

LOS PROCESOS DE INDIVIDUALIZACIÓN EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Debate con el Dr. Philippe Corcuff en el Seminario Permanente de Cultura y Representaciones Sociales

El viernes 30 de octubre de 2009, el Seminario Permanente “Cultura y Representaciones Sociales” celebró sus diez años de existencia ininterrumpida con una sesión especial en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, donde el invitado de honor, doctor Philippe Corcuff (del Instituto de Estudios Políticos de Lyon, Francia), debatió con los académicos presentes las ideas expuestas en dos de sus artículos publicados por la revista electrónica Cultura y Representaciones Sociales (www.culturayrs.org.mx), órgano de dicho Seminario: “Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas” (año 2, n° 4, marzo de 2008); y “Bourdieu leído de otra manera” (año 4, n° 7, septiembre de 2009). Por el interés que revisten los temas debatidos en dicha sesión, transcribimos íntegramente el debate para nuestros lectores, conservando el estilo oral de las intervenciones. Sobra decir que para comprender plenamente los argumentos manejados en este debate, se requiere la lectura previa de los dos artículos citados.¹ *Palabras clave: individualización, ciencias sociales, sociología, Bourdieu, Marx, Durkheim, Levinas.*

Abstract: On Friday, the 30th of October, 2009, the Permanent Seminar “Culture and Social Representations” celebrated its ten years of uninterrupted existence with a special session at the Institute of Social Investigations of the UNAM, where the guest of honor, doctor Philippe Corcuff (from the Institute of Political Studies, Lyons, France), debated with the academic audience the ideas exposed in two of his articles published by the electronic journal Culture and Social Representations (www.culturayrs.org.mx) publishing organ of the above mentioned Seminar: “Figures of individuality: from Marx to the contemporary sociologies” (year 2, n° 4, March, 2008); and “Bourdieu read otherwise” (year 4, n° 7, September, 2009). Due to the interest that the topics debated in the above mentioned session arose, we have transcribed entirely the debate for our readers, preserving the oral style of the interventions. It is necessary to point out that in order to fully understand the arguments presented in this debate, previous reading of both mentioned articles is required. *Keywords: individualism, social sciences, sociology, Bourdieu, Marx, Durkheim, Levinas.*

1 La traducción de las intervenciones del francés al español y del español del francés estuvo a cargo de Catherine Héau. La transcripción del audio fue realizada por Violeta Rodríguez Becerril. La revisión la realizaron Philippe Corcuff y Gilberto Giménez.



Dr. Philippe Corcuff:

Voy a presentar algunos elementos introductorios transversales a los dos artículos que ya tienen en la revista *Cultura y Representaciones Sociales*. Es solamente para abrir la discusión. Mi intervención constará de ocho puntos bastante cortos.

El primer punto es metodológico. Se trata de leer de otra manera a los grandes autores clásicos y contemporáneos como Marx, Durkheim y Bourdieu. Me inspiró en la crítica que hizo Michel Foucault a las nociones de “autor” y de “obra” en su libro *La arqueología del saber* y en su conferencia *¿Qué es un autor?*, ambos trabajos del año 1969. En lugar de considerar, como se acostumbra en la historia tradicional de las ideas o en la historia de la filosofía, a un autor como coherente *a priori*, esta visión supone una atención a los hilos heterogéneos e incluso contradictorios que atraviesan una misma obra, un mismo autor y a veces incluso el texto mismo. Esto nos obliga —cuando leemos a los autores— a no construir una homogeneidad reductora en torno a escuelas como el marxismo, el durkheimismo o el bourdieusismo, sino a prestar especial atención a los puntos fuertes y también a los puntos ciegos y a los impensados de los autores. Es así como en estos dos artículos [publicados en la citada revista] traté a Bourdieu, Marx y Durkheim; lo que me llevó, en el caso de Marx y Bourdieu, a lo que llamo una fidelidad crítica, la cual supone acompañar en algún sentido a Marx y a Bourdieu, a veces en contra de Marx y Bourdieu y a veces abriendo pistas nuevas a partir de Marx y Bourdieu.

Un segundo punto se refiere al anclaje de mi procedimiento de lectura en la sociología reflexiva, es decir, en el hecho de volverse hacia los presupuestos de los sociólogos considerados. En el marco de esta sociología reflexiva me interesé en los presupuestos antropológicos —en el sentido filosófico del término— de los autores examinados. Es esto lo que llamo antropología filosófica, es decir, caracterizaciones de los seres humanos y de la condición humana que atraviesan las sociologías, que son anteriores al trabajo empírico y que contribuyen a orientar este mismo trabajo. Por ejemplo, los

sociólogos —sin ser conscientes forzosamente de ello— proyectan por lo menos cierta imagen de la humanidad que están estudiando a través de su vocabulario básico, como cuando hablan de *disposiciones*, de *habitus*, de intereses, de cálculos, de estrategias, de deseos o de pasiones, de identidades, de competencias, etcétera. Esto nos ofrece *a priori* visiones o ideas bastante diversas de la humanidad que están estudiando; por ejemplo, es difícil que un sociólogo cuya categoría principal es el interés y el cálculo descubra en su objeto de estudio la categoría de amor o de compasión. Una vez tomados en cuenta estos presupuestos antropológicos, lo propio de una sociología reflexiva es tratar de explicitarlos para volver más rigurosas las ciencias sociales, ya que este procedimiento permite delimitar mejor la validez de los enunciados científicos producidos.

Tercer punto: la crítica del dogmatismo tanto en la variedad de los casos empíricos tratados como en los usos de los conceptos y los métodos. Aquí solamente me limitaré a citar al gran filósofo del siglo XX Ludwig Wittgenstein, quien sin duda es el filósofo que marcó en mayor grado mi trabajo, aunque sea también el autor sobre el cual escribí menos, porque es demasiado grande para mí. Primera cita (voy citar en español, según la traducción que aparece en mi primer texto, *Figuras de la individualidad*):

Causa principal de las enfermedades filosóficas —un régimen unilateral: se nutre el propio pensamiento con una sola clase de ejemplos.

Wittgenstein nos dice que constituye una “enfermedad filosófica” (pero también una “enfermedad sociológica”, añadiríamos nosotros), apoyar la generación precipitada de conceptos en ejemplos empíricos muy limitados; así, los ejemplos de una sociología del interés no son los ejemplos de la sociología de la pasión. Se trata de una primera advertencia contra el dogmatismo: hay que tener cuidado con las generalizaciones precipitadas que se hallan frecuentemente en los textos, tanto en sociología como en filosofía.



Segunda cita de Wittgenstein, siempre en su gran obra inacabada:

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 nos explica que el uso dogmático de los conceptos consiste en forzar la realidad para encajarla dentro del concepto, en lugar de emplear el concepto sólo como una herramienta de comparación, lo que Max Weber llamó un “tipo ideal”. El tipo ideal es un modelo en relación con el cual se debe comparar la realidad observada, pero no un modelo dentro del cual se debe encerrar la realidad observada.

Cuarto punto: los dos artículos rechazan dos vías metodológicas rutinizadas en las ciencias sociales, como son el holismo metodológico y el individualismo metodológico. El primero parte del todo, de la sociedad, y el segundo parte de las individualidades, reduciendo lo social a una mera suma de las mismas. Ambos artículos ofrecen otra vía, lo que llamo un *relacionalismo metodológico*, según el cual lo importante no es el todo de la sociedad, ni tampoco las unidades individuales, sino las relaciones sociales. Es una manera de desplazar la mirada hacia las relaciones como una entidad primordial, de modo que tanto la sociedad como los individuos sean considerados como entidades secundarias, como cristalizaciones de relaciones sociales.

Quinto punto: ambos artículos tratan de hacer posible un acercamiento sociológico a la singularidad individual. Las sociologías clásicas tienden a separar de manera irremisible el polo de lo colectivo, que incluye también el polo de lo común, del polo de la individualidad que nos remite a una singularidad, a una unicidad. Lo que traté de ilustrar a través de Marx y de Bourdieu, tomando en cuenta tanto sus aportes como sus limitaciones, es que la individualidad —es decir, la unicidad de cada individuo—, puede ser aprehendida como un

ensamblaje singular de materiales colectivos: cada uno de nosotros sería completamente singular, pero tejido con hilos colectivos.

Sexto punto: este acercamiento a la individualidad desemboca en un acercamiento al individualismo contemporáneo, que no ha sido tratado en ambos artículos, pero que yo desarrollo en artículos científicos y libros que no están en México. Las sociedades individualistas contemporáneas valorizan la singularidad individual. En las sociedades más tradicionales la singularidad individual existe también, pero lo propio de las sociedades individualistas es justamente colocarla como el corazón simbólico de la sociedad. Nosotros identificamos dos grandes estadios en el proceso de la individualización occidental: lo que se llama a veces *primera modernidad*, cuya expresión en las elites desde el Renacimiento ha sido estudiada por Norbert Elias, pero que se va a desarrollar también en el Siglo de las Luces y posteriormente con la revolución industrial del siglo XIX. Frecuentemente se habla también de una *segunda modernidad*, que se habría desarrollado desde el inicio de los años cincuenta en los Estados Unidos y hasta fines de los años sesenta en Europa. Cuando se tiene una visión positiva de esta segunda modernidad, se habla también de la primera modernidad, y cuando se tiene una visión negativa (como los pensadores americanos Christopher Lasch o Richard Zennett), se habla de narcisismo contemporáneo. La segunda modernidad o este narcisismo contemporáneo constituye una manera de acelerar los procesos de modernización; por ejemplo, en uno de mis libros, *La sociedad de cristal*,² analicé una frase de una cantante popular francesa, que apareció en una revista de psicología y que dice: “Estoy orgullosa de ser yo misma”. Esta frase supone ya la primera modernidad, es decir, la evidencia: “yo soy yo misma”; y la segunda modernidad o narcisismo contemporáneo le añade: “estoy orgullosa de ello”. La literatura sociológica sobre el individualismo contemporáneo se halla polarizada en dos grandes corrientes: una corriente comprensiva y una corriente crítica. La corriente comprensiva pone en evidencia cómo este individualismo contemporáneo abre

2 Cf. Corcuff, Philippe, 2002. *La société de verre. Une éthique de la fragilité*. París: Armand Colin (Nota de la traductora).



nuevos márgenes de maniobra para los individuos, particularmente en las recomposiciones familiares de hoy en día (como los matrimonios múltiples), ya que uno de los factores del individualismo contemporáneo, fuera de la lógica del capitalismo, es el cuestionamiento de la familia patriarcal, como consecuencia de la emancipación relativa de las mujeres, del reconocimiento de derechos para los niños y del reconocimiento tímido de los modos de vida homosexuales. La segunda corriente que estudia el individualismo contemporáneo es una corriente crítica que pone en evidencia dos dimensiones: primero, la manera en que el individualismo contemporáneo deshace los vínculos sociales tradicionales; y segundo, cómo emerge una nueva forma de tiranía diferente de las tiranías colectivas: la tiranía del yo. En mi trabajo trato de ofrecer una vía un poco desplazada, que llamo comprensiva y crítica, que trata de tomar en cuenta las nuevas posibilidades de acción para los individuos, las nuevas coacciones y los nuevos conocimientos o procesos del individualismo contemporáneo.

Séptimo punto: mi trabajo supone un diálogo con la filosofía, ante todo con las que yo llamo *antropologías filosóficas*, en la medida en que los presupuestos antropológicos, en el sentido filosófico del término, orientan nuestro trabajo de encuestas en sociología; y luego, en la medida en que los enunciados sociológicos pueden alimentar a su vez la filosofía política, es decir, una visión de la sociedad en términos de mejoramiento o de transformación radical. Este diálogo con la filosofía supone una autonomía de los registros, es decir, no hay que considerar que la sociología y las ciencias sociales son lo mismo, sino que dialogan entre sí a partir de herramientas y de modos de pensamiento en parte específicos; sin embargo, se hallan también vinculadas entre sí, ya que frecuentemente encontramos también presupuestos sociales entre los filósofos. Por ejemplo, a menudo existe una especie de racismo de clase entre los filósofos desde Platón, el filósofo rey; pero al mismo tiempo (como creo haber demostrado) encontramos presupuestos filosóficos en las ciencias sociales. Ambos registros —el filosófico y el sociológico— son autónomos, como queda dicho, pero tienen vínculos entre sí debido

a que se presuponen recíprocamente. A partir de esta autonomía y de estos vínculos puede establecerse un diálogo transfronterizo entre filosofía y ciencias sociales.

El octavo punto se refiere a la relación entre el necesario distanciamiento científico y los compromisos sociales; aquí también parto de la autonomía que corresponde a cada registro, lo que Bourdieu denomina “autonomía de los campos científicos”. Pero también parto de las tensiones y puentes entre ambos registros, aunque descartando toda confusión entre los mismos, como la que conocimos en el pasado bajo dos formas: la marxista y la posmoderna. La forma marxista antigua tiene que ver con la idea de algunos militantes de los años sesenta y setenta, según la cual, si teníamos el buen partido y la buena línea política, tendríamos automáticamente la buena filosofía y la buena ciencia. Hoy en día encontramos también ciertas confusiones entre ambos registros bajo una forma posmoderna, en la medida en que los mismos estarían mezclados o agregados dentro de un todo cultural indistinto y relativista. Mi punto de vista rechaza esta indistinción de los registros, pero rechaza también el cientismo, es decir, el cientismo que implicaría la asimilación falsa entre la autonomía deseada de los registros científicos y una independencia ilusoria. El rechazo tanto de la indistinción de los registros como del cientismo, nos permite una visión más compleja y complicada del asunto. Autonomía, tensión y pasaje (paso, puente) alimentan lo que llamo una epistemología de la fragilidad.

Dr. Gilberto Giménez:

Simplemente para iniciar la discusión, voy a plantear tres puntos. El primero tiene que ver con el *relacionalismo metodológico*. Estoy totalmente de acuerdo con su planteamiento de que, entre el holismo y el individualismo metodológico, hay que optar por el relacionalismo metodológico, el cual parece derivarse claramente de la famosa tesis de Marx según la cual el individuo se define en última instancia por el conjunto de sus relaciones sociales (tesis 6 sobre Feuerbach). Esto es lo que pasa por alto el individualismo metodológico. Pero no hay



que olvidar que cuando Marx habla del “conjunto de sus relaciones sociales”, está hablando de relaciones socialmente construidas, pero objetivas. Tú, que eres constructivista, no piensas que primero existe el individuo y sólo después se relaciona con los demás, sino que el individuo se construye a través de la activación o puesta en práctica de sus relaciones sociales, que son relaciones objetivas. Ahora bien, estas relaciones sociales objetivas, constitutivas del individuo, *están estructuradas*, es decir, de alguna manera se cuela otra vez paradójicamente la idea de estructura (que es una idea holista), porque no puedo concebir un conjunto de relaciones sociales objetivas que no estén de algún modo estructuradas. Lo cual significa que, definitivamente, no puedo explicar al individuo al margen de las estructuras, esto es, al margen de cierta referencia holista. Es esto lo que lleva a Bourdieu a construir su teoría del “campo”. Ahora bien, si esto es así, el holismo supuestamente superado por el relacionismo vuelve a colarse por la puerta de atrás. Porque ciertamente el concepto de estructura, de cualquier manera que lo expliques (por ejemplo, a la manera de Anthony Giddens, como un red virtual que condiciona, pero a la vez habilita nuestros comportamientos) es un concepto holista. ¿Cómo explicas esta paradoja? En última instancia, el problema fundamental que estoy planteando es la relación que existe entre lo macro y lo micro. ¿Cuál es tu opinión al respecto?

El segundo punto se refiere a las “filosofías implícitas” en las teorías sociales, con las que, en tu opinión, deberíamos establecer un “diálogo transfronterizo”. Para ti, las antropologías (en sentido filosófico) que están implícitas en los planteamientos de Marx, Bourdieu, Boltanski y Thévenot, etcétera, son un conjunto de ideas preconcebidas acerca de la condición humana. Pero analicemos más de cerca en qué consisten tales “antropologías filosóficas”. En mi opinión se trata de *residuos imaginarios*, en la medida en que todas ellas tienen un carácter residual y no sistemático. Son lo que Althusser llamaba “ideologías espontáneas de los científicos” que acompañan implícitamente sus prácticas científicas. No se trata de filosofías estructuradas ni metódicamente controladas. En términos de Bachelard diríamos que son “obstáculos epistemológicos” contra los que

más bien habría que luchar para acercarnos a la objetividad científica. En suma, la idea del “hombre total” en Marx, juntamente con su idea sensualista de los deseos humanos, son imaginarios utópicos fragmentarios y desarticulados. Lo mismo cabe decir de la antropología de los “deseos frustrantes” de Durkheim.

Ahora bien, los filósofos analíticos nos recomiendan la “abstención metafísica” a la hora de hacer ciencia. Entonces, más bien tendríamos que luchar contra la intrusión de esos residuos metafísicos en las teorías sociales, en lugar de “dialogar” con ellos. Por eso no entiendo el sentido de tu llamado al “diálogo transfronterizo” con las antropologías implícitas en las teorías sociales. ¿Por qué le interesaría a un sociólogo dialogar con la antropología imaginaria de Marx acerca de los “deseos humanos creadores”, etcétera, etcétera, o bien, con Durkheim acerca de los “deseos frustrantes”, en lugar de hacerlo, por ejemplo, con Freud, quien tiene una teoría articulada de los deseos y las pulsiones, o incluso con Jung y su teoría sistemática de los arquetipos? [Con esto no estoy diciendo que haya que desechar las utopías en las ciencias sociales y en política, sino que deben ser sometidas a la racionalidad científica reinterpretándolas, por ejemplo, como “conceptos límites” (fuera de los límites de factibilidad histórica), aunque capaces de orientar poderosamente la acción]. (Cf. Franz Hinkelammert)³

Mi tercer punto es una especie de defensa de Bourdieu. Me parece que muchos de los “puntos ciegos” que tú encuentras en su obra son un poco discutibles. En primer lugar, no creo que Bourdieu pueda ser situado entre los “cientistas”, sobre todo el último Bourdieu con su “sociología reflexiva”, donde trata de analizarse a sí mismo situándose dentro del campo científico. Además, su práctica nos dice otra cosa. Él tenía siempre una posición política y tomaba partido, hasta el punto de que era capaz de instalar con su equipo una mesa de discusión en medio de las manifestaciones y de las huelgas masivas. Así que no creo que se pueda decir que carece de

3 Hinkelammert, Franz 1970. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Editorial Paidós.



una posición y que no se sepa desde dónde, políticamente hablando, formula sus críticas.

En segundo lugar, no creo que la teoría del *habitus* deba entenderse en sentido determinista, sobre todo en términos de causa y efecto, como tú propones. En efecto, las “disposiciones” —un término que proviene de la filosofía moral— no deben interpretarse como “causas eficientes”, sino sólo como propensiones —en principio resistibles— para actuar de determinado modo. Además, se trata sólo de uno de los registros utilizados para definir el *habitus*. El otro registro es el de “esquema”. En efecto, para Bourdieu el *habitus* se define ante todo como “esquemas de percepción, de apreciación y de acción”. Pocos se han percatado de que existe una relación entre el lenguaje de las disposiciones y el de los esquemas para definir el *habitus*: el primero depende del último, y no al revés. Es decir, si tengo una disposición o una inclinación para actuar de determinada manera, es porque he interiorizado un determinado “esquema de percepción, de apreciación y de acción”. Tú utilizas solamente el registro de la disposición, y lo interpretas en términos deterministas de causa y efecto, en lugar de interpretarlo en términos de condicionamiento de la acción derivado de los esquemas (cognitivos y valorativos) interiorizados por los sujetos por vía de socialización formal o informal. Pero hay más: en *Esquisse d'une théorie de la pratique* Bourdieu afirma que el *habitus* surge siempre en contextos bien determinados, pero cambia y se reacomoda cuando opera en contextos diferentes del que le dio origen. Y llama “coyuntura” a la conjunción entre un *habitus* adquirido y una circunstancia nueva. Es decir que para Bourdieu el principio de la acción no es sólo el *habitus*, entendido como disposición derivada de un esquema mental interiorizado, sino también la circunstancia, el contexto o la coyuntura. Tales son los “disparadores de la acción”. Por lo demás, sobre todo en sus últimos escritos, Bourdieu afirma que no sólo podemos tomar conciencia de nuestros condicionamientos sociales y analizarlos (es el concepto de libertad en Spinoza y Parsons), sino también contradecirlos y actuar en sentido contrario. Por lo tanto, estamos lejos de todo determinismo de tipo causa-efecto. Según Bourdieu, el *habitus*

no es una especie *bulldozer* que todo lo aplan y uniforma a su paso. En ciertas circunstancias puede tener incluso un carácter creativo e innovador. Bourdieu hablaba en este caso de “creatividad regulada” (*créativité réglée*). Me parece que estos puntos son mucho más interesantes que otros para entender el concepto de individualidad en Bourdieu.

Philippe Corcuff:

Son preguntas de grueso calibre. Respecto a la primera pregunta, el interés de hablar del relacionismo metodológico es solamente para desplazar la mirada en relación con discusiones ritualizadas en las ciencias sociales acerca del holismo o del individualismo. Digo claramente *desplazar*, y no *superar*, porque si dijera *superar* estaría introduciendo una figura hegeliana por la cual nos ubicaríamos por encima del problema, ya que hubiéramos tomado lo mejor de cada polo opuesto para llevarlo al nivel más alto, como prescribe la lógica hegeliana; mientras que aquí estoy hablando solamente de *desplazar*. Cuando nos desplazamos perdemos cosas; la visión hegeliana no toma en cuenta esas pérdidas. Al desplazar el problema hacia las relaciones sociales, estoy creando una categoría grande que es tan amplia como la categoría: individuo-sociedad. Las “relaciones sociales” constituyen una noción equivalente. Y puedo tomar en cuenta tipos de relaciones muy diversas: pueden ser interacciones puntuales en la vida cotidiana o relaciones de interdependencia estructural, como, por ejemplo, la relación de interdependencia entre un campesino mexicano y un mercado financiero neoyorkino, que no implica ni conocimiento ni conciencia recíproca entre los actores involucrados. Puede existir una relación de interdependencia entre los dos polos; la acción de uno tendrá efecto sobre el otro y viceversa. Sin embargo, los actores situados en ambos polos jamás se conocerán, jamás estarán en el mismo lugar y no tendrán conciencia de su existencia recíproca. Tanto las interacciones puntuales como estas interdependencias integran las dimensiones interaccionistas y las dimensiones estructurales. El marco de estas relaciones sociales puede es-



pecificarse mediante diversas teorías. Así como existen varias teorías que alimentan la postura del individualismo metodológico, también existen múltiples teorías que alimentan el holismo metodológico. Dentro del marco metodológico [del relacionismo] pueden coexistir tanto las teorías interaccionistas como las estructurales. En este nivel de discusión de marcos metodológicos, no escojo una teoría, sino que recorto una posición metodológica de nivel equivalente al del individualismo metodológico y al del holismo metodológico. Por mi parte, en mi trabajo me intereso en las relaciones estructurales, las cuales comportan, según Giddens, una doble característica: son a la vez coactivas y habilitantes, es decir, nos constriñen independientemente de nuestra voluntad y de nuestra conciencia, pero a la vez nos capacitan para muchas cosas.

El problema macro-micro es sin duda el menos resuelto en las ciencias sociales, y a este respecto no tengo ninguna solución milagrosa. Recientemente traduje al francés un texto largo del etnometodólogo Aron Cicourel,⁴ de 1981, que proporciona pistas muy estimulantes sobre esta temática. Este autor pone en evidencia cómo los científicos y la gente ordinaria proponen articulaciones entre lo micro y lo macro. Por ejemplo, estudia los expedientes escolares o los expedientes médicos a través de los cuales se puede resumir miles de interacciones, y luego selecciona elementos que se dieron mediante las entrevistas y que proporcionan una suerte de resumen macro de muchas interacciones micro. La idea importante e interesante de Cicourel es la de *resumir* un concepto macro-micro tanto para los actores como para los sociólogos. Lo importante es esta idea de *resumir*. Podemos concebir nuestros propios objetos sociológicos como resúmenes que van a filtrar múltiples datos o elementos, pero a partir del momento en que somos conscientes de que se trata de resúmenes de cifras, sabemos que otros conceptos y otros resúmenes filtrarán de otra manera y podrán construir otra relación macro-micro.

4 Para consultar un artículo del Dr. Corcuff sobre el problema macro-micro en Aron Cicourel, ver la siguiente página web: <http://sociologies.revues.org/index2382.html> (Nota de la transcriptor).

En cuanto a la pregunta sobre los presupuestos antropológicos, estoy de acuerdo con Gilberto: se parecen a lo que Althusser llamaba “ideologías espontáneas” de los científicos, que son residuales y que no son teorías sistemáticas. Por ejemplo, un mismo autor no tiene una sola antropología filosófica, sino que en función de algunos de sus conceptos puede tener presupuestos antropológicos diferentes. En el artículo sobre Bourdieu identifiqué tres antropologías filosóficas, y posteriormente añadí una cuarta. En sus *Meditaciones pascalianas*, Bourdieu mismo reconoce que existen, pero él piensa que es sólo una. Efectivamente, estoy hablando de presupuestos filosóficos en autores clásicos como Marx, Durkheim o George Simmel. Esos presupuestos son más explícitos en estos autores, porque todavía no se había establecido la división de trabajo entre la filosofía y las ciencias sociales. En cambio, a raíz del desarrollo de la autonomización de las ciencias sociales en relación con la filosofía y entre las diversas disciplinas sociales entre sí, surge una ideología cientista que cree haber roto todo vínculo con los presupuestos filosóficos, que ahora son menos claros y son más residuales, pero, sin embargo, siguen orientando la investigación científica. Por ejemplo, pude demostrar que lo que yo llamo “antropología filosófica del deseo creador” en Marx ha orientado las sociologías comprensivas del individualismo contemporáneo, que creen que el desarrollo de los deseos individuales es positivo, creador y emancipador, como podemos verlo en la filosofía de la familia de François de Singly hoy en día.⁵ Por el contrario, con las sociologías críticas estamos más cerca de lo que yo llamo la “antropología filosófica de los deseos frustrantes” de Durkheim, que implica la idea de que el desenvolvimiento del deseo humano provoca patologías. Los libros de Christopher Lash⁶ o Richard Zennett van en ese sentido.

Para dar otra respuesta a Gilberto, debo decir que este trabajo sobre Marx y Durkheim me proporcionó un esquema de interpretación de los presupuestos antropológicos de las sociologías contem-

5 Cf. Singly, François de, 1996. *Le soi, le couple et la famille*. París: Nathan (Nota del traductor).

6 Cf. Lash, Christopher, 2000. *La Culture du narcissisme*. Castelnau-le Lez: Climats (Nota del traductor).



poráneas. No pienso en modo alguno dentro de la lógica de Althusser o de Bachelard; tampoco dentro de la lógica de Pierre Bourdieu en *El oficio del sociólogo*, que me parece de hecho el equivalente científico del leninismo, es decir, la idea de que la verdad científica se halla en los intelectuales separados de los actores cotidianos, y que estos científicos nos van a traer la verdad desde afuera. Por lo tanto, entre los investigadores se da una especie de leninismo espontáneo. Pienso que si se explicitara mediante un procedimiento reflexivo estos presupuestos antropológicos, encontraríamos que ciertamente son obstáculos para el conocimiento, como dice Bachelard, pero también son puntos de apoyo para la investigación, en el sentido de que orientan nuestra mirada científica hacia cierta dirección y nos llevan a utilizar un método estadístico o un método cualitativo; orientan nuestro cuestionario en tal o tal dirección, orientan nuestras entrevistas semiestructuradas hacia tal o cual aspecto. Como se echa de ver, estas cuestiones teóricas son de índole inmediatamente práctica para el sociólogo. Hoy en día la rutinización de una “antropología del interés”, que es un paradigma tendencialmente dominante en las ciencias sociales, nos impide ver muchos aspectos de la realidad. Apoyándome en otras antropologías filosóficas, como la que desarrolló un gran filósofo de la fenomenología y del judaísmo en Francia, Emmanuel Levinas —(una antropología en la cual el punto de partida de las relaciones sociales es la responsabilidad hacia el otro)—, construí un modelo sociológico de la *compasión* que me permitió llevar a cabo encuestas en hospitales, en las cajas de seguro popular y en las agencias de empleo en Francia. Esas encuestas estaban basadas a la vez en la observación empírica (por ejemplo, estando en el hospital y haciéndome pasar por médico) y en entrevistas con enfermeras o con administrativos de las agencias de empleo. La antropología filosófica me permitió iluminar este verdadero *omni* para las ciencias sociales (al menos para las ciencias sociales utilitaristas) que está en el corazón de la vida cotidiana: las relaciones de compasión. Estos presupuestos pueden ser obstáculos, sobre todo cuando se vuelven hegemónicos, cuando no son explicitados, como ocurre con la antropología del interés. Aunque hay que reconocer que

esta última también es muy importante para analizar hoy en día en sociología política la profesionalización política. Por consiguiente, tampoco podemos desechar la antropología del interés. Esta visión de la cosas nos lleva a cierta movilidad conceptual.

Mi propósito no es construir una teoría antropológica sistemática sobre lo que sería la condición humana, particularmente porque según la antropología que cultivo, vinculada a las disciplinas de las ciencias sociales, no existe la naturaleza humana en general, pero sí una condición humana histórica y socialmente situada. Forzosamente esta antropología se halla abierta al trabajo de la historia y a la variedad de los contextos sociales, pero al mismo tiempo soy consciente de que mi vocabulario de base será diferente si hablo de interés o de pasión, si hablo de *habitus* o de competencia, si hablo de estrategia o de identidad. Cada una de estas nociones tiene presupuestos más o menos claros que dan una cierta visión de la humanidad que voy a analizar. Mi punto de vista es meramente metodológico, es decir, para volver más rigurosos y más científicos los conceptos de la sociología y al mismo tiempo otorgar una mayor movilidad pluralista a los mismos. Por eso tengo interés en la antropología filosófica, pero no para construir una antropología filosófica sistemática.

En cuanto a la tercera pregunta o cuestión acerca de Bourdieu, sobre de los “puntos ciegos” de Bourdieu, el punto ciego cientista se concentra en el primer Bourdieu, particularmente en el libro *El oficio del sociólogo*, de 1968, que es muy coyuntural desde un punto de vista cultural y político. Primero hay que tomar en cuenta el efecto de las problematizaciones de Bachelard y Althusser sobre los campos científicos. En la primera edición del 68 de *El oficio del sociólogo* hay un texto de Althusser. En la edición de 1973, cuando Althusser dejó de estar de moda, el texto desapareció. Es muy sintomático este contexto. Está también el contexto político: la universidad francesa se hallaba dominada por una variedad de grupos marxistas, comunistas-estalinistas, troskistas, maoístas, situacionistas, etcétera, para los cuales no existe la autonomía de la ciencia. Bourdieu, Chamboredon y Passeron tienen que torcer el bastón en sentido contrario en este contexto de sobrepolitización para poder preservar la autonomía



de la ciencia. Posteriormente Bourdieu se desplazó. Cuando estaba redactando mi tesis de doctorado, proyectamos con Alain Accardo publicar un libro que tendría por contenido una selección de textos de Bourdieu. Fui a verlo y me aconsejó no incluir ningún texto de *El oficio del sociólogo*. Sin embargo conservamos uno. Su compromiso en los años noventa en el movimiento social contra el neoliberalismo sin duda desplazó su perspectiva sobre la relación entre compromiso y ciencias sociales, pero jamás teorizó esta relación. Esto tuvo por consecuencia que los bourdieusistas contemporáneos más ortodoxos sean los más cientistas de Francia hoy en día, los más hostiles al compromiso político de los sociólogos (como yo lo asumo).

En cuanto a la cuestión del determinismo en el *habitus*, pienso que se da cierta forma de determinismo en Bourdieu a través de la idea de determinaciones sociales; pero estas determinaciones sociales no son determinaciones en el sentido físico del término, en el sentido de que un fenómeno A determinaría un fenómeno B como, por ejemplo, encontramos en Spinoza. El contexto intelectual ha cambiado. Ahora existe un rechazo en ciencias sociales particularmente a las estadísticas, a un razonamiento probabilístico. Ahora bien, la sociología determinista de Bourdieu no dice que el hecho de ser hijo de obrero me impide entrar en la universidad, solamente que tengo pocas o menos probabilidades de acceder a la universidad. Pasamos de un determinismo físico a un determinismo probabilístico que deja un espacio a cierta inventividad de los actores, a cierta capacidad para desactivar las leyes de probabilidad. En virtud del vocabulario de las determinaciones sociales, tendencialmente en Bourdieu el pasado pesa sobre el presente. Es lo que dice Marx en *El capital* con la frase: "*Le mort saisit le vif*", es decir, el pasado se apropia del presente, como también lo afirma Freud. Esto deja poco espacio a la inventividad de los actores sociales en situaciones de incertidumbre relativa. Bourdieu se preocupa poco por aquello que constituía el centro de interés de las sociologías pragmáticas que se desarrollaron a partir de los años ochenta, que era actuar en situaciones de incertidumbre, ya que él otorga un lugar central a las regularidades provenientes del pasado. En uno de sus últimos

libros, *Las estructuras sociales de la economía*⁷ —que también contiene una serie de artículos sobre la política de la vivienda—, Bourdieu analiza en algún momento la estructura de la política de la vivienda en Francia en medios políticos y tecnocráticos, esto es, en el cruce del campo tecnocrático y político. Según él, dicha estructura tiene por efecto favorecer el acceso individual a la propiedad. En otro artículo Bourdieu analiza una interacción, al estilo de Goffman, entre un vendedor y un comprador de inmuebles. Sin embargo, se interesa poco por lo que ocurre en la interacción, ya que casi todo está jugado y definido de antemano en la estructura de la política de la vivienda que él analizó con anterioridad. El punto fuerte de la tendencia determinista de Bourdieu es poder mostrar con el dedo las coacciones sociales probables; pero su punto débil es considerar que en las situaciones de la vida cotidiana casi todo está ya jugado en el pasado, esa clase de pasado incorporado en el *habitus*, es decir, el pasado exteriorizado en los campos sociales. Si nos planteamos la cuestión de la libertad como Spinoza, es verdad que Bourdieu deja un espacio para la libertad mediante el conocimiento de los propios determinismos. Tal es la definición que da Spinoza de la libertad en su *Ética*: es lo que él llama (en una carta que acompañó al volumen de la *Ética*) “libre necesidad contra la ilusión del libre albedrío”. En Spinoza se da una ambivalencia, una ambigüedad de las formulaciones en cuanto a saber si una vez que sea consciente de mis determinismos, entonces puedo desplazarlos o es que sólo asumo reflexivamente mis determinismos. Uno de los puntos más fuertes en Spinoza es la libre necesidad de asumir reflexivamente los propios determinismos, lo que él llama la “naturaleza propia”, sin cambiar las determinaciones. Precisamente es esto lo que según él permite acceder a la sabiduría, a la satisfacción interior. Justo después de Spinoza llega la Filosofía de las Luces, que establece un vínculo fuerte entre la acción de la razón y el cambio social, trátase de los revolucionarios o de los racionalistas alemanes con Kant a la cabeza. Bourdieu también es heredero del Siglo de las Luces, por lo tanto el conocimiento de las propias determinaciones se desplaza

7 Barcelona: Anagrama, 2003 (Nota de la traductora).



a nivel individual, como en el psicoanálisis, o a nivel colectivo. Eso deja, sin embargo, un espacio residual a la libertad.

Creo que necesitamos otras herramientas sociológicas para pensar cómo podemos construirnos una autonomía, no negando las coacciones sociales, sino afrontando las coacciones sociales. Por eso fui a buscar en Foucault, en su último libro *La preocupación por sí mismo*,⁸ la idea de que la subjetivación no sería solamente un producto de las normas sociales, sino un proceso independiente de las mismas, en el sentido de que sería una *respuesta*. “Una respuesta a” es diferente de “una determinación por”. Es decir, se trata de cómo respondo yo a las normas sociales, forjándome un estilo personal. No estoy en el ilusionismo de la filosofía de la libertad de la conciencia, sino en el corazón del mensaje de las ciencias sociales, es decir, de las coacciones sociales; pero *doy otro papel a la autonomización personal* en la relación con estas coacciones sociales.

Preguntas del público:

Pregunta 1. Los ocho puntos que usted nos planteó en torno al problema de la singularidad y la individualidad me parecen muy interesantes, entre otras cosas porque estimulan la reflexión. Sin embargo, me parece que habría que considerar otros puntos que para mí son nodales para la comprensión de la relación individuo-sociedad. Punto uno: el problema individuo-sociedad no es un problema exclusivo de la modernidad. Uno lo discute ahora, pero no es sólo un problema de hoy que nos lleve a polemizar con los autores contemporáneos o no tan contemporáneos del siglo XX como Durkheim, Marx o Bourdieu. Además, me parece que reducirse a hacer una especie de exégesis de estos autores del modo en que lo hace usted pone límites a la comprensión y a la clarificación del problema. Por ejemplo, creo que en el planteamiento de Marx no se destaca la polaridad individuo-sociedad. A mi manera de ver, para Marx el problema central —que hoy se olvida— es el de las clases sociales.

8 Corcuff se refiere al tomo 3 de *Histoire de la sexualité*, de Michel Foucault, *Le souci de soi*, París: Éditions Gallimard, 1984 (Nota de la traductora).

Punto dos: creo que es importante no polemizar sólo con los contemporáneos, sino volver los ojos mucho más atrás, a los orígenes y al desarrollo del pensamiento occidental; y ahí distinguiría yo tres momentos: uno sería el de la cultura griega, otro el del Renacimiento y otro, finalmente, el del Romanticismo. Estos tres momentos son claves para comprender la problemática del individuo, de las clases sociales y de la sociedad. Considero que hay que volver los ojos a estos momentos porque en su transcurso se fueron planteando los problemas fundamentales relativos a la expansión del yo y de la alteridad. Por ejemplo, el Romanticismo fue una respuesta a la disolución del yo generada por el capitalismo. Concluyo diciendo que, más que leer “de otra manera” a los autores tratados por usted, habría que leerlos “desde otro lugar”.

Pregunta 2. En primer lugar quiero decir que me gusta la manera en que aborda varias cosas, por ejemplo la idea de movilidad conceptual, la de trabajar en los intersticios, el interés por rescatar las emociones como la pasión. Me gustaría mucho conocer su libro *La sociedad de Cristal*. También me llamó la atención en su exposición la idea de que la sociedad capitalista actual tiende a anular de hecho la individualidad, la autonomía individual, aunque ideológicamente las exalte. Me viene a la mente una cita de Bourdieu, cuando habla de Bernard Rossend en *Las estructuras sociales de la economía*, que dice más o menos así: “los economistas tienden a estudiar el problema de las elecciones racionales; lo que hace la sociología es demostrar por qué no puede haber tales elecciones”. Aquí Bourdieu no está defendiendo el determinismo, sino que está criticando la teoría de la elección racional (*rational choice*), que es la teoría que sustenta al neoliberalismo y que en nuestros días es hegemónica. Por otro lado, nos encontramos en una sociedad donde predomina la macroeconomía, que es de naturaleza holista. Sin embargo, los teóricos del *rational choice* se proponen estudiar al individuo separado de la sociedad en la que actúa, separado del contexto y separado también de las circunstancias históricas en las que están viviendo. Creo que la historia y las circunstancias son determinantes para entender los hechos sociales. Me gustaría un comentario suyo a este respecto.



Pregunta 3. Tengo dos preguntas de corte filosófico. Según usted Bourdieu considera que muchas de las situaciones de la vida cotidiana ya están determinadas por el pasado. Yo me pregunto a qué pasado se refiere, porque incluso la propia noción de “pasado” puede abordarse desde un punto de vista individualista u holista. No sé si se refiere al contexto histórico inconsciente y no explícito que nos envuelve tanto en lo colectivo como en lo individual. Pero, además, el pasado también puede considerarse como una invención o una construcción ideal que todos hemos aprendido e interiorizado en el proceso de socialización. La otra pregunta es de tipo metodológico: usted decía que ha hecho un estudio a través de un modelo de compasión. Pero resulta que esta noción es un tipo ideal que además tiene una carga valorativa. ¿Cómo trata usted este contenido valorativo, el juicio de valor implícito en la actitud de compasión? ¿Cómo hacer que el sociólogo no atribuya un tipo ideal de compasión a alguien que a lo mejor entiende la compasión de otro modo, o que quizás ni siquiera piensa que está haciendo las cosas por compasión?

Dr. Philippe Corcuff:

Respuesta 1. La primera pregunta se entrecruza con las demás. Se puede realizar un análisis más detallado de las diferentes corrientes y épocas a partir de las cuales se ha trabajado la noción de individualidad en la sociedad occidental. Me remito al trabajo monumental del canadiense Charles Taylor,⁹ quien realizó un análisis detallado del nacimiento del “yo”, y de cómo se desarrolló en el pensamiento filosófico occidental. Para poder aprehender lo que se ha desplazado en el individualismo contemporáneo, me interesé por dos grandes momentos, pero más bien en una perspectiva metodológica, antes que histórica. Por eso tomé el ejemplo de la canción popular francesa: “Estoy orgullosa de ser yo misma”, que condensa dos tipos de evidencia histórica que se cristalizaron y que pueden aparecer hoy en día en la portada de una revista de psicología, pero que hace cin-

⁹ Consultar: Taylor, Charles, 2006. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Ediciones Paidós-Ibérica, España (Nota de la traductora).

cuenta años hubiera parecido inaceptable o no publicable. En lo que yo llamo primera modernidad, se dan figuras muy diversificadas del individuo que han sido trabajadas por los estudiosos. Por ejemplo, el individuo racional, que es importante en el Siglo de las Luces, se va a diferenciar de la subjetividad romántica que reacciona contra el racionalismo de las Luces, pero bajo otra modalidad individualista. Remito a este respecto al libro de Michel Lowy, *Rebelión y melancolía*,¹⁰ que trata de la cuestión de la subjetividad romántica que se orienta contra el racionalismo del Siglo de las Luces, pero al mismo tiempo comparte algunas concepciones de ese racionalismo.

En cuanto a Marx, estoy totalmente en desacuerdo. Marx es un autor individualista. Según los trabajos realizados sobre el conjunto de su obra, se encuentra mucho más la palabra “individuo” que “clases sociales” en sus textos. Además, no hay una teoría de las clases en Marx. En el último tomo de *El Capital*, cuando Marx empieza a hablar del tópico de las clases sociales, hay apenas dos párrafos sobre el tema, y se detiene. Las teorías llamadas marxistas de las clases sociales han sido producidas por los marxistas posteriores. Lo que se consideró como teoría marxista de las clases sociales en los años sesenta y setenta proviene de un texto bastante mediocre, de apenas diez cuartillas, de Lenin. Si revisamos las obras de juventud de Marx, donde se trata de la pobreza como negatividad en la sociedad y de cómo la negatividad puede volverse positividad; y si revisamos el análisis de las clases sociales que hace Marx en el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, de 1852, encontramos una lectura más bien política de las clases, una lectura que se refiere a grupos políticos y a actividades políticas específicas. Por ejemplo, hacia 1850, los campesinos parcelarios en Francia son una clase en cuanto comparten condiciones económicas semejantes, pero no son una clase en sentido pleno, porque no tienen una organización política a nivel nacional y tampoco una representación política. En cambio, en los libros de *El capital* encontramos una visión más económica de las clases. Hace algunos años pude detallar en un seminario diez

10 Cf. Lowy, Michel y Robert Sayre, 2008. *Rebelión y melancolía*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.



definiciones diferentes de las clases sociales en Marx según los diferentes textos, y encontré que casi ninguna se acercaba al texto de Lenin: *Teoría marxista de las clases*; por el contrario, en sus textos de juventud, en los manuscritos de 1844, en *La ideología alemana* hasta *El Capital*, e incluso en uno de los últimos textos de Marx, *La crítica al programa de Gotha*, la cuestión de la individualidad es central. Marx no dice que hay que partir de las clases sociales, dice que hay que partir de los individuos reales. Esta lectura que reevalúa la importancia de la individualidad en Marx se debe mucho a estudios publicados hacia fines de los años sesenta, pero que han sido marginados por la hegemonía del marxismo vulgar. Pienso en dos grandes autores no marxistas: Louis Dumont y Michel Henry. En su libro *Homo aequalis*, el antropólogo Louis Dumont analiza la especificidad de la sociedad individualista occidental en relación con la sociedad holista tradicional. El primer gran libro de Dumont como antropólogo es *Homo hierarchicus*, que es un análisis del sistema de castas en la India. Ahora bien, en *Homo aequalis*, donde intenta ver cuál es la especificidad de la sociedad individualista, el autor que ocupa la mitad del libro es Marx, como teórico de este individualismo occidental. El segundo autor es un filósofo fenomenólogo, Michel Henry, quien en 1976 publica un libro en dos tomos titulado: *Marx*. Henry no es marxista, pero ha trabajado por quince años sobre el conjunto de los textos de Marx, y lo que ha publicado es el resultado de este trabajo. Entre las primeras frases de su libro, encontramos la siguiente: “el marxismo es el conjunto de contrasentidos elaborados acerca de Marx”. Este autor vuelve a analizar el conjunto de los textos de Marx, desde los textos de juventud hasta *El capital*, y concluye afirmando que Marx es un autor que postula la subjetividad radical de la vida contra toda economía política. Él entiende de este modo la crítica marxista de la economía política. Por ejemplo, interpreta la noción de trabajo vivo en relación con el trabajo muerto en Marx, afirmando que el trabajo vivo en Marx es la subjetividad singular irreductible que se halla completamente aplastada por las categorías de la economía política. Marx sería un autor de la crítica de la economía política capitalista,

pero también de toda economía política, sea ésta socialista o comunista.

Luego, en los años ochenta, hubo toda una corriente de lo que en Estados Unidos se denominaban “marxistas analíticos”, particularmente el gran libro sobre Marx de Jon Elster.¹¹ Estas corrientes presentan a Marx como uno de los autores del individualismo metodológico. El problema de la lectura de Marx me permite llegar a la cuestión de la individualidad en la sociedad neoliberal. El neoliberalismo es un factor de individualismo, pero de un individualismo muy específico: un individualismo atomizante (donde cada unidad individual se halla separada de la otra) que es a la vez competitivo. Lo anterior es uno de los problemas del movimiento altermundista, ya que este movimiento heredó las lecturas colectivistas de Marx, mientras que el neoliberalismo agita las figuras del individuo para reorganizar la sociedad en un sentido neoliberal. El movimiento altermundista tiende a oponerse al neoliberalismo solamente en nombre de lo colectivo, de la solidaridad, dejando así al individuo en manos del neoliberalismo; y esto es de lamentarse, porque lo individual es mucho más rico que el individuo atomizado y competitivo del neoliberalismo. El movimiento altermundista debería promover una individualidad sociable, creativa, que desarrolle las diversas capacidades de los individuos, contrariamente a la concepción neoliberal del individuo. Ello implicaría una revolución cultural en las instituciones políticas, pero se sufre de una inercia vinculada con la historia del campo político y se responde al fenómeno actual con categorías antiguas; es lo que Bourdieu llamaba la histéresis del *habitus* o el efecto Don Quijote.

Respuesta 2. En cuanto a la pregunta sobre la cuestión de la elección, lo que Bourdieu pone de manifiesto en su teoría del *habitus* es que se da una forma de cálculo que no es consciente, que es automático precisamente en virtud del *habitus* y que se vincula con la socialización; en este caso hay un cálculo, pero no corresponde al cálculo de los teóricos del *rational choice*, es decir, al cálculo conscien-

11 Corcuff se refiere al libro de Jon Elster [1986. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press] (Nota de la traductora).



te. Según Bourdieu, también las instituciones insertas en diversos campos calculan de algún modo, es decir, tienen ciertas formas de cálculo automático. Por ejemplo, en el campo académico hay formas de cálculo que son coaccionadas por las instituciones. Más adelante hablaré de un cantante popular francés y voy a señalar sus aportes sociológicos; sin embargo, en el cálculo de la institución académica esos aportes no son válidos.

Me parece que un autor que nos permite afinar ciertos aspectos, en relación con Bourdieu, en la crítica de la elección racional, es el gran sociólogo italiano Alessandro Pizzorno,¹² quien, entre otras cosas, ha sugerido una manera de abordar la teoría de la identidad a partir de una teoría de la elección. Frecuentemente las teorías de la elección consideran que la elección es lo primero y que la identidad es secundaria. Pizzorno dice lo contrario: lo que él llama identidad es el sistema de ubicaciones colectivas —juntamente con los valores con ellas vinculados— que me permite justamente calcular; es un operador no consciente de cálculo, pero que me permite realizar cálculos conscientes. Este sistema de ubicaciones colectivas me va decir lo positivo y lo negativo para mí, lo que permite formular una teoría de la identidad que sobrevuela una teoría del *rational choice*, pero que se halla coaccionada por este sistema de cálculo que es la identidad.

En lo que se refiere al pasado, para Bourdieu está incorporado a través de la biografía o trayecto personal registrado en el *habitus*: cada quien es una “huella colectiva” individualiza del pasado. Además, el pasado está incorporado también en las instituciones, objetivado o institucionalizado en los campos; por ejemplo, el hecho de no estar “adaptado” convierte a un cantante popular francés en un gran epistemólogo de las ciencias sociales, como veremos más adelante. El problema del pasado en Bourdieu, como en toda la corriente que se desarrolló a finales de los años ochenta en Francia, produjo una simbiosis entre sociología e historia que se denomina sociohistoria, y que en Francia nos remite particularmente al historiador Gerard

12 Véase a este respecto Alessandro Pizzorno [1994. *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milán: Feltrinelli] (Nota de la traductora).

Noiriel. Es que el pasado ha sido visto de manera evolucionista: un año equivale a otro año, un minuto equivale a otro minuto, y así sucesivamente. Este es otro problema que estoy trabajando. Ahora estoy terminando un artículo sobre ese tema para la *Revista Francesa de Ciencias Políticas*, un artículo que versa sobre las relaciones entre ciencia política y lo que yo llamo “modelos de historicidad”.

En efecto, no solamente se dan presupuestos antropológicos en las ciencias sociales, sino también presupuestos relacionados con la manera en que consideramos la historia. El presupuesto dominante hoy en día, vinculado a la idea del progreso del Siglo de las Luces, es una visión evolucionista, y es la misma visión que encontramos en los textos de Bourdieu. Lo que yo trato de hacer es demostrar que podríamos apoyarnos en otros modelos de historicidad, por ejemplo, a través de lo que llamo experiencia de los “instantes de eternidad”, que puede ser una experiencia individual o colectiva. Es individual en la experiencia amorosa, y es colectiva, por ejemplo, en la experiencia de una revolución a través de un movimiento social, donde tenemos el sentimiento de vivir momentos muy cortos, pero que al mismo tiempo se vuelven intemporales. Es decir, las huellas que dejan en nosotros esos momentos valen más que decenios de años de vida. Tomar en cuenta estos fenómenos supone cambiar nuestros modelos de historicidad. Entre estos modelos, hay uno particularmente interesante que ha sido trabajado por el escritor y filósofo alemán Walter Benjamin, articulando de una manera un poco rara una visión laicizada del mesianismo judío con un marxismo heterodoxo. Las tesis sobre el concepto de historia se encuentran particularmente en el último texto que escribió Benjamin. Esos textos fueron escritos algunas semanas antes de suicidarse en la frontera franco-española, cuando estaba huyendo del régimen nazi: no pudo pasar la frontera porque lo alcanzaron antes. Lo que Walter Benjamin nos dice es que se dan acontecimientos en el pasado que pudieron ser olvidados, particularmente en la historia de los vencidos, en todos los combates de los oprimidos que están perdidos en el pasado; pero que pueden servir como recursos o fuentes en el



presente para abrir otro futuro. Es un modelo de historicidad que encontramos también en los textos de Marcos.

Para entender este modelo de historicidad voy a referirme a un cantante francés, Charles Aznavour, quien canta una canción que se llama *No, no se me ha olvidado nada* (*Non, je n'ai rien oublié*)¹³ en la cual dos enamorados separados en su juventud se reencuentran quince años después por casualidad. Y Aznavour dice: “el pasado regresa desde el fondo de mi derrota”. Es decir, el pasado no ha pasado del todo forzosamente, ya que puede abrir una nueva posibilidad para ese amor en ese momento, mientras que en la visión evolucionista el pasado ya ha pasado irremisiblemente. Yo abogo por la diversificación de los referentes antropológicos de la sociología. Pero ahora también abogo —y esto es algo más nuevo en mi trabajo— por la pluralización de los modelos de historicidad. Podemos decir que, en la cuestión de los modelos de historicidad, el modelo evolucionista es el equivalente a la antropología del interés en el modelo antropológico, que tendencialmente es hegemónico en las ciencias sociales.

Respuesta 3. En cuanto a la última pregunta sobre la compasión, diré que la investigación sobre este tema la hicimos entre dos: una filósofa fenomenóloga, Natalie Depraz, y yo. Asumimos la noción de *compasión* porque era la palabra más conocida y entendida por todos, pero entre nosotros usábamos una expresión técnica, más cercana a lo que dice Levinas: lo que llamamos “interpelación ética en el cara a cara”, es decir, el hecho de tener un sentimiento de responsabilidad frente al otro. Por ejemplo, cada quien puede experimentar en el metro o en otra parte, frente a mendigos, ese sentimiento de sentirse responsable de algo de lo cual no es propiamente responsable. Y, en efecto, esto es un poco más específico que lo que sugiere el término la *compasión*. Lo importante en relación con este campo de trabajo es que al mismo tiempo inicié una encuesta sobre la construcción de un aeropuerto en Lyon, Francia, con un modelo inspirado por Maquiavelo (*El príncipe*, de Maquiavelo) para demostrar que se podían analizar ciertos elementos de política pública con un modelo estra-

13 Para escuchar la citada canción ir al sitio web: <http://www.youtube.com/watch?v=uZeoridGwuQ>.

tégico, pero que otras relaciones sociales podían analizarse mediante un modelo de “interpelación ética en el cara a cara”, lo que permite a la sociología tener un aparato antropológico más amplio. Sin embargo, la tendencia dominante se inclina mucho más hacia el modelo de Maquiavelo que hacia el de Levinas. Cuando comencé a trabajar en el hospital, los sociólogos, incluso los sociólogos bourdieusistas, me explicaban que la compasión no existe, que las enfermeras hablan de compasión para defender un interés posicional o institucional. Ahora bien, el análisis de las encuestas, de las entrevistas y de la observación revelaba que las enfermeras negaban generalmente la idea de compasión. Y esto se explica porque justamente en los años ochenta hubo un movimiento de las enfermeras en Francia, cuyo lema tendía a separarlas de las monjas (que están el origen del oficio de la enfermera). El lema era: “ni monja, ni sirvienta”. Entonces, en el discurso reivindicado no había lugar para la compasión. Pero cuando en las entrevistas yo les pedía que me narraran una anécdota sobre la muerte de los pacientes, por ejemplo, entonces volvía a encontrar la compasión, no en el sentido de principios morales explícitos, sino de una moral incorporada (como en Levinas) que pasa por el contacto de la mano, por la simple presión de la mano o por la mirada. No es una ética reivindicada, sino una ética practicada.