

FIGURAS DE LA INDIVIDUALIDAD: DE MARX A LAS SOCIOLOGÍAS CONTEMPORÁNEAS

Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas

Philippe Corcuff

Resumen

Este artículo propone una visión sintética del tratamiento sociológico de la cuestión de la individualidad. Se ocupa, en primer término, del debate tradicional entre individualismo metodológico y holismo metodológico, con el objeto de proponer una tercera vía: el *relacionalismo metodológico* (en términos de relaciones sociales). Se detiene luego en un enfoque clásico y poco conocido, el de Marx, comparándolo con el de Durkheim. Por último se interesa en las nuevas problematizaciones presentadas por la sociología contemporánea, describiendo tres grandes figuras abordadas igualmente por la filosofía: la identidad-mismidad (Paul Ricoeur) / habitus (Pierre Bourdieu); la identidad-ipseidad (Paul Ricoeur) / el “en cuanto a sí” (François Dubet); y, por último, los momentos de subjetivación (Jocelyn Benoist) / los estados de agapè (Luc Boltanski). En la última parte orienta el proyector

sobre los aportes y los límites de uno de los paradigmas sociológicos más dinámicos: la sociología disposicional (y, más precisamente, sobre Pierre Bourdieu y Bernard Lahire). A este propósito pone de manifiesto lo que este marco heurístico puede perder científicamente al amalgamar entre sí las “disposiciones” y las “competencias”. A lo largo de este itinerario sociológico, el autor se esfuerza por clarificar los presupuestos antropológicos (en el sentido de concepciones filosóficas *a priori* de las propiedades de lo humano y de la condición humana) que alimentan los diferentes procedimientos sociológicos, en la perspectiva de un diálogo transfronterizo entre sociología y filosofía. Al final del itinerario, se abre la posibilidad de una lectura pluridimensional de la individualidad, contra las lecturas exclusivistas de las sociologías unidimensionales.

Palabras clave: individualidad, identidad, agapè, ciencias sociales, filosofía

* Profesor de ciencia política en el Instituto de Estudios Políticos de Lyon, Philippe Corcuff fue miembro del GSPM (Grupe de Sociologie Politique et Moral, EHESS / CNRS) de 1985 a 2003. Desde octubre de 2003 es miembro del CERLIS (Centre de Recherche sur les Liens Sociaux, Universidad de París V / CNRS). Actualmente trabaja sobre una teoría acerca del individualismo contemporáneo, en la encrucijada de diferentes dimensiones: la sociología empírica (particularmente un estudio sobre la recepción de la serie televisiva *Ally McBeal*), la teoría sociológica y la filosofía política (a través de la noción de “social-democracia libertaria”). Ha publicado, entre otros, los siguientes trabajos: *Les nouvelles sociologies* (París, Nathan, 1995. Trad. española, *Las nuevas sociologías*. Madrid: Alianza Editorial, colección «Materiales/Ciencias Sociales», 1998. Reed. refundida, París: Armand Colin, 2007), *La société de verre – Pour une éthique de la fragilité* (París, Armand Collin, 2002), *Bourdieu autrement* (París: Textuel, 2003), *La question individualiste – Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon* (Latresne, Le Bord de l’Eau, 2003) y *Les grands penseurs de la politique* (París, Armand Colin, 2005. Trad. española, *Las grandes pensadoras de la política – Vías críticas en filosofía política*, Madrid: Alianza Editorial, colección “Ciencia política”, 2008). Ha publicado también, en colaboración con Jacques Ion y François de Singly, *Politiques de l’individualisme – Entre sociologie et philosophie* (París, Textuel, 2005). El presente artículo, aparecido inicialmente en el sitio electrónico *EspacesTemps.net*, 12.07.2005, <http://www.espacestemp.net/document1390.html>, se publica en nuestra revista con la autorización del autor. La traducción al español, también revisada por el autor, fue realizada por Gilberto Giménez.



Abstract

This article presents a synthetic view of the sociological approach to the question of individuality. Firstly, proceeding from the traditional debate between methodological individualism and methodological holism, it proposes an alternative approach: *methodological relationalism* (in terms of social relationships). Further on, it considers a classical and unrecognized approach: that of Marx, in comparison with that of Durkheim. More further on, it turns its interest towards new problematisations in contemporary social science. It thus describes three main figures, also present in the philosophical approach: sameness-identity (Paul Ricoeur) / habitus (Pierre Bourdieu), selfhood-identity (Paul Ricoeur) / quant à soi (François Dubet) and moments of subjectivation (Jocelyn Benoist) / moments of

agapè (Luc Boltanski). Lastly, it re-centers its attention around one of the more dynamic paradigms: the dispositional sociology (and, more precisely, around Pierre Bourdieu and Bernard Lahire). It achieves thus to put forward what the heuristic frame could lose, in scientific terms, due to the confusion between 'dispositions' and 'competences'. All along this sociological course, the author tries to clarify the anthropological *a priori* (understood as a priori philosophical perceptions of the human condition) fueling diverse sociological approaches. He does so in the perspective of a transborder dialogue between sociology and philosophy. At the end of the course appear the possibility of a multi-dimensional interpretation of individuals, opposed to one-dimensional sociologies.

Résumé

Cet article propose une vue synthétique du traitement de la question de l'individualité. Il revient d'abord sur le débat traditionnel entre individualisme méthodologique et holisme méthodologique afin de proposer une troisième voie: le relationisme méthodologique (en termes de relations sociales). Il s'arrête ensuite sur une approche classique et méconnue, celle de Marx, en la comparant avec celle de Durkheim. Puis il s'intéresse aux problématisations nouvelles avancées par la sociologie contemporaine. Il décrit ainsi trois grandes figures abordés également par la philosophie: l'identité-mémeté (Paul Ricoeur) / l'habitus (Pierre Bourdieu), l'identité-ipseité (Paul Ricoeur) / le quant à soi (François Dubet) et les moments de subjectivation (Jocelyn Benoist) / les états d'agapè (Luc Boltanski). Dans une dernière partie, il oriente le projecteur sur

les apports et les limites d'un des paradigmes sociologiques les plus dynamiques: la sociologie dispositionnelle (et, plus précisément, sur Pierre Bourdieu et sur Bernard Lahire). Est mis alors en évidence ce que ce cadre heuristique peut perdre scientifiquement dans les amalgames entre "les dispositions" et "les compétences". Tout au long de ce cheminement sociologique, l'auteur s'efforce de clarifier les présupposés anthropologiques (au sens de conceptions philosophiques a priori des propriétés des humains et de la condition humaine) alimentant les différentes démarches sociologiques, dans la perspective d'un dialogue transfrontalier entre sociologie et philosophie. Au but de parcours s'ouvre une lecture pluridimensionnelle de l'individualité contre les exclusives des sociologies unidimensionnelles.

La oposición entre lo individual y lo colectivo se ha presentado como un eje estructurador de la sociología. Así, uno de los “padres fundadores” de la sociología universitaria francesa, Emilio Durkheim, contribuyó fuertemente a establecer una separación disciplinaria entre lo individual y lo colectivo, remitiendo el primero a la psicología y el último a la sociología. ¿La sociología tiene algo que decir, entonces, sobre la individualidad en tanto que individualidad, es decir, unicidad irreductible? ¿La sociología puede esclarecer de manera específica la singularidad o simplemente debe desalentar nuestras pretensiones a tal irreductibilidad? ¿Se debe evacuar este problema del espacio de nuestras preguntas sociológicas, dejándolo para la filosofía, la psicología o el arte, e incluso rechazar la posibilidad de la existencia de tal nivel de realidad, por ilusoria? Nos encontramos aquí en el corazón de una paradoja destacada por Danilo Martucelli: “el individuo ha sido un problema a la vez extrañamente central y marginal en sociología” (2002: 11). Según este autor, el problema tendría “raíces antiguas” en sociología, y sin embargo numerosos sociólogos se habrían “negado por mucho tiempo” a interesarse en él (Martucelli, 2005). Como veremos, los enfoques contemporáneos han desplazado las fronteras enunciadas por Durkheim, realizando lecturas sociológicas más directas de la singularidad individual; y las lecturas sociológicas de la misma pueden encontrar antecedentes en la tradición sociológica: por ejemplo, en Marx.

Cuestiones epistemológicas introductorias

Antes de emprender la discusión propiamente dicha sobre las sociologías de la individualidad, necesitamos clarificar dos problemas que serán abordados en el análisis: 1) la relación con la polaridad tradicional entre holismo e individualismo, y 2) el estatuto de lo que ha sido llamado “antropologías filosóficas” en la investigación sociológica.



Ni individualismo ni holismo: un relacionismo metodológico

Los enfoques sociológicos contemporáneos de la individualidad se sitúan con mayor frecuencia dentro del “juego de lenguaje” sociológico. Es decir, aprehenden la singularidad individual en un marco social e histórico. Este marco social suele ser tratado con más frecuencia de modo *relacionalista*, y no de modo individualista-metodológico ni holista. ¿Qué significa esto? Recordemos que, esquemáticamente, el individualismo metodológico asume como punto de partida las “partes” (los “individuos”) para explicar el “todo” (“la sociedad”), y analiza las formas colectivas como resultado de una agregación de acciones individuales. En nuestros días, Raymond Boudon encarna en la sociología francesa una orientación que apela precisamente al individualismo metodológico (ver, por ejemplo, Boudon 1977 y 1984). A la inversa, el holismo metodológico parte del “todo” de “la sociedad” para explicar el comportamiento de los individuos. La sociología durkheimiana tiene fuertes tendencias holistas (particularmente en Durkheim, 1981).

El relacionismo metodológico constituye las *relaciones sociales* en realidades primeras, caracterizando a los individuos y a las instituciones colectivas como realidades segundas, como cristalizaciones específicas de las relaciones sociales. Las relaciones sociales han sido aprehendidas en la historia de la sociología de manera diversa: como “relaciones sociales” en Marx, “acción recíproca” en Georg Simmel, dinámica de la “imitación” en Gabriel Tarde, “interdependencias” en Norbert Elías, “interacciones” en Erving Goffman, “campos” como sistemas de relaciones en Pierre Bourdieu, etcétera. En la primera edición de *Les nouvelles sociologies* (1995) yo había situado las nuevas corrientes sociológicas en torno al esquema *constructivista* (de “la construcción social de la realidad”). Lógicamente, si se parte de la oposición colectivo/individual es más apropiado identificar tres grandes programas en sociología: un programa holista, un programa individualista y un programa relacionista, que desplazan la mirada sociológica en relación con la oposición entre los dos primeros. El

esquema constructivista no sería más que uno de los esquemas a disposición del programa relacionalista.

El programa relacionalista no “supera” en una “síntesis” superior —según una fórmula mágica de inspiración hegeliana corriente en las ciencias sociales—¹ la oposición entre lo colectivo y lo individual. Simplemente desplaza nuestra mirada sobre ella, lo que es diferente y más modesto. Dicho programa permite tratar en un mismo marco ambas dimensiones, pero persisten grandes diferencias entre estas dos categorías de cristalización de las relaciones sociales: los individuos y los colectivos.

Sociologías y antropologías filosóficas

En este texto se intentará tomar en cuenta las relaciones entre las dimensiones analítico-científicas (el análisis científico de lo que existe o ha existido: tarea principal de las ciencias sociales) y las dimensiones antropológicas. Asumiremos aquí el término “antropologías” en el sentido de “antropologías filosóficas”. No se trata de la disciplina “antropología”, que forma parte de las ciencias sociales, sino de un abordaje filosófico de las propiedades de lo humano y de la condición humana. Entenderemos, entonces, por “antropologías filosóficas” ciertos presupuestos, no necesariamente explícitos, referidos a las propiedades de lo humano y a la condición humana. Y se formula la hipótesis de que existen relaciones entre sociología y antropologías filosóficas. De este modo la sociología se nutriría en buena medida, las más de las veces implícitamente, de los *a priori* propios de las antropologías filosóficas (en el sentido de concepciones filosóficas de las propiedades de los humanos y de la condición humana, que no derivan sólo del conocimiento empírico, sino que también contribuyen a nutrir este conocimiento).

Para un sociólogo, reconocer la parte antropológica de los análisis producidos (que se halla siempre presente aunque sea en la manera de nombrar a los humanos: “actor”, “agente”, “individuo”, “per-

1 Esta fórmula de inspiración hegeliana ha guiado, en *Les nouvelles sociologies* (1995), mi presentación del esquema constructivista como “superación” de las antinomias legadas por la historia intelectual (materialismo / idealismo, objetivo / subjetivo o colectivo / individual).



sona”, etcétera, y en las propiedades que se les atribuyen: “disposiciones”, “hábitos”, “intereses”, “cálculo”, “estrategias”, “deseos”, “pasiones”, “identidades”, “competencias”, etcétera) no equivale a negar la ciencia en nombre de la abstracción, del *a priori* o de lo “normativo”. Equivale más bien a tomar conciencia de los efectos de ciertos presupuestos, a nuestro modo de ver irreductibles, en la pre-estructuración de la mirada científica. Esto no obstruye la dinámica de la objetivación científica, sino que contribuye a conferirle cierta orientación. El *input* antropológico no nos dice por anticipado lo que la encuesta estadística va a aclararnos acerca de la realidad (el *output* cognitivo) —y con presupuestos antropológicos análogos se puede producir (en función de las técnicas utilizadas, de los terrenos observados, de los investigadores concernidos, etcétera) conocimientos muy diversos y de calidad variable—, sino que tiende a dejar en la sombra ciertas zonas. Esto contribuye a delimitar el ámbito de validez de los conocimientos producidos.² Los presupuestos antropológicos operantes en la sociología nutren las conceptualizaciones analógicas que le sirven de instrumentos.³ Tales conceptualizaciones analógicas (por ejemplo, la noción de “interés” y sus presupuestos antropológicos utilitaristas) tienden a focalizar la atención sobre ciertos aspectos de las lógicas sociales comparadas, dejando a otros

2 Una tentación cientista conduce a algunos a negar la presencia de presupuestos antropológicos en la metodología científica. Por ejemplo, el politólogo Daniel Gaxie escribe lo siguiente: “Querer detectar una ‘antropología’ en el trabajo sociológico equivale a reintroducir en las ciencias sociales un punto de vista filosófico que debería serle ajena” (Gaxie, 2005: 168). En esta perspectiva se admitiría fácilmente que existen presupuestos sociales (inconscientes) que producen efectos sobre la mirada sociológica (como ha puesto de manifiesto, por ejemplo, Pierre Bourdieu a propósito de Heidegger: ver Bourdieu, 1988). Pero, de modo incongruente, algunos rehusan admitir que las ciencias sociales han heredado muchas veces posturas y conceptos trabajados por la tradición filosófica (véase, por ejemplo, el caso de la noción de “interés” cuya genealogía intelectual ha sido estudiada por Albert Hirschman, en Hirschman, 1997). ¿La sociología sería entonces una “ciencia reina” sin presupuestos y completamente autosuficiente? Pierre Bourdieu, quien ha mantenido relaciones ambiguas con la filosofía, parece rechazar este desequilibrio en sus *Méditations pascaliennes* (1997), uno de cuyos objetivos declarados desde la introducción es justamente clarificar las dimensiones antropológicas operantes en su trabajo. Él lo expresa de este modo: “explicitar [...] la idea de “hombre” que he comprometido inevitablemente en mis opciones científicas” (*ibid.*: 17).

3 Sobre los conceptos sociológicos entendidos como analogías, es decir, como acercamientos metafóricos entre periodos históricos y fenómenos sociales diferentes dentro de un marco teórico común, ver los análisis epistemológicos de Jean-Claude Passeron (en especial 1982 y 2000).

fuera del alcance de la mirada. Si sólo se trabaja sobre la vertiente “adecuaciones” al objeto estudiado, y no se trabaja también sobre su vertiente “inadecuaciones” (según el consejo de Passeron, 1982), se corre el riesgo de una rutinización y de una dogmatización de los conceptos sociológicos.

La conceptualización metafórica se vuelve estéril desde el momento en que se reduce a la repetición mecánica de una semejanza que gira en círculo dentro de un modelo monótono de interpretación, sustraída por la repetición a toda contra-interrogación comparativa de las diferencias —advierte Passeron (2000: 20).

Se podría hablar, siguiendo los pasos de Ludwig Wittgenstein, de una “enfermedad sociológica”: “Causa principal de las enfermedades filosóficas – un régimen unilateral: Se nutre el propio pensamiento con una sola clase de ejemplos” (Wittgenstein, 2004, & 593: 221). Cada conceptualización analógica tiende a reducir el conjunto de lo real sólo a una parte de los fenómenos observables, apoyándose en “una sola clase de ejemplos”. Por ejemplo, los análisis utilitaristas en términos de “interés” (hoy dominantes en la ciencia política francesa) aplanan las diversas dimensiones de la realidad con base en “una sola clase de ejemplos”, justamente los que parecen mejor explicados por la categoría de “interés”, ignorando en consecuencia las demás “clases de ejemplos”, y por lo mismo, los demás aspectos de la realidad vueltos de este modo invisibles. Siguiendo este hilo de razonamiento, se puede llegar a pensar que existe un solo lenguaje de descripción-interpretación-explicación del mundo social (el que está guiado por las analogías retenidas y pre-estructurado por sus presupuestos antropológicos);⁴ más aún, se puede llegar a atribuir a

4 Puede encontrarse un ejemplo de esta tentación en el politólogo Daniel Gaxie —quien es autor de un artículo que se ha convertido en una referencia clásica en la ciencia política francesa— sobre “las retribuciones del militancia” (Gaxie, 1977), es decir, la extensión del paradigma del “interés” a las retribuciones llamadas “simbólicas” del compromiso (que se explicaría por las “retribuciones materiales y simbólicas” que proporciona). Yo he procurado registrar, en mi *Bourdieu autrement* (2003: 99-105) los aportes en el contexto de este artículo, pero también los riesgos de rutinización de las analogías económicas en los trabajos actuales sobre las actividades militantes, que tienden a convertir el lenguaje del “interés” en el único modo de interpretación del compromiso. Gaxie me ha respondido naturalizando de dos maneras el lenguaje de las “retribuciones”: 1) caracterizándome como un “adversario



la realidad propiedades que son propias de los conceptos utilizados (por ejemplo, se podría creer que la realidad habla “directamente” en términos de “interés”). Para evadirse de este riesgo dogmático, sería necesario, si se sigue a Wittgenstein, hacer variar nuestros “patrones de medida”, nuestras analogías y, por lo tanto, las hipótesis antropológicas que los nutren implícitamente:

Porque no podemos escapar a la falta de pertinencia o a la vacuidad de nuestras afirmaciones sino presentando el modelo tal como es: como un objeto de comparación – un patrón de medida, en cierta forma, y no como una idea preconcebida a la que la realidad *debería* corresponder. (Dogmatismo en el que caemos muy fácilmente cuando filosofamos”) (Wittgenstein, 2004, & 131: 88-89).

La parte antropológica de las ciencias sociales podría participar mejor en la dinámica propiamente científica de estas disciplinas si se inscribe en el movimiento de la *reflexividad sociológica*. Por una parte, tomar conciencia de esta parte antropológica equivale a tomar conciencia en mayor medida de los límites de los conceptos utilizados, y por lo tanto del ámbito de validez de los enunciados científicos producidos. Mediante la reflexividad sociológica se localiza aún más el saber, y al localizarlo se lo vuelve más riguroso. Por otra parte, tomar conciencia de esta parte antropológica y de los límites que introduce en la mirada científica, equivale a otorgarse los medios para hacer variar los instrumentos conceptuales utilizados, adosándolos a las hipótesis antropológicas más diversificadas. Esto nos impulsa a recurrir a otras conceptualizaciones analógicas, nutridas por otros presupuestos antropológicos (por ejemplo, buscar apoyo en las antropologías del amor, de las pasiones y de los deseos con el fin

de la sociología del militanismo” (Gaxie, 2005: 166) y, por lo tanto, considerando implícitamente que una sola “sociología del militanismo” tenía derecho a ser citada, es decir, la que recurre al vocabulario de los “intereses”; y 2) emitiendo hipótesis sobre las causas sociales de mis “errores” teóricos, para lo cual recurre al mismo lenguaje de los “intereses” (¿este lenguaje sería el paso obligado de todo análisis?). De modo particular, yo habría sido guiado por los “beneficios de celebración” del militanismo, —a diferencia de los verdaderos científicos quienes hubieran asumido “los costos de la transgresión del sentido común” (*ibid*: 167)—, debido a mi doble característica de “universitario / militante o militante / universitario” (*ibid*: 166). En resumen, sería imposible escaparse del lenguaje de los “intereses”, e incluso la pretensión de hacerlo sería también una expresión de fragantes intereses subyacentes.

de desplazar la mirada sociológica en relación con las temáticas del “interés”: no para invalidarlas, sino para emprender investigaciones a partir de sus puntos ciegos), abriendo nuevos terrenos empíricos a la investigación sociológica. Esta movilidad conceptual de la sociología, asociada a la reflexividad sociológica, invita a diálogos *transfronterizos* con las filosofías.⁵

Después de estas clarificaciones introductorias, volvamos a la cuestión de la lectura sociológica de la individualidad. Nuestro discurso se dividirá en tres momentos: 1) un esbozo de la aproximación marxista al individuo, incluyendo una comparación con Durkheim; 2) un cuadro sintético de los tratamientos contemporáneos de la singularidad individual en el seno de la filosofía y de la sociología; 3) una clarificación particular de los aportes y de los límites de los esquemas disposicionales, en términos de “disposiciones” (tal como aparecen en la obra de Bourdieu y en la de Bernard Lahire, que constituye su prolongación crítica). Comenzaremos, entonces, con los aportes y los límites de una visión clásica de la individualidad (la de Marx). Posteriormente mostraremos de qué manera esta aproximación clásica ha sido prolongada en el seno de la sociología contemporánea. Finalmente nos referiremos a una categoría particular de enfoques contemporáneos: las sociologías disposicionales. Este recorrido nos invitará a construir una lectura pluridimensional de la individualidad frente a los análisis unidimensionales que aparecen en la sociología actual.

Marx y la individualidad

Si queremos leer a Marx con el propósito de conferir a algunos de sus análisis un carácter operatorio en los debates sociológicos actuales, se requiere limpiar primero los lentes y remover la espesa película de las lecturas llamadas “marxistas” que nublan frecuentemente nuestra visión. De este modo se puede descubrir, contra las lecturas “colectivistas” de numerosos “marxistas”, un Marx parcialmente

5 Sobre el *locus* epistemológico de tales diálogos transfronterizos entre ciencias sociales y filosofía, ver Corcuff (2003, c).



“individualista”. En todo caso, es lo que han puesto de manifiesto, en diferentes direcciones, los autores más marginales dentro de la masa de comentarios escritos sobre Marx, como el filósofo fenomenólogo Michel Henry (1976), el antropólogo Louis Dumont (1977) y el politólogo Jon Elster (1985). Sin embargo, si bien es verdad que se puede detectar una línea individualista-subjetivista en Marx (valorizada, dentro de marcos teóricos diferentes, por Michel Henry, Louis Dumont y Jon Elster), así como también una línea holista (valorizada por los “marxistas”), nosotros privilegiaremos aquí una tercera línea: un *individualismo relacionista*. En efecto, en numerosos pasajes de su obra, Marx aparece vinculado a un pensamiento de la intersubjetividad más que de la sola subjetividad, de la interindividualidad más que de la sola individualidad. La línea de la intersubjetividad marxista es una intersubjetividad reinsertada y trabajada en y por las relaciones sociales (interacciones de cara a las instituciones y a las estructuras sociales más globales). Tal es el caso, por ejemplo, de la *VI Tesis sobre Feuerbach*: “la esencia humana no es algo abstracto inherente al individuo aislado. Ella es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (1982: 1032).

Un individualismo relacional en Marx

Asumiendo la herencia del Siglo de las Luces y del liberalismo político del siglo XVIII (ver Dumont, 1977), por una parte, y abrevando simultáneamente en el subjetivismo romántico,⁶ por otra, Marx activa una parte de sus críticas al capitalismo desde una perspectiva de desarrollo de la individualidad, pero de una individualidad social e histórica. Tal es particularmente el caso en sus obras llamadas de “juventud” como los *Manuscritos de 1844*, las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) o *La ideología alemana* (en colaboración con Engels, 1845-1846); pero también en textos más tardíos como el libro 1 de *El Capital* (1867)

6 Sobre el “individualismo cualitativo” de la reacción romántica a la modernidad, y particularmente sobre la “exaltación romántica de la subjetividad”, en tensión con la nostalgia holística de “la comunidad perdida” y sus huellas en el pensamiento romántico, ver Löwy y Sayre (1992, en especial: 40-42 y 123-137).

o la “Crítica del programa de Gotha” (1968). En lo que sigue nos concentraremos en los *Manuscritos de 1844* (1968).⁷

Marx critica, en función de una antropología filosófica del “hombre total” o del “hombre completo”, el mundo tal como está “dividido”, es decir, a partir de una visión ideal de la humanidad en cuyo seno deberían poder ser desarrolladas potencialidades infinitas. En los *Manuscritos de 1844* se cuestiona precisamente, en nombre de la figura del “hombre completo”, la “alienación” y la “fragmentación” del hombre en el universo mercantil, es decir, un mundo que tiende a estar dominado por la mercancía y el dinero. Justamente, Marx quiere emancipar la individualidad de la alienación capitalista: “Cada una de sus relaciones humanas con el mundo, ver, escuchar, sentir, gustar, tocar, pensar, contemplar, desear, actuar, amar, en suma, todos los actos de su individualidad” (1968: 82-83). ¿No percibimos acaso aquí una filosofía práctica de la sensualidad en Marx, bastante alejada de las visiones clásicas del personaje? El reino del dinero impondría, entonces, la medida única de la mercancía a la singularidad inconmensurable de los sentidos y de las capacidades creadoras de cada ser individual: “En lugar de todos los sentidos físicos e intelectuales ha aparecido la alienación pura y simple de los sentidos, el sentido de la posesión” (*ibíd.*: 83).

En nombre de tal individualidad sensual, Marx critica también lo que él llama “comunismo vulgar” (*ibíd.*: 77) —que se asemeja notablemente a lo que la tradición “marxista” ha llamado frecuentemente “comunismo”, en un sentido “colectivista” e igualitario. Éste promete la nivelación de los seres humanos “negando en todas partes la personalidad del hombre”. El “comunismo vulgar” se apoya en la “envidia” y la “codicia”, y constituye por lo tanto la antítesis del comunismo de la singularidad individual defendido por Marx. Porque este “comunismo vulgar” trata de “reducirlo todo a un mismo nivel”, a la manera del capitalismo, en lugar de crear las condiciones de un desarrollo de las singularidades individuales en lo que éstas tienen de irreductible las unas en relación con las otras, de propiamente inconmensurable. ¿No tenemos aquí el germen de una doble

7 Sobre los análisis convergentes en los textos más tardíos de Marx, ver: *La cuestión individualista* (Corcuff, 2003, b).



crítica libertaria del capitalismo y del “comunismo” realmente existente en nombre de la singularidad individual?

Una de las antropologías filosóficas que alimentan esta doble crítica del capitalismo y del comunismo es, por lo tanto, la del “hombre total”. Según esta antropología, los humanos estarían dotados de deseos y pasiones infinitas. Tales deseos y pasiones son considerados como potencialidades creadoras. El deseo y la pasión aparecen en Marx como intrínsecamente positivos y emancipadores. El capitalismo (pero también, dentro de una lógica un tanto diferente, el “comunismo vulgar”) constituye un marco social que traba, ahoga y fragmenta estas capacidades humanas a través de la doble lógica de la dominación de la mercancía y de la división industrial del trabajo (analizada en *El Capital*). Para Marx, una sociedad emancipada debería liberar los deseos humanos creadores de sus trabas. Se puede hablar entonces de una antropología filosófica de los deseos humanos creadores, asociada a una política emancipatoria.⁸

Durkheim en contraste

Una comparación con Émile Durkheim va a permitirnos aclarar mejor, por efecto de contraste, las especificidades (en sus aportes como en sus límites) de la aproximación marxista a la individualidad. La sociología de Durkheim se va a concentrar más bien sobre

8 Pierre-Michel Menger tiene razón cuando señala “una debilidad de la antropología filosófica de Marx”, en lo que sería un “individualismo indiferenciado” por el que “los individuos no deberían sobre todo compararse entre sí —ni admirarse recíprocamente ni envidiarse los unos a los otros—, lo cual haría aflorar las diferencias y, muy rápidamente, situaciones de intercambio y de transacción fundadas en ventajas comparativas de las que cada quien podría sacar provecho para hacer lo que el otro no haría tan bien ni con tanto gusto” (2002: 16). La fragilidad antropológica de Marx radica particularmente en la visión idílica de una asociación de singularidades tendientes a eliminar las tensiones, los conflictos y las competencias entre sí mismas. ¿Pero se ha afectado, con esta crítica, todo el aporte antropológico de Marx? No necesariamente. Hay un núcleo de esta antropología que resiste: lo que Michel Henry caracteriza como “el rechazo apasionado a limitar la vida individual a una sola actividad, a la satisfacción de una sola necesidad” (1976, tomo I: 274). En virtud de sus potencialidades, el hombre debería poder escapar a la hegemonía de una medida exclusiva de sus acciones —sea ésta de carácter mercantil, estatal-burocrático, u otro—, y encontrar diferentes esferas para valorizar sus aptitudes (la economía, pero también la política, el amor, el arte, la sexualidad, la educación, la familia, el compromiso benévolo, etcétera). En nuestros días apunta en esta dirección, por ejemplo, la teoría pluralista de la justicia formulada por Michael Walzer.

entidades colectivas como la división social del trabajo, las representaciones colectivas o las instituciones. Y va a aprehender en esta perspectiva el proceso socio-histórico de la individualización propia de las sociedades modernas.

Uno de los aspectos de la sociología de Durkheim es el planteamiento de una tensión entre dos individualismos (un individualismo egoísta y un individualismo moral) vigentes en las sociedades modernas, tensión que remite, a su vez, a una tensión en el seno del individuo. Es esto lo que explica particularmente en dos artículos: “El individualismo y los intelectuales” (1970, a) y “El dualismo de la naturaleza humana y de las condiciones sociales (1970, b). El individualismo moral es el que hace posible la estabilidad del “todo” social, del vínculo social. El individualismo egoísta —cuya apología hacen los economistas liberales de la época— es el que contribuye a relajar el vínculo social, abriendo la puerta a lo que Durkheim llama “anomia”, un estado de desregulación de las referencias morales en la sociedad. Esta anomia aparece en su investigación empírica sobre *El suicidio* (1999) como uno de los factores del suicidio en el seno del mundo moderno.

Una de las antropologías filosóficas de referencia presentes en Durkheim aparece, entonces, como muy distinta de la que hemos señalado en Marx. Porque una parte de sus trabajos se nutre de la hipótesis según la cual el torbellino ilimitado de los deseos individuales no desemboca necesariamente en algo positivo, sino también puede provocar el sufrimiento individual y las desregulaciones colectivas. Su crítica sociológica y su inquietud moral fincan en una antropología filosófica pesimista, claramente expresada en *El suicidio*. Para Durkheim, “la naturaleza humana” se caracterizaría por “necesidades” potencialmente “ilimitadas” que se presentan como “insaciables” (1999: 273) y como portadoras de angustias, sufrimientos y, por lo tanto, de anomia. El carácter insaciable de los deseos humanos no los vuelve creadores en primer término, como en Marx, sino más bien frustrantes. “Una sed inextinguible es un suplicio perpetuo”, escribe (*ibíd.*: 274). De aquí deriva una orientación política diferente de la de Marx: se requeriría poner límites —normas



sociales y restricciones sociales— contra los cuales vendría a rebotar el carácter destructor y auto-destructor de los deseos humanos. Por consiguiente, se detectaría en Durkheim una *antropología de los deseos humanos frustrantes*.

Se echa de ver aquí que los diferentes enfoques de la relación entre la individualidad y las instituciones colectivas implican dimensiones propiamente aníticas-científicas e intuiciones antropológicas, morales y políticas. Y la comparación entre Marx y Durkheim pone de manifiesto hasta qué punto una aproximación a la pluralidad de las figuras de la individualidad moderna no puede contentarse con la visión antropológicamente optimista de Marx, la cual tendría que reequilibrarse con el pesimismo antropológico de Durkheim.

Tratamientos contemporáneos de la individualidad

El interés por una lectura relacionalista de la individualidad participa, por lo tanto, de la tradición sociológica —a través de Marx y de otros autores como Simmel, Weber, Tarde, etcétera. El caso de Durkheim, con sus tendencias holísticas, es un caso aparte; pero también este autor muestra una preocupación por la individualidad y por el proceso de individualización juntamente con sus efectos sociales, susceptible de escapar a un marco estrictamente holista. Demos ahora un salto hacia los enfoques contemporáneos de la individualidad. Con el fin de detectar con mayor claridad las diferentes maneras de tratar la singularidad individual en las nuevas sociologías contemporáneas, pondré en paralelo reflexiones filosóficas y conceptualizaciones sociológicas.⁹ En el campo contemporáneo de los análisis filosóficos, las individualidades tienen que ver con la identidad personal (lo que supone una permanencia de la persona en el tiempo), pero también con lo que la desborda (y que puede existir sólo en la puntualidad de un momento).

⁹ Los elementos que siguen se desarrollan con mayor amplitud en la parte tercera de nuestro *Bourdieu autrement* (Corcuff, 2003, a): “La sociología de Bourdieu confrontada con la singularidad individual”.

Pero, en primer lugar, ¿qué se puede decir de las relaciones entre individualidad e identidad personal? Paul Ricoeur (1990) distingue dos polos de la identidad: la *mismidad* y la *ipseidad*: cada una de estas dos modalidades reclaman a su manera una unicidad y una permanencia en el tiempo de la persona.

Filosofía	Sociología
Identidad-mismidad (Ricoeur)	Habitus (Bourdieu)
Identidad-ipseidad (Ricoeur)	En cuanto a sí (Dubet)
Momentos de subjetivación (Benoist)	Agapè (Boltanski)

Identidad-mismidad y habitus

La mismidad es la permanencia del “qué” de “quién”, nos dice Ricoeur; responde, por lo tanto, a la pregunta: “¿quién soy yo?” (1990: 147). Ella tiene en vista la continuidad de las propiedades de la persona: es lo que Ricoeur resume con la noción de “carácter”, entendido como “el conjunto de las disposiciones duraderas *por el que se reconoce una persona*” (*ibíd*: 146). Compuesta de rasgos objetivos de la persona, la mismidad se presenta en cierta forma como la parte “objetiva”, no voluntaria y no necesariamente consciente de la identidad personal.

Se trata de un ámbito familiar de la sociología, particularmente en lo que se refiere a la noción de *habitus* definido por Pierre Bourdieu como un “*sistema de disposiciones duraderas y transponibles*” incorporado por el individuo en el curso de su existencia (ver especialmente Bourdieu, 1980). Suele creerse que en Bourdieu este concepto de habitus trata sobre todo de lo colectivo, y no de la individualidad. Se trata de un error que pueden cometer tanto los críticos como algunos de los seguidores de Bourdieu. Pero éste distingue claramente los habitus de clase y los habitus individuales. Existen habitus de clase, nos dice, porque existen “clase(s) de condiciones de existencia y de condicionamientos idénticos o semejantes” (1980: 100). Las



personas que participan en un mismo grupo social tienen probabilidades de tener una serie de experiencias comunes. Pero este hábito de clase constituye un recorte colectivo (las experiencias probablemente comunes a un conjunto de individuos), pero no lo que se encuentra en el seno de cada unidad individual. De donde la diferencia esencial entre hábito de clase y hábito individual. Porque, como precisa Bourdieu, “se excluye que *todos* los miembros de la misma clase (o incluso sólo dos de ellos) hayan tenido *las mismas experiencias y en el mismo orden*” (*ibíd.*) Es decir, cada uno de nosotros sería un compuesto individual, singular y único de disposiciones colectivas. Este tratamiento de la singularidad individual en la sociología de Bourdieu parece poco conocido. Tanto las lecturas “anti-bourdiesianas” como las bourdieusianas presentan el hábito más bien como un buldózer de lo colectivo contra la individualidad. Este buldózer colectivo constituye efectivamente una línea presente en Bourdieu (como la línea holista-colectivista en Marx), pero no es la única. La cuestión de las especificidades del hábito individual ha sido tratada teóricamente en *Le sens pratique*, pero también ha sido explorada empíricamente en tres libros: a propósito de Heidegger (1988), a propósito de Flaubert (1992), y a propósito de casos más ordinarios en *La misère de monde* (1993).

Pero la identidad-mismidad no es la única manera de enfocar la identidad singular de las personas.

Identidad-ipseidad y el “en cuanto a sí” [quant à soi]

La ipseidad se vincula, en Ricoeur, “a la pregunta: ¿quién?, en cuanto irreductible a toda pregunta formulada en términos de ¿qué?” (1990: 143). En este caso, la pregunta que la orienta es: “¿quién soy yo?”, desembocando en la figura del “mantenimiento de sí mismo” (*ibíd.*: 148). La ipseidad constituiría en cierto modo la parte subjetiva de la identidad personal. En cuanto implica ser uno mismo para sí mismo, la ipseidad tiene que ver, por lo tanto, con el sentido de la propia

unidad y de la propia continuidad, algo así como el sentido de la propia autenticidad personal.

La sociología también ha incursionado en este ámbito. Es el caso del tema, en François Dubet (1994), de la sedimentación de un *en cuanto a sí* [*quant à soi*] personal que se representa a sí mismo como irreductible a los roles sociales. Esta subjetividad se constituiría históricamente a través de las relaciones sociales. Porque la emergencia y la consolidación de un *yo* que impide “al individuo identificarse totalmente con su rol o su posición” (*ibíd*: 129) y “está en condiciones de conferir sentido y coherencia a una experiencia dispersa por naturaleza” (*ibíd*: 184), tendría sus raíces en la diversificación institucional de las sociedades modernas y de los roles sociales que le están asociados. Esta subjetividad contemporánea, en pleno desarrollo en nuestras sociedades individualistas, expresaría un componente reflexivo del individuo, “nunca totalmente adecuado, por una parte, a sus roles sociales, y por otra, a sus intereses” (Dubet, 2005).

Pero la singularidad de la que sería portador un individuo no se agota en estas dos dimensiones identitarias (mismidad e ipseidad).

Momentos de subjetivación y agapè

Tendríamos también lo que el filósofo Jocelyn Benoist (1995) llama *momentos de subjetivación*. En esta modalidad de la experiencia, la presencia del sujeto sería “ante todo la de una distancia y la de una falta de identidad” (*ibíd*: 546). En esta figura, el *yo* no manifiesta una identidad propia, sino que representa la expresión de una irreductibilidad, de una singularidad en la puntualidad de un momento, de una acción. Como en ciertos “*yo te quiero*”, en los que el *yo* no remite necesariamente a la continuidad de un carácter o a una continuidad subjetiva de sí mismo, sino simplemente a una irrupción [*jaillissement*] subjetiva en un momento, en una situación.

Se trata de una dimensión menos explorada por la sociología, pero una categoría de momentos de subjetivación ha sido tratada por la sociología de los estados de *agapè* formalizada por Luc Boltanski (1990). Para Boltanski, el *agapè* remite a momentos de despreocupación [*insouciance*] que nos compromete en un amor singular



liberado de todo recurso al cálculo. Se trata de un amor singular hacia una persona, no condicionada por una reciprocidad y que en ciertos momentos y en ciertas situaciones nos aleja de las relaciones de interés, de cálculo e incluso de toda suerte de medida. Pero se trata sólo de un aspecto de los momentos de subjetivación, que no se despliegan únicamente en el registro del amor.

La sociología actual dispone, por lo tanto, de un repertorio de recursos para pensar la pluridimensionalidad de la individualidad. No se trata necesariamente de edificar un nuevo “sistema” conceptual que, siguiendo la tradición de las “grandes teorías”, articularía las diferentes facetas de la individualidad, sino, más artesanalmente, de hacer variar los ángulos de iluminación, rechazando las pretensiones hegemónicas de las lecturas unidimensionales. Tal es el caso, en particular —cualesquiera que sean sus grandes cualidades heurísticas— de la sociología disposicional, magistralmente encarnada por Pierre Bourdieu y prolongada en nuestros días por Bernard Lahire.

La sociología disposicional, sus aportes y sus límites

Volvamos con mayor detalle a una de las maneras de aprehender la individualidad a la que acabamos de referirnos: el enfoque disposicional (de la que la noción de habitus de Pierre Bourdieu constituye una de las formas contemporáneas que se han revelado como las más heurísticas). La noción de *disposiciones* ha ido tomando progresivamente un sentido fuerte en sociología: se trata de la presencia “determinante” del pasado incorporado en el corazón del presente. “Propensiones, inclinaciones, pendientes, hábitos, tendencias, modos de ser persistentes”: son otros tantos sinónimos desgranados por Bernard Lahire (2002: 19), quien de este modo se inscribe en esta tradición. Para captar los aportes y las insuficiencias de la problematización de la individualidad dentro de este marco disposicional, lo confrontaremos con las tres maneras filosóficas de tratar el problema que acabamos de presentar: la *identidad-mismidad*, la *identidad-ipseidad* y los *momentos de subjetivación*. Concluiremos con algunas

observaciones relacionadas con los presupuestos antropológicos operantes en el análisis disposicional propio de Bourdieu.

Disposiciones e identidad-mismidad: de Bourdieu a Lahire

El concepto de habitus explora principalmente una de las facetas de la singularidad: la identidad-mismidad. La configuración cada vez única de disposiciones socialmente constituidas e interiorizadas por los individuos estructuraría la unidad y la permanencia de su persona. Pero el habitus —en tanto que sistema de disposiciones duraderas y transponibles adquiridas por una persona— presupone cierta integración de las disposiciones de esta persona. Ahora bien, ¿tales disposiciones no son acaso todavía más heterogéneas e, incluso, contradictorias en el seno de un mismo individuo? Y si éste es el caso, ¿no sería otra manera de explorar la identidad-mismidad extraer una pluralidad de líneas disposicionales más o menos durables de la vida de una persona? Bourdieu dio un paso (limitado) en este sentido en sus últimos trabajos, hablando de “habitus hendidos [clivés]” (1997: 79 y 190), es decir, partidos en dos (por ejemplo, para un joven surgido de la inmigración, entre las disposiciones asociadas a la cultura de los padres y las asociadas a la cultura del país de destino). Sin embargo, en estos últimos años se han desarrollado en el seno de la sociología aproximaciones más radicalmente pluralistas al individuo, como las de Luc Boltanski y Laurent Thévenot, Jean-Claude Kaufmann, François de Singly o Bernard Lahire.

Nos detendremos aquí en un libro de Bernard Lahire aparecido recientemente, que se sitúa en la prolongación crítica de Bourdieu: *La culture des individus* (2004). Al igual que *La distinction*, libro cuyo contenido refleja los años 1960-1970, *La culture des individus* trata de los gustos y de las prácticas culturales en la sociedad francesa, pero en los años 1990. Las investigaciones empíricas comprenden a la vez una parte estadística y una parte cualitativa (entrevistas individuales). Pero a diferencia de *La distinction*, va a interrogar los gustos y las prácticas culturales bajo el ángulo de los habitus individuales



(y no de los habitus de clase, como Bourdieu en *La distinction*). La innovación no es aquí principalmente teórica, sino empírica, puesto que hemos visto que la noción de habitus individual ha sido constituida por el propio Bourdieu (aunque no haya sido aplicada en el terreno de los gustos y de las prácticas culturales). Lahire desarrolla entonces, “a escala individual”, un cuadro sumamente esclarecedor sobre nuestra sociedad, a la vez complementario y crítico del que fuera construido veinticinco años antes por Bourdieu.

Segunda diferencia con Bourdieu: se trata de habitus individuales plurales (y no unificados). Desde este punto de vista, habría que hablar, tratándose de Lahire, no de habitus, sino de *disposiciones individualizadas* (en el sentido de que no se trata del carácter tendencialmente coherente de un habitus). Lahire se inscribe de este modo, siguiendo la línea de un libro suyo precedente intitulado *L'homme pluriel* (1998), en la constelación de los enfoques plurales del individuo que opera en la sociología contemporánea.¹⁰ Tendríamos entonces una pluralidad de disposiciones. Esto se manifestaría a través de perfiles individuales que, en el ámbito de las prácticas y de los gustos culturales, irían siendo cada vez más *disonantes* desde el punto de vista de la legitimidad cultural dominante. Este acrecentamiento de las disonancias radicaría en la mayor diferenciación de las sociedades contemporáneas (particularmente de sus instituciones de socialización): “La plurisocialización de los individuos en las sociedades diferenciadas es lo que explica la variación inter-individual de sus comportamientos sociales”, observa Lahire (2004: 737).

Sin embargo, la consideración de un pluralismo disposicional constitutivo de cada individualidad no conduce a Lahire al modelo del “*homo oeconomicus*” o de la “elección racional” por el que cada individuo sería “libre” y dueño de sus gustos personales. Siguiendo los pasos de Bourdieu, Lahire sigue siendo tendencialmente *determinista*, en el sentido de que continúa situando su análisis dentro del lenguaje de las “determinaciones sociales” (las disposiciones

10 En 1995 he trazado un primer esbozo de esta constelación en el capítulo 5 (intitulado precisamente “De los individuos plurales”) de *Nouvelles sociologies*. He completado esta presentación y he señalado una serie de antecedentes filosóficos en la parte cuarta de *Bourdieu autrement* (2003, a) intitulado “El hombre plural y el habitus - Preguntas en torno a Bourdieu y a Bernard Lahire”.

están “socialmente determinadas” y, a su vez, ellas contribuyen a “determinar socialmente” los comportamientos individuales). Para Lahire, el individuo no sería cada vez más “libre”, sino dotado de una singularidad cultural cada vez más disonante. Sin embargo, su enfoque disposicional aparece flexibilizado de otra manera en relación con Bourdieu, y esto ocurre igualmente desde *L’homme pluriel*: las disposiciones incorporadas no se activan en todas las situaciones, como ocurre tendencialmente con el habitus de Bourdieu, sino que se activan o se desactivan más o menos en función de los contextos de acción. Para Lahire, “la situación presente [...] es la que abre o cierra, despierta o deja en estado de soñolencia, moviliza o mantiene en estado de letra muerta los hábitos incorporados por los actores” (1998: 62). Se trata ciertamente de una prolongación crítica, más pluralista y flexibilizada, del tratamiento disposicional de la identidad-mismidad por Bourdieu.

Pero el doble lenguaje de las “determinaciones sociales” y de las “disposiciones” revela, tanto en Bourdieu como en Lahire, un punto ciego. Ambos tienden a tratar las “competencias” bajo la hegemonía de las “disposiciones”. Y al hacerlo, suprimen el espacio de visibilidad abierto por el lenguaje de las “competencias”. Una disposición es una tendencia, ligada a la socialización, que se impone al individuo (por ejemplo, el sentimiento de encontrarse completamente fuera de lugar cuando se recorre el trayecto social de un universo popular a un medio culturalmente favorecido). La competencia, en cambio, remite al aprendizaje de una capacidad (como el aprendizaje del fútbol o del piano). En *La distinction* (1979) las “competencias culturales” o las “competencias políticas” son aprehendidas bajo la dependencia de los “principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” propios del habitus. Ahora bien, parece empobrecedor fusionar en un “habitus militante”, por ejemplo, las competencias militantes (redacción y distribución de volantes, organización de huelgas y de manifestaciones, animación de asambleas generales, etcétera) con las disposiciones a la deposición de los culturalmente desfavorecidos, en beneficio de un aparato político como el Partido Comunista Francés. Porque de este modo se



reduce [*on rabat*] las capacidades individuales a las determinaciones sociales no concientes.

En su *Portraits sociologiques*, Lahire esboza una distinción útil:

... resulta importante, incluso a título de clarificación analítica, distinguir “competencias” (o “capacidades”) y “disposiciones” (reservando este término a las situaciones donde hay pendiente, inclinación, propensión o tendencia, y no simple recurso potencialmente movilizable.) (2002: 24).

Pero él utiliza poco esta distinción. E incluso reprocha a Luc Boltanski (1990) haber sustituido el lenguaje de las “disposiciones” por el de las “competencias” (Lahire, 2002: 11). Se trata, sin embargo, de un procedimiento que no es nuevo, ya que lo había introducido ya, recurriendo al vocabulario de las “capacidades” en lugar del de las “disposiciones”, un autor frecuentemente citado en términos positivos por Lahire: Ludwig Wittgenstein (ver Chauviré, 2002). Más aún, acto seguido Lahire tiende a analizar la competencia como una forma “particular” susceptible de ser englobada por la forma más “general” de la disposición: “la competencia se halla todavía más hacia acá [*en deçà*], en términos de particularidad, que la disposición”, afirma (2002: 416). Y precisa: “estos saberes y habilidades pueden ser reveladores de una disposición más general” (*ibid*: 415).

Ahora bien, Anthony Giddens observa juiciosamente que “las estructuras sociales” tienen una doble dimensión: “lo estructural es siempre a la vez constrictivo y habilitante” (1987: 226). Es el caso, por ejemplo, de nuestra lengua materna que *constricte* nuestras maneras de pensar, pero también nos vuelve *capaces* de pensar. Bourdieu y Lahire tienden a pasar por alto esta dualidad, enfocando principalmente las competencias bajo el paraguas de las disposiciones. Al proceder de este modo, refuerzan su tendencia determinista descuidando los *márgenes de autonomía* de los individuos en la puesta en práctica de las capacidades aprendidas. Jean-Claude Kaufmann tiene razón, por consiguiente, al observar que en *Portraits sociologiques* (como también, consecutivamente, en *La culture des individus*), Lahire presenta una “ampliación desmesurada” de “la importancia” de las

disposiciones, “suprimiendo el rol del sujeto” (Kaufmann, 2004: 177). Esto si se entiende la noción de “sujeto” en sentido sociológico, como un margen de juego históricamente situado y confrontado a constrañimientos en el desarrollo de las relaciones sociales, y no como una substancia “libre” e intemporal.

Disposiciones e identidad-ipseidad

La segunda figura de la individualidad, la identidad-ipseidad, va a remitirnos a la cuestión de los márgenes de autonomía individual descuidados por las tendencias deterministas de Bourdieu y Lahire. La identidad-ipseidad, en tanto que sentimiento subjetivo de sí mismo, parece más alejada de las preocupaciones de la sociología disposicional. Bourdieu la considera incluso como un obstáculo para el análisis en su crítica de lo que él llama “la ilusión biográfica” (1986), que constituiría la manera ficticia en que un individuo representa la continuidad de su persona. Esta “ilusión biográfica” se opone al habitus entendido como la reconstrucción por el sociólogo de una continuidad por lo general no-consciente, a partir de propiedades objetivables.

Sin embargo, encontramos en Bourdieu un sentimiento auténtico de sí mismo, conquistado contra las ilusiones del sentido común (de las que forma parte “la ilusión biográfica”), bajo la forma —de inspiración spinozista— del conocimiento de las propias determinaciones. Se recordará que en su *Ética* (1965), Spinoza considera el “libre arbitrio” como una creencia ilusoria, y que la verdadera libertad pasa por el conocimiento de las cosas que nos hacen actuar, esto es, por el conocimiento de las determinaciones de nuestra acción. Es así como Bourdieu concibe, en la última frase del prefacio a su obra *Le sens pratique*, la posibilidad de emergencia de un sujeto:

... la sociología [...] ofrece un medio, posiblemente el único, para contribuir aunque sea mediante la conciencia de las determinaciones a la construcción de algo así como un sujeto, que de otro modo quedaría abandonado a las fuerzas del mundo. (1980: 41).



La manifestación de un sujeto auténtico supondría, por lo tanto, el auto-conocimiento de las propias determinaciones sociales.

Pero esta última pista sigue siendo una manera limitada de tratar la ipseidad, puesto que se la convierte sólo en un horizonte de auto-análisis, y no en una dimensión activa de la experiencia cotidiana. No se trata, como en François Dubet con su hipótesis del “en cuanto a sí” [*quant à soi*], de una autonomía subjetiva favorecida por la consolidación de una capacidad de distanciamiento de los roles sociales desempeñados.

Disposiciones y momentos de subjetivación

El sujeto —de inspiración spinozista— de Bourdieu, en tanto que reasunción [*reprise*] reflexiva de un habitus, se encuentra todavía demasiado ligado a la unidad y a la permanencia de la persona para poder interesarse en los momentos de subjetivación. Le falta fluidez situacional a esta sociología. En cuanto a la sociología disposicional de Lahire, se presenta más abierta a las variaciones contextuales, pero se mantiene siempre en la lógica de la activación de un pasado incorporado “determinante”. En ambos casos, las irrupciones subjetivas en situación (como los estados de *agapè* tratados por Boltanski) no tienen visibilidad sociológica. Se requieren otras herramientas teóricas, más interaccionistas, para pensar la pluralidad de los momentos de la acción y de la interacción. Tal es el caso, por ejemplo, de la sociología de los regímenes de acción, iniciada por Luc Boltanski y Laurent Thévenot, que orienta la mirada sociológica hacia el encuentro entre competencias y dinámicas situacionales.¹¹

Los esquemas disposicionales han ofrecido y continúan ofreciendo claridades heurísticas en torno a la individualidad en sociología. El lenguaje de las “determinaciones sociales” que traen asociado apunta juiciosamente el proyector sociológico sobre las dimensiones que tienden a escapar de la conciencia de los individuos, mostrando que la singularidad individual y lógica de las “elecciones” constituyen dos cuestiones diferentes. Sin embargo, hay otros aspectos de

11 Para una presentación sintética y programática de la sociología de los regímenes de acción, ver particularmente Boltanski (1990), Thévenot (1998) y Corcuff (2001).

la individualidad contemporánea que no han sido tratados correctamente por estos esquemas. Por eso el señalamiento de los aportes y de los puntos ciegos de los enfoques disposicionales abre el análisis a otras conceptualizaciones y a otras analogías susceptibles de explorar otros terrenos empíricos. Pero la apertura sociológica del tratamiento de la singularidad individual tiene que ver también con la explicitación de las hipótesis antropológicas subyacentes, como veremos de inmediato en Bourdieu.

Presupuestos antropológicos en la sociología de Bourdieu

No sólo los análisis sociológicos de los autores clásicos (como Marx y Durkheim) se hallan invadidos por antropologías filosóficas. Los de los sociólogos actuales también contienen presupuestos antropológicos. Éstos son menos visibles que los de los clásicos, porque en nuestros días se ha estabilizado la separación académica entre la filosofía y la sociología, y la especialización académica ha progresado desde Marx y Durkheim. Pero la autonomización científica de la sociología con respecto a la filosofía, que globalmente ha aportado mayor rigor en la construcción social de los hechos sociales, no ha eliminado, sin embargo, las dependencias extras-científicas (especialmente antropológicas) de la actividad sociológica. Es así como se pueden detectar tres líneas antropológicas principales operantes en la sociología de Bourdieu,¹² no articuladas entre sí, y que nutren más o menos diferentes elementos de sus trabajos sociológicos: la antropología de los intereses, la antropología de la lucha contra la muerte simbólica y la antropología de la libertad relativa mediante el conocimiento de los determinismos sociales.¹³

12 En la 2a. edición de 2007 de su libro *Nouvelles sociologies* (p. 36), Philippe Corcuff ha añadido una cuarta línea antropológica de la sociología de Bourdieu: la antropología del primado de un cuerpo humano no reflexivo, en la que las dimensiones reflexivas aparecen como secundarias e incluso superficiales con respecto al corazón de la autenticidad humana que radicaría en lo corporal, siguiendo la senda de la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty [Nota del traductor, 2008].

13 Para mayores desarrollos sobre estas tres líneas antropológicas, ver la parte quinta de *Bourdieu autrement* (Corcuff, 2003, a): “Las condiciones humanas en la sociología de Bourdieu – Ciencias sociales y filosofía”.



Comencemos con *la antropología de los intereses*. Desde un punto de vista teórico, la noción de interés está fuertemente asociada con la de *campo* en Bourdieu. Los campos son espacios autonomizados e institucionalizados de competencia entre agentes (individuales y colectivos) dotados de recursos desiguales (campo económico, campo político, campo periodístico, campo intelectual, etcétera). Estos agentes compiten en torno a *intereses* específicos del campo concernido, según la lógica de acumulación de *capitales* también específicos. Por lo tanto, una parte de las características de este concepto de campo se describe según la analogía comercial de la *competencia* que se entablaría entre los individuos y los grupos que participan en el mismo. Es así como los *habitus* aparecen frecuentemente marcados por las lógicas del interés y de la competencia. En Bourdieu, esta línea utilitarista ha nutrido, por ejemplo, sus análisis del campo político y del proceso de profesionalización política, así como sus análisis del lenguaje en términos de “mercado lingüístico”. Es la línea antropológica menos específica en Bourdieu, pero ha marcado fuertemente los usos de su sociología en la ciencia política francesa.

En sus *Méditations pascaliennes* (1997), el sociólogo ha caracterizado la antropología filosófica que él reivindica como una *antropología de la lucha contra la muerte simbólica*. Él ha definido esta antropología por referencia a la imposibilidad de “escapar a los juegos en los que están en juego la vida y la muerte simbólicas” (*ibíd*: 281). Bourdieu parte aquí de un “sin sentido” original que caracteriza la condición humana, y que no remitiría a ninguna necesidad divina o natural. Las sociedades humanas serían llevadas, entonces, a “desprenderse del sentimiento de la insignificancia de una existencia sin necesidad” (*ibíd*: 283). Esta producción social de sentido se realizaría a través de los juegos de distinción entre las personas y los grupos, en la búsqueda de un reconocimiento por parte de los demás. En Bourdieu, esta antropología reviste frecuentemente una tonalidad *trágica*, como cuando la identifica, bajo la égida de Pascal, como una “ficción social” (*ibíd*: 286) que sitúa artificialmente en su centro el “ser percibido” (*ibíd*: 284). Es así como, en diferentes ocasiones, uno se ve tentado a considerar esta “comedia social” como una carrera de

persecución artificial, finalmente vana, por el reconocimiento de los otros. La individualidad, originalmente vacía de sentido, sería colmada socialmente por un sentido artificial e ilusorio. Se podría aproximar esta antropología filosófica del pesimismo a un escritor como Cioran (ver, por ejemplo, 1956). Estos recursos antropológicos nutren particularmente las investigaciones empíricas de *La distinction*. En *La culture des individus*, Lahire retoma esta temática antropológica de la “guerra simbólica de todos contra todos” (2004: 671-672).

Una tercera línea antropológica detectada da lugar a la cuestión de la emancipación: *la antropología de la libertad relativa mediante el conocimiento de los determinismos sociales*. Esta línea antropológica abrevia en la concepción original de la libertad propuesta por Spinoza, que pone el acento sobre el conocimiento de las propias determinaciones, contra la ilusión del “libre-arbitrio”, del que hemos hablado más arriba. Esta línea antropológica, más optimista en la medida en que deja abierta la posibilidad de una emancipación relativa, ha nutrido en primer lugar la epistemología de la reflexividad sociológica de Bourdieu. Tiene también un lugar importante en los puentes tendidos entre su sociología y sus compromisos públicos. Por ejemplo, en el post-scriptum de *La misère du monde*, escribe lo siguiente: “lo que el mundo social ha hecho, el mundo social, armado de este saber, puede deshacer” (1993: 944). En el plano individual, esta antropología es la que funda la posibilidad de emergencia de un sujeto.

A manera de conclusión

Afinar la captación teórica y empírica de la individualidad en el marco de una sociología interesada en el despliegue de las relaciones sociales, supone explorar diferentes facetas, no limitando la dinámica de la investigación sólo a las explicaciones disposicionales. La posibilidad de otras problematizaciones, diversificadoras de la mirada sociológica y de los terrenos de indagación accesibles, reside en las insuficiencias de cada tipo de enfoque y en sus puntos ciegos. Tomemos un ejemplo.¹⁴ En una indagación sobre las interacciones

14 Para mayores desarrollos sobre este ejemplo, ver Corcuff (1996).



de ventanilla entre empleados de oficinas de asistencia familiar y usuarios, hemos podido ilustrar las relaciones disimétricas entre los primeros (dominantes) y los últimos (dominados). En esta perspectiva, la sociología de la dominación formulada por Pierre Bourdieu fue útil, ya que permitió poner en evidencia ciertas disposiciones a la docilidad interiorizadas por los derechohabientes, y tanto más cuanto más desposeídos eran éstos culturalmente. Pero, cambiando de registro, hemos observado también márgenes de maniobra de estos derechohabientes en los intercambios con los empleados públicos, lo que implicaba la expresión de un *en cuanto a sí* [*quant à soi*] (en el sentido de Dubet). Finalmente, recurriendo a la sociología de los regímenes de acción iniciada por Luc Boltanski y Laurent Thévenot, pudimos mantenernos también atentos a las irrupciones subjetivas en situación, por parte de los empleados de las oficinas de asistencia familiar, bajo la forma de la compasión.

Al examinar detenidamente los aportes diferenciales de los polos de la tríada: identidad-mismidad / identidad-ipseidad / momentos de subjetivación; así como los de la pareja: disposiciones / competencias, hemos querido dar un contenido sociológico a la pluri-dimensionalidad de la individualidad. Esta afirmación pluralista se opone a las pretensiones imperialistas de cada uno de los llamados polos en el campo de la sociología contemporánea. Pese a todo, no desemboca en la construcción de una nueva teoría de la individualidad con pretensión totalizante. Sólo invita, más modestamente, a hacer variar los enfoques conceptuales sobre las complejidades del objeto sociológico “individualidad”. Pero este pluralismo teórico supone un pluralismo antropológico. Desde este punto de vista, resulta difícil contentarse con las hipótesis antropológicas optimistas que desembocan en una perspectiva emancipadora (como las de la antropología de los deseos humanos creadores, de Marx, o las de la antropología de la libertad relativa mediante el conocimiento de los determinismos sociales, de Bourdieu); o a la inversa, con las hipótesis filosóficas pesimistas (como las de la antropología de los deseos humanos frustrantes, de Durkheim, o las de la lucha contra la muerte simbólica, de Bourdieu).

Por consiguiente, los presupuestos antropológicos participan del cierre y de la apertura de la mirada sociológica sobre la singularidad individual. Por ejemplo, una sociología del “interés” no puede aprehender las irrupciones de la compasión en el individuo contemporáneo. La parte antropológica de la sociología es ineliminable, y no debe ser considerada sólo como un obstáculo para el análisis científico, sino también como uno de sus carburantes cognitivos.¹⁵ Pero se trata de un carburante cognitivo que constriñe y a la vez contribuye a delimitar el campo de visión sobre la realidad (por ejemplo, sobre las realidades de la singularidad individual). Con el fin de asegurar mejor el rigor científico de su proceder, el sociólogo es llevado a recorrer los caminos de *la reflexividad sociológica*. El sociólogo no tiene que tomar posición directamente en los debates antropológicos (éticos o políticos), lo que no significa que pueda romper totalmente con los presupuestos antropológicos (éticos o políticos). Esto participa de la fragilidad epistemológica de la sociología. La doble vía que se abre consiste entonces: 1) en *localizar* mejor la pertinencia científica de sus análisis mediante el retorno reflexivo sobre sus propios presupuestos (de manera individual o colectiva, siguiendo la lógica de los “controles cruzados” propios de las “comunidades” científicas); 2) en *someter a método* las cuestiones antropológicas (o éticas o políticas), haciendo variar los modelos sociológicos abrevados en antropologías variadas (como las diversas filosofías morales y las diversas filosofías políticas). ¿Acaso no es mejor afrontar la fragmentación y el relativismo “post-modernos” con una sociología consciente de sus fragilidades, pero más segura de sus saberes, que hacerlo con la mitología de una ciencia social autosuficiente y todopoderosa?

15 Para una lectura de los presupuestos (antropológicos, éticos o políticos) operantes en las ciencias sociales a la vez como obstáculos epistemológicos y como carburantes cognitivos, ver Corcuff (2002).



Bibliografía

Esta bibliografía ofrece referencias amplias, además de las que han sido citadas en el texto.

- Benoist, Jocelyn (1995). “La subjectivité”. En: Denis Kambouchner (ed.), *Notions de philosophie II*. París: Gallimard, Coll. Folio.
- Boltanski, Luc (1990). *L'Amour et la Justice comme compétences – Trois essais de sociologie de l'action*. París: Métailié.
- Boudon, Raymond (1977). *Effets pervers et ordre social*. París: PUF.
- Boudon, Raymond (1986). “Individualisme et holisme dans les sciences sociales”. En: Pierre Birbaum y Jean Leca (eds.), *Sur l'individualisme*. París: Presses de la FNSP.
- Boudon, Raymond (1984). *La Place du désordre – Critique des théories du changement social*. París: PUF.
- Bourdieu, Pierre (1979). *La distinction – Critique sociale du jugement*. París: Minuit.
- (1980). *Le sens pratique*. París: Minuit.
- (1986). “L'illusion biographique”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 62-63, junio.
- (1988). *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. París: Minuit.
- (1992). *Les règles de l'art – Genèse et structure du champ littéraire*. París: Seuil.
- (ed.) (1993). *La misère du monde*. París: Seuil.
- (1997). *Méditations pascaliennes*. París: Seuil.
- Chauviré, Christiane (2002). “Dispositions ou capacités? La philosophie sociale de Wittgenstein”. En: Christiane Chauviré y Albert Odien, (eds.), *La régularité – Habitude, disposition et savoir faire dans l'explication de l'action*, París: Éditions de l'EHESS, coll. “Raisons pratiques”.
- Cioran (1956). *La tentation d'exister*. París: Gallimard, coll. TEL.
- Corcuff, Philippe (1995). *Les nouvelles sociologies – Constructions de la réalité sociale*. París: Nathan, coll. “128”. Trad. española, Las nuevas sociologías. Madrid: Alianza Editorial, colección «Materia-

- les/Ciencias Sociales», 1998. Reed. refundida, París : Armand Colin, 2007.
- Corcuff, Philippe (1996). “Ordre institutionnel, fluidité situationnelle et compasión – Les interactions au guichet de deux caisses d’allocations familiales”. *Recherches et Prévisions*, (CNAF), núm. 45, septiembre.
- (2001). “Usage sociologique de ressources phénoménologiques: un programme de recherche au carrefour de la sociologie et de la philosophie”. En: Joselyn Benoist y Bruno Karsenti, (eds.), *Phénoménologie et sociologie*, París: PUF.
- (2002). “Sociologie et engagement: nouvelles pistes épistémologiques dans l’après-1995”. En: Bernard Lahire, (ed.), *À quoi sert la sociologie?*, París: La Découverte.
- (2003, a). *Bourdieu autrement – Fragilités d’un sociologue de combat*, París: Textuel.
- (2003, b). *La question individualiste – Stirner, Marx, Durkheim, Proudon*. Latresne: Le Bord de l’Eau.
- (2003, c). “Pour une sociologie de la fragilité – Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières”. *Revue européenne des sciences sociales*, tomo XLI, núm. 127.
- Dubet, François (1994). *La sociologie de l’expérience*. París: Seuil.
- (2005). “Pour une conception dialogique de l’individu. L’individu comme machine à poser et à résoudre des problèmes sociologiques”. *EspacesTemps.net*, 21 juin 2005, <http://www.espacestemp.net/document1438.html>.
- Dumont, Louis (1977). *Homo aequalis – Genèse et épanouissement de l’idéologie économique*. París: Gallimard.
- Durkheim, Émile (1970, a). “L’individualisme des intellectuels” [1898], retomado en *La science sociale et l’action*, París: PUF.
- (1970, b). “Le dualisme de la nature humaine et des conditions sociales” [1914], retomado en *La science sociale et l’action*, París: PUF.
- (1981). *Les règles de la méthode sociologique*. París: PUF, coll. “Quadrige”, [1895].



- Durkheim, Émile (1999). *Le suicide*. París: PUF, coll. “Quadrige”, [1897].
- Elster, Jon (1989). *Karl Marx – Une interprétation analytique*, trad. franc. París: PUF [edición norteamericana: 1985].
- Gaxie, Daniel (1977). “Économie des partis et rétributions du militantisme”. *Revue française de science politique*, vol. 11, issue 1, spring 2005.
- Giddens, Anthony (1987). *La constitution de la société – Éléments de la théorie de la structuration*, trad. franc. París: PUF, [edición inglesa: 1987].
- Henry, Michel (1976). *Marx. Une philosophie de la réalité* (tomo I); *Une philosophie de l'économie* (tomo II). París: Gallimard.
- Hirschman, Albert (1997). *Les passions et les intérêts – Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. franc. París, PUF, coll. “Quadrige”, [edición norteamericana: 1977].
- Kaufmann, Jean-Claude (2004). *L'invention de soi – Une théorie de l'identité*. París: Armand Collin, coll. “Individu et Société”.
- Lahire, Bernard (1998). *L'homme pluriel – Les ressorts de l'action*. París: Nathan, coll. “Essais”.
- (2002). *Portraits sociologiques – Dispositions et variation individuelles*. París: Nathan, coll. “Essais & Recherches”.
- (2004). *La culture et les individus – Dissonances et distinction de soi*. París: La Découverte.
- Löwy, Michael y Sayre, Robert (1992). *Révolte et mélancolie – Le romantisme à contre-courant de la modernité*. París: Payot.
- Martucelli, Danilo (2002). *Grammaires de l'individu*. París: Gallimard, coll. “Folio/Essais”.
- (2005). “Les trois voies de l'individu sociologique”. *Espaces-Temps.net*, 8 juin 2005, <http://www.espacestemp.net/document1414.html>.
- Marx, Karl (1968). *Manuscrits de 1844*, retomado en *Œuvres II*, edición realizada por Maximilien Rubel. París: Gallimard, coll. “Bibliothèque de la Pléiade”.

- Marx, Karl (1982). *Thèses sur Feuerbach* (1845), retomado en *Œuvres III*, edición realizada por Maximilian Rubel. París: Gallimard, coll. “Bibliothèque de la Pléiade”.
- Menger, Pierre-Michel (2002). *Portrait de l'artiste en travailleur – Métamorphoses du capitalisme*. París: Seuil, coll. “La République des Idées”.
- Passeron, Jean-Claude (1982). “L’inflation des diplômes – Remarques sur l’usage de quelques concepts analogiques en sociologie”. *Revue française de sociologie*, tomo XXIII, núm. 4, octubre-diciembre.
- (2000). “Analogie, connaissance et poésie”. *Revue européenne de sciences sociales*, tomo XXXVIII, núm. 117.
- Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil, coll. “Points”
- Spinoza, Baruch (1965). *Éthique* [escrito entre 1663 y 1675, publicación póstuma en 1677], trad. Franc. París: GF-Flammarion.
- Thévenot, Laurent (1998). “Pragmatiques de la connaissance”. En: Anni Borzeix *et al.*, (eds.), *Sociologie et connaissance*, París: Editions du CNRS.
- Walzer, Michael (1997). *Sphères de justice – Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. franc. París: Seuil, [edición norteamericana: 1983].
- Wittgenstein, Ludwig (2004). *Recherches philosophiques* [manuscritos redactados entre 1936-1949], trad. franç., París, Gallimard, 2004.