establecido el proceso mediante el cual se da una comprensión auténtica de los Actos del otro sean comunicativos o no, 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) al respecto, 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 retensión 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, y la diferencia entre su lugar en ambos autores cuando trabajemos el sentido práctico en Bourdieu. Por lo pronto, para terminar nuestra “descripción” de la acción social en Schutz, pasaremos a analizar su reformulación en el capítulo 4.

Finalmente Schutz se propone nuevamente 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, dónde se entrecruzan cuestiones que pretende separar. Para ello Schutz desarrolla otro

concepto de *acción social* –a la luz de los resultados obtenidos en 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).

## **6. 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:

**1) 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 huserliana. 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)

**2) En 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).

**3) Pasaje de la conducta *significativa* a la acción *significativa*:** para diferenciar conducta de acción Schutz recurrirá a los conceptos huserlianos 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 propia 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/reproducción –no en la retención– y en la rememoración/anticipación –no en la protensión–, y en el proyecto. 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 pone son elocuentes en este nivel, los remitimos 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 del 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 volveremos sobre las concepciones de Schutz, pero para contraponerlas con las de Bourdieu.

## **8. Bourdieu y la teoría crítica 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 condiciones 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<sup>3</sup>, 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 en su sociología, sino que el concepto de *habitus* se va a ir desplegando lentamente –a través de investigaciones antropológicas en Argelia y en Bearn– hasta tomar 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 y vuelto a publicar como *El sentido práctico*. En este libro nos detendremos.

---

<sup>3</sup> La influencia de Weber en Bourdieu se genera sobre todo en el nivel de una teoría del poder y la legitimidad de la dominación. Bourdieu rechaza el individualismo metodológico, como se puede ver claramente en “El oficio del sociólogo” (Bourdieu, et al.: 2002). Con respecto a la relación que el *ethos* weberiano guarda con el *habitus*, ver Martínez, 2007.

La teoría de la práctica de Bourdieu y el concepto de *habitus* se construye contra dos formas del intelectualismo: el objetivismo estructuralista (Bourdieu, 2007: Cap.1) y “la antropología imaginaria del subjetivismo” (Bourdieu, 2007: Cap.2).

En primera instancia expondremos algunas cuestiones sobre la crítica al estructuralismo. No es casualidad que tanto la introducción del libro como el primer capítulo se centren en ello. Bourdieu tiene que producir una ruptura con su “época de estructuralista feliz” (Bourdieu, 2007:15) o sea, “matar al padre”. Si debemos centrarnos en este punto es porque ya aquí se empieza a hacer ver la influencia del pensamiento de Merleau-Ponty en Bourdieu, en el uso de la noción de intelectualismo, donde los presupuestos de la crítica al estructuralismo tienen como antecedentes implícitos textos como “El cuerpo como expresión y la palabra” (Merleau-Ponty, 1957) o “El fantasma de un lenguaje puro” (Merleau-Ponty, 1971).

La crítica de Bourdieu al estructuralismo levystraussiano se centra en el modelo de la práctica que se deriva del sistema saussureano de la lengua, y en su pasaje o transposición como estructura, en la antropología estructuralista. Allí, según el autor, nos encontramos con varios problemas. El primero reside en que Saussure deja fuera de su objeto de estudio los usos de la lengua, lo diacrónico, el habla. De hecho, no se privilegia el orden cronológico de la práctica del habla, sino el orden lógico que se transforma en su condición de posibilidad: el sistema de la lengua: “...se abandona el terreno de la historia individual o colectiva para interrogarse sobre las condiciones lógicas de desciframiento: desde este punto de vista, la lengua (...) es primera en cuanto condición de inteligibilidad del habla.” (Bourdieu, 2007:52). Es así que ubicado el investigador en el orden de la inteligibilidad, ve la lengua como algo a ser descifrado, como objeto de análisis: *...en lugar de servirse de ella para pensar y hablar, la constituye como logos opuesto a la praxis*”. (Bourdieu, 2007:52). Es así que el sistema de la lengua fue reapropiado por el estructuralismo en antropología como modelo de la ejecución por parte del actor. Y eso deriva en una concepción intelectualista de la práctica:

*“El intelectualismo está inscripto en el hecho de introducir en el objeto la relación intelectual con el objeto, de sustituir la relación práctica con la práctica, por una relación con el objeto que no es otra que la del observador. Los etnólogos no podrían escapar a todos sus interrogantes metafísicos (...) sino a condición de objetivar su propia relación con el objeto, el del extranjero que debe procurarse el sustituto del dominio práctico bajo la forma de un modelo objetivado: las genealogías y otros modelos doctos...”* (Bourdieu, 2007:57-58).

En el nivel de la sustitución de lo que Bourdieu<sup>4</sup> llama la lógica de la práctica, por una lógica constituida en y por el pensamiento analítico o “entendimiento” –como lo llama Hegel– es que la práctica se vuelve una ejecución inconsciente de reglas. La regularidad de las prácticas se explica, en el estructuralismo antropológico, por un pasaje “del modelo de la realidad a la realidad del modelo”, mediante el cual operaría una *regularidad inconsciente* “...como si la acción hubiese tenido como principio (...) el modelo que se debe construir para explicarla” (Bourdieu, 2007:66). Está es la misma crítica que Merleau-Ponty desarrolla frente a la teoría saussureana de la lengua: el habla –parole– como práctica expresiva, como gesto, no presupone el código de la lengua, el cual es una construcción del analista (Merleau-Ponty, 1957:191-219; 1971). De esta manera, en el estructuralismo, las prácticas se rigen por la *finalidad inconsciente del espíritu*, donde se juegan las *reglas* descriptas por el analista, como si ellas estuvieran allí, en (y como) el principio de la práctica.

Pero el problema del intelectualismo no se encuentra solo en la ceguera estructuralista para entender la coherencia de la práctica por fuera de una lógica del entendimiento, fundada en el inconsciente epistemológico heredado de la lingüística saussureana. El intelectualismo también opera en lo que Bourdieu llama “la antropología imaginaria del subjetivismo”, sea en Sartre, sea en la teoría del actor racional de la economía neoclásica.

El problema que Bourdieu encuentra en la concepción de la práctica en Sartre se produce por otra forma de transposición intelectualista:

*“Así como el objetivismo universaliza la relación docta (savant) con el objeto de la ciencia, el subjetivismo universaliza la experiencia que el sujeto del discurso docto hace de sí mismo en cuanto sujeto. Profesional de la conciencia consagrado a la ilusión de la “conciencia sin inercia”, sin pasado y sin exterior, dota a todos los sujetos con los que decide identificarse (...) de su propia experiencia vivida de sujeto puro sin ataduras ni raíces”* (Bourdieu, 2007: 74-75)

Lo que se transpone como principio de la práctica es una suerte de voluntarismo activista en la toma de conciencia revolucionaria: *“Por no reconocer nada que se parezca a disposiciones duraderas y eventualidades probables, Sartre hace de cada acción una suerte de confrontación, sin antecedentes, entre el sujeto y el mundo.* (Bourdieu, 2007:69). Es en el nivel de la *decisión*, donde opera la toma de conciencia, como decisión de la toma de conciencia: *“... una nueva luz elimina nuestras penurias y nuestro sufrimientos y decidimos que son insoportables”* (Sartre en Bourdieu, 2007:69). El para-sí sartreano, en su proyecto, aparece como *“el libre fundamento de sus emociones como de sus voliciones”* (Sartre en Bourdieu, 2007:70). La clase social inerte o pura esencia, a partir de, por ejemplo, “el partido”

---

<sup>4</sup> En la cita de Marx, “tomar las cosas de la lógica (...) por la lógica de las cosas”. (Bourdieu, 2007:80)

se transforma por un acto de voluntad y decisión en una clase para sí, lejos de la clase en sí, pura inercia, que según Bourdieu, Sartre reprocha a la concepción sociológica. Será entonces, en el nivel de la acción “...la creación continua del libre proyecto colectivo, serie indefinida de actos decisorios, indispensable para salvar al grupo de la pura materialidad” (Bourdieu, 2007:74).

El otro subjetivismo al que Bourdieu se propone criticar se enmarca en la teoría del actor racional en economía neoclásica, la cual al analizar la sensatez de las prácticas económicas de los agentes, cree que ellas se conforman a partir del cálculo y de decisiones racionales. Nuevamente, no hay nada cercano a disposiciones operando en el nivel de las estrategias, las cuales son consideradas como calculadas, orientadas por un conocimiento intelectual de las posibilidades objetivas:

*“El economicismo finalista que para explicar las prácticas, las vincula de manera directa y exclusiva a los intereses económicos considerados como fines conscientemente establecidos (...) ignora que las prácticas pueden tener otro principio que las causas mecánicas o los fines conscientes”* (Bourdieu, 2007:82).

De ese principio de las prácticas, que no responde a causas mecánicas ni a fines conscientes, nos ocuparemos a continuación.

## **9. El *habitus*. Un primer acercamiento.**

Dado que Bourdieu dice explícitamente en el Prólogo de “*El Sentido Práctico*”, que se propone superar (en sentido hegeliano) al objetivismo y el subjetivismo<sup>5</sup>, tomando lo que cada uno de ellos pueden criticar del otro, para ver lo que cada uno no puede ver de su propia práctica científica; podemos señalar que el concepto de *habitus* es resultado de ese intento de superación. Por lo tanto comenzaremos por revisar el remanido párrafo donde Bourdieu da su conocida definición 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).

---

<sup>5</sup> Intención cercana a Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción*, al buscar superar explicativamente al empirismo y al intelectualismo, en torno al carácter prejudicativo de la percepción.

Comencemos por “*estructuras estructuradas*”. Aquí es donde Bourdieu retoma al estructuralismo. En primera instancia, Bourdieu insiste 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 in-corporada, 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 conceptuales.

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 es más cercano a tipo, o sea a regularidades objetivas-objetivadas de condiciones de existencia, que al concepto de clase de raigambre marxista, aunque cuando se refiere a condiciones de existencia lo hace desde el marxismo. Decimos esto porque Bourdieu se cuida de no trasponer la clase como constructo teórico a la experiencia práctica del agente. Y es en este nivel en el que nos estamos ubicando. Los condicionamientos que imponen las condiciones de existencia no son abstracciones, son condicionamientos prácticos, o sea, relaciones intersubjetivas que en el nivel de una psico-sociogénesis, revisten: las relaciones familiares en las que se estructura la experiencia del *infans* en la formación de un *habitus* primario<sup>6</sup> (Bourdieu, 1999: Cap. V) 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, 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. Podríamos pensar aquí en el esquema corporal y el cuerpo propio del que habla Merleau-Ponty (1957:105-162). Las disposiciones funcionan con la primacía del todo, la sistematicidad. Solo analíticamente pueden ser desmenuzadas, pero en las prácticas ordinarias y en la experiencia subjetiva del cuerpo los *schémes* perceptivos, motrices, no se vivencian separados, sino como una totalidad.

“*Estructuras estructurantes*”. *Estructurante* 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, percepciones constituyentes de un mundo de sentido, común a *habitus* homólogos –*habitus* de clase, por ejemplo– dejando por fuera todo lo que el

---

<sup>6</sup> En “Meditaciones pascalianas”, Bourdieu (1999:217-220) a partir de una analítica freudiana, produce un interesante avance en torno al problema de la formación del *habitus* primario y la *illusio* en el nivel de la psicogénesis y la sociogénesis, al pensar la labor de socialización como el pasaje de una libido “original” a libidos específicas. De ese problema nos estamos ocupando en investigaciones actuales.

*habitus* no este dispuesto –en términos de *disposición*– a constituir como significante. 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, a partir de la incorporación de los principios prácticos que rigen ese universo. Podemos pensar en un campo como una estructura o sistema de relaciones, el cual tiene modalidades pedagógicas de cooptación y de producción de agentes con los *habitus* acordes a la lógica prácticas del campo. También aquí la incorporación es en y por la práctica, por tanto, lejana al modelo conceptual de la regla, que ha impregnado la concepción de la práctica en las investigaciones antropológicas.

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. Obviamente nos encontramos con una oposición a la antropología estructural, la fenomenología sartreana, y la teoría del actor racional. Ya nos hemos exployado en torno a las críticas. Pero para darles todo su peso, nos detendremos en el cuerpo, sujeto de la práctica.

## **10. El cuerpo y el sentido práctico.**

Si bien en el párrafo clásico que veníamos analizando, no se menciona al cuerpo, este es el operador de las prácticas, el lugar de las disposiciones generadoras, o sea la encarnación del *habitus*. Desde nuestro punto de vista, la concepción bourdeana del cuerpo se encuentra atravesada claramente por la lectura de Merleau-Ponty. No es casual el emparentamiento entre los conceptos de *hábito* y *disponibilidad* de Merleau-Ponty, con *habitus* y *disposición* en Bourdieu (Savransky, 2004). Pero en este nivel de análisis, la clave se encuentra en el carácter pre-reflexivo de la práctica. Bourdieu adhiere explícitamente a la fenomenológica de 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 familia” (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 formas de encarnación 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 como creencia, 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. Aquí es donde se produce la diferencia y el diferendo radical con la “fenomenología social” de Schutz. Básicamente, nos encontramos con dos posiciones y usos diferenciales de las nociones de retención y protensión provenientes de la fenomenología de Husserl.

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 la retención-, y que el sentido de la acción proviene también de un acto de reflexión en torno a la anticipación –no 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 hace de la percepción (Merleau-Ponty, 1957: Cap. 2)– 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.

Es a partir de las lecturas de Husserl que Bourdieu realizó a finales de su carrera de filosofía en la Ecole Normal Superior (Sapiro, 2007) que emerge la problemática del futuro y la protensión, cuestión que analizó con claridad en sus trabajos antropológico sobre la concepción del tiempo en los campesinos argelinos entre 1958-1962 (Bourdieu, 2006). Bourdieu necesitaba romper con la idea del proyecto y de futuro como posibles abstractos, porque las prácticas económicas de los campesinos argelinos operaban fuera de esta lógica, fuera del espíritu del cálculo capitalista. El *ethos* campesino se configuraba en torno a la *prévoyance* y no a la *prévision*. “El hecho de poner granos en reserva del fellah, que es una previsión (*prévoyance*) respecto de un por-venir concreto, difiere esencialmente de la previsión (*prévision*) racional del empresario capitalista” (Martínez, 2007:39). Para Bourdieu la diferencia entre ambos conceptos “*presenta el mismo abismo que entre una demostración matemática y una demostración por corte y pliegue*” (Bourdieu en Martínez, 2007:39)

## **12. Conclusiones: lo social y el sentido de la acción/práctica en Schutz y Bourdieu.**

En nuestro análisis de Bourdieu, hemos dejado de lado intencionalmente las referencias a Durkheim, Marx y Weber, porque decidimos centrarnos en el lugar que ocupa la fenomenología en su concepción de la práctica. Podríamos decir 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 porqué, en Bourdieu, nada tiene que ver el sentido del mundo para un cuerpo, con un acto de reflexión.

Hemos también mostrado 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. Podríamos decir que desde una concepción

merleau-pontyana, 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 de 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, (cercano a Saussure y a Jakobson) con los trabajos de Merleau-Ponty (1957; 1971) notaremos una diferencia sustancial: en Merleau-Ponty, la comunicación es reasunción del sentido, *habla hablante*, sin pasar por la reflexión, ni por la imaginación del proyecto del otro. Dice Merleau-Ponty: *“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, 1957:167).

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

Habiendo intentado señalar algunas diferencias entre la concepción de la acción en Schutz y la teoría de la práctica en Bourdieu, 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 en la producción de una teoría no intelectualista de la dominación, solo elucidable en el cruce crítico entre la fenomenología merleau-pontyana y una teoría social abierta a la comprensión de las coherencias ilógicas de la corporalidad; tema en el que se enmarca este trabajo y del cual nos continuamos ocupando actualmente.

### **Bibliografía:**

**Bourdieu P.** “¿Es posible un acto desinteresado?” en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1997.

*Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.

*Argelia 60*, Bs. As, Siglo XXI, 2006.

*El Sentido Práctico*, Bs. As, Siglo XXI, 2007.

**Bourdieu P., Chamboredon J. C., Passeron J. C.** *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Bs. As., Siglo XXI, 2002.

**Schutz, A.** *La construcción significativa del mundo de la vida*, Barcelona, Paidós, 1993.

**Schutz, A. Luckmann T.** *Las estructuras del mundo de la vida*, Bs. As, Amorrortu, 2003.

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

**Mélich J. C.** “Prólogo a la edición castellana” en Schutz, A. *La construcción significativa del mundo de la vida*, Barcelona, Paidós, 1993.

**Merleau Ponty M.** *Fenomenología de la percepción*, México-Bs. As, FCE, 1957.

“El fantasma de un lenguaje puro”, en *La prosa del mundo*, Barcelona, Seix-Barral, 1971.

**Sapiro G.** “Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*” en Champagne P; Pinto, L; Sapiro, G; *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs. As, Nueva Visión, 2007.

**Savransky C.** *Hacia una teoría de la práctica*, Bs. As, mimeo, 2004.