

La individualidad como uno de los ejes de renovación crítica.

Entre sociología y filosofía política*¹

Corcuff, Philippe - philippe.corcuff@sciencespo-lyon.fr

Profesor del Instituto de Estudios Políticos de Lyon y miembro del laboratorio de Sociología CERLIS (Centro de investigaciones sobre el lazo social) en la Universidad París Descartes-Universidad Sorbonne Nouvelle-CNRS. Su trabajo articula una perspectiva sociológica, filosófica y política militante. Sus principales investigaciones se orientan a temáticas como el sindicalismo, la acción política, el individualismo libertario, los valores y el juicio y la crítica social. Es autor de libros como *Les Nouvelles sociologies*, en 1995 ; *La Société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, en 2002; *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat*, en 2003; *La Question individualiste. Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, en 2003; *Nouveaux défis pour la gauche radicale. Émancipation et individualité* (con A. Artous), en 2004 ; *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, en 2012; *Mes années Charlie et après?* (con Charb), en 2015 ; *Enjeux libertaires pour le xxie siècle par un anarchiste néophyte*, en 2015.

Introducción: De la renovación de la crítica social a la individualidad

La individualidad puede constituir una noción de paso, productora de analogías², que nutra un diálogo transfronterizo en el seno de diferentes disciplinas de las ciencias sociales (sociología, ciencia política, etnología, historia, lingüística, economía, etc.) y

* Traducción: P. Corcuff, Revisión: Gabriel Nardacchione.

¹ Una primera versión de este texto ha sido presentada como Conferencia inaugural de las XII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires el 22 de agosto de 2017. El texto redactado inicialmente en castellano gozó de una segunda lectura minuciosa de Gabriel Nardacchione.

² Hacemos aquí referencia a la concepción epistemológica de los conceptos de las ciencias sociales defendida por Jean-Claude Passeron, por la cual, su registro sería el de la analogía y no el de la identidad (ver Corcuff, 2016a).

también entre las ciencias sociales y la filosofía. Hablar de diálogos transfronterizos es también partir de lugares autónomos, de registros que tienen especificidades que después entran en diálogo. Podemos hablar de "juegos de lenguaje", siguiendo al filósofo Ludwig Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, como "parte de una actividad o de una forma de vida" (Wittgenstein, 2004, parte, 1, § 23: 39)³. El biólogo Henri Atlan (1986) se apoyó en esta noción de "juego de lenguaje" para forjar, a su vez, la de "juego de conocimiento" (Atlan, 1986: 271-293). Por consiguiente, consideraremos aquí a los "juegos de conocimiento" de la sociología y de la filosofía como registros autónomos que se apoyan en "formas de vida" y de "actividad" parcialmente propias, con diferencias que no excluyen zonas de intersecciones variables entre ellas.

Los enfoques sociológicos contemporáneos de la individualidad se sitúan con mayor frecuencia dentro de los estándares dominantes del "juego de conocimiento" sociológico. Es decir, aprehenden la singularidad individual en un marco social e histórico. Este marco social suele ser tratado con frecuencia de modo relacionista, y no de modo individualista-metodológico, ni holista. ¿Qué significa esto? Recordemos que el individualismo metodológico (por ejemplo, en el neoliberalismo económico) 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. A la inversa, el holismo metodológico (por ejemplo en Emile Durkheim) parte del "todo" de "la sociedad" para explicar el comportamiento de los individuos. El relacionismo metodológico - que defiende la mayor parte de "las nuevas sociologías" (Corcuff, 2013) - constituye las relaciones sociales en entidades lógicamente primarias, caracterizando a los individuos (en tanto singularidad individual o individualidad) y a las instituciones colectivas como entidades secundarias, como cristalizaciones específicas de las relaciones sociales.

Este enfoque relacionista de la individualidad puede aportar a una renovación de la crítica social, cuya sociología crítica es su parte académica. ¿Por qué renovar la crítica social? Al menos por tres razones:

³ Para este artículo, las citas han sido traducidas al castellano por el autor a partir de sus versiones francesas.

- *Primera razón:* La crítica social puede considerarse como un desciframiento de lo negativo en el seno de un determinado orden social (formas de dominación, aunque también explotación, desigualdades, discriminaciones, etc.) En la historia de las teorías críticas, este elemento negativo se ha relacionado frecuentemente, aunque no siempre, con un elemento positivo, particularmente bajo la figura de la emancipación concebida como la salida (por lo menos ideal) de un estado de dominación. Pero el vínculo entre crítica social y emancipación tiende a perderse en el pensamiento crítico contemporáneo, debido particularmente al movimiento de especialización de las disciplinas académicas, los conflictos entre filosofía y ciencias sociales y la deconstrucción "posmoderna".

- *Segunda razón:* La crítica social en los movimientos sociales del siglo veinte, particularmente a través del marxismo, además de las corrientes anarquistas, ha sido impregnada de un "software colectivista" que margina la individualidad. En la sociología crítica, en este aspecto el eco del marxismo se articuló al del holismo metodológico inspirado por Emile Durkheim.

- *Tercera razón:* La provechosa crisis de la vieja noción filosófica de "totalidad", a sabiendas de las fragilidades sociales-humanas del conocimiento y bajo los efectos de la especialización del saber, podría dejar sitio a un desmenuzamiento "posmoderno" de la visión del mundo sin referencias globales. De allí la fuerza de la noción de "totalidad" en el pensamiento crítico contemporáneo. Nos parece que debemos resistir a esta tendencia reinventando un *global* pluralista que rompa con la arrogancia de "la totalidad".

¿Cómo responder a estos tres retos? En primer lugar, una lectura relacionalista de la individualidad podría constituir uno de los ejes de una nueva brújula global que no ceda a los encantos de la totalidad. En segundo lugar, darle un lugar a la individualidad en la sociología crítica, contra la inclinación colectivista y contra el individualismo neoliberal, puede consolidarse a través de una nueva lectura de los padres de las ciencias sociales. Escogí dos autores que tradicionalmente son vistos como colectivistas: un clásico, Karl Marx, y un contemporáneo, Pierre Bourdieu. En tercer lugar, renovar el lazo entre crítica

social y emancipación supone, en el plano académico, un diálogo entre sociología y filosofía política, asumiendo esta última la parte normativa-prescriptiva de la emancipación. En un enfoque en términos de "juegos de conocimiento", la autonomía científica de la sociología no es amenazada por tal diálogo. La sociología puede incluso consolidar su autonomía científica a través de una vuelta a sus presupuestos éticos y políticos que permiten este diálogo. No hay que confundir la autonomía legítima de las ciencias sociales sobre sus producciones de saber con el cientificismo, que constituye una ilusión de autosuficiencia sin presupuestos (Corcuff, 2016b). Acudiremos a un filósofo francés del siglo veinte para explorar pistas en materia de filosofía política: Emmanuel Levinas.

¿Por qué habría que darle tal importancia a la individualidad en la renovación de la crítica social? Porque vivimos en sociedades capitalistas e individualistas (donde los conceptos de capitalismo y de individualismo se refieren a realidades dotadas de intersecciones y de interacciones, aunque no idénticas) que valorizan más la individualidad (Elias, 1991).

Nuestro análisis se agrupará en tres partes: sobre Karl Marx, sobre Pierre Bourdieu y sobre Emmanuel Levinas. Este análisis resumirá tres libros que publicamos en los últimos años: 1) un libro de epistemología de las ciencias sociales y de teoría sociológica, *¿Dónde quedó la crítica social? Pensar lo global en un cruce de saberes* (Corcuff, 2012; ver también Corcuff, 2015a); 2) la presentación de un diálogo entre el sociólogo Luc Boltanski y la filósofa Nancy Fraser sobre la crítica social (Boltanski y Fraser, 2016); y 3) un libro de filosofía política en pos de un anarquismo pragmático (Corcuff, 2015b). Nuestro desarrollo será sólo parcial y resumido.

Una nueva lectura de un clásico: Marx y la cuestión de la individualidad, entre sociología y filosofía política

Si queremos leer a Marx con el fin de recuperar algunos de sus análisis para los debates sociológicos actuales, deberíamos quizás primero limpiar los lentes y remover la

espesa película de ciertas lecturas "marxistas" que nublan con frecuencia nuestra visión. En contra de las lecturas "colectivistas" de algunos marxistas, podríamos descubrir un Marx parcialmente individualista. En todo caso es eso lo que han puesto en evidencia, con propósitos diferentes, algunos comentaristas de Marx menos conocidos como: el filósofo fenomenólogo Michel Henry (1976), el antropólogo Louis Dumont (1977) o el politólogo Jon Elster (1989).

Un Marx desconocido para una crítica del capitalismo desde la individualidad

Para comenzar, Marx y Engels inician, sobre todo en *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1982/1845-1846) con su crítica al ultra-individualismo de Max Stirner (1972/1844), un camino epistemológico distinto del holismo metodológico y del individualismo metodológico. Así se esboza un acercamiento que parte de las relaciones sociales; lo que podríamos llamar un *individualismo relacionista*. El punto de vista de Marx y Engels aparece como el de una inter-individualidad, de una individualidad retomada en el curso de las relaciones sociales e históricas, y no de una mónada autosuficiente, apabullante y atemporal a la manera de Stirner. Marx escribe así en la *Cuarta Tesis sobre Feuerbach*: "la esencia humana ya no es algo abstracto, inherente al individuo aislado. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (Marx, 1982/1845: 1032).

Podemos entonces encontrar en Marx una serie de huellas, desde los textos de juventud a los textos más tardíos, que presentan una crítica al capitalismo en nombre de una individualidad aprehendida de manera relacional.

En los *Manuscritos de 1844* (Marx, 1968/1844), en contra de la "fragmentación" del hombre dentro del universo mercantil, es decir, de un mundo propenso a ser dominado por la propiedad privada y el dinero, Marx tenía en mente la emancipación de la individualidad. "Cada una de las relaciones humanas con el mundo, ver, escuchar, sentir, gustar, tocar, pensar, contemplar, desear, actuar, amar, en suma, todos los actos de su individualidad" (Marx, 1968/1844: 82-83). Marx se inscribe en la lógica de una antropología de la sensualidad a la cual no nos habían habituado los marxistas. Ahora

bien, el reino del dinero impondría una medida única (como la mercancía) sobre 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", precisa el autor (Marx, 1968/1844: 83).

En el mismo texto, Marx presenta una crítica análoga a eso que él denomina "el comunismo vulgar", es decir una versión igualitarista y colectivista del comunismo (Marx, 1968/1844: 77). Este "comunismo vulgar" promueve "la nivelación", "negando en todas partes la personalidad del hombre" (1968/1844: 77). Esto se apoya, como el mundo mercantil, en "la envidia" y "la codicia" (1968/1844: 77), y constituye la antítesis del comunismo de la singularidad individual defendido por Marx. Pues trata de "reducirlo todo a un mismo nivel" (1968/1844: 77), en lugar de crear las condiciones para un desarrollo de las singularidades individuales, en lo que éstas tienen de irreductible, de inconmensurable, unas en relación con las otras. ¿No tenemos aquí el germen de una crítica doble de tonalidad libertaria del capitalismo y del "comunismo realmente existente" en nombre de la singularidad individual?

De manera convergente, en el Libro Uno del *Capital* Marx describe al individuo maltratado por el capitalismo como "limitado" e "incompleto", a través de la división del trabajo de la fábrica capitalista (Marx, 1965a/1867: sección 4, cap. 14). De allí se desprende la constante de que el capitalismo sería una maquinaria fantástica de desarrollo de los medios colectivos (aunque apropiados de manera desigual), pero a costa de la regresión de las potencialidades individuales: "Dentro de la fábrica, el enriquecimiento del trabajador colectivo, y por consiguiente del capital, en fuerzas productivas sociales tiene como condición el empobrecimiento del trabajador en fuerzas productivas individuales" (Marx, 1965a/1867: 905).

Desde luego, Marx ha analizado también el capitalismo a través de las relaciones de clase y de allí que los marxistas, posteriormente, han señalado "la contradicción capital/trabajo". Es ahí en donde es preciso reconsiderar una parte importante de las lecturas marxistas, no como falsas, sino como demasiado parciales y unilaterales en

relación con la polifonía de los materiales trabajados por Marx. Sería necesario abordar el capitalismo no sólo a través de la contradicción capital/trabajo, sino también de otras contradicciones importantes del capitalismo y del neocapitalismo, como la contradicción capital/naturaleza (analizada por los ecosocialistas), la contradicción capital/democracia (analizada por los altermundialistas) y lo que llamamos la contradicción capital/individualidad (Corcuff, 2006a), en el marco de una crítica más extensiva del capitalismo.

¿A qué llevaría, de manera más específica, la contradicción capital/individualidad? El capitalismo contribuiría a nutrir al individualismo contemporáneo, en interacción con otras lógicas sociales no reducibles estrictamente al capitalismo (consolidación de una intimidad personal, dinámica de derechos individuales, transformaciones de la familia patriarcal, etc.). Por lo tanto, estimulando por un lado los deseos de desarrollo personal, se limitaría y truncaría al final las individualidades a través de la mercantilización y la división capitalista del trabajo. Se promovería aspiraciones de auto-realización y de reconocimiento personal que se verían poco satisfechas en el marco de su dinámica de ganancia, provocando así su decepción. Los deseos frustrados de plenitud personal y las individualidades heridas, susceptibles de ser politizados, se convertirían (como los asalariados en la contradicción capital/trabajo, según *El Manifiesto comunista*, Marx y Engels, 1965/1848:173) en "sepultureros" potenciales del capitalismo. Esta contradicción capital/individualidad se vería exacerbada en el neocapitalismo, analizado principalmente por los sociólogos Luc Boltanski y Ève Chiapello, en *El nuevo espíritu del capitalismo* (Boltanski y Chiapello, 1999), pues la figura de "el individuo" todavía es bastante valorizada.

Podemos abordar los efectos y las reacciones frente a esta contradicción en el marco neocapitalista y, desde allí, las formas que toma dicha contradicción capital/individualidad: en su aspecto negativo, a través de las frustraciones relativas en relación con ciertas expectativas constituidas socio-históricamente, y en su aspecto positivo, a través de los imaginarios utópicos que se gestan en las intimidades cotidianas, como posibilidad de algo radicalmente distinto a las situaciones existentes). Exploramos

esto en una investigación empírica realizada sobre telespectadoras y telespectadores franceses de una serie televisiva americana: *Ally McBeal* (Corcuff, 2006b).

Como la contradicción capital/trabajo, la contradicción capital/individualidad identificaría un conjunto de restricciones estructurales asociadas a la lógica capitalista, pero también posibilidades de emancipación abiertas a alguna politización.

Puntos ciegos de Marx

Hay puntos ciegos en el argumento de Marx sobre el tratamiento de la individualidad. Señalaremos sólo dos.

En primer lugar, centrado en la cuestión del capitalismo, Marx aparece poco atento a formas de dominación que se dan dentro del capitalismo, pero que son irreductibles a su lógica: la opresión de las mujeres, las dominaciones culturales, los racismos y las discriminaciones post-coloniales, la homofobia, etc. Es en este plano que la sociología "post-marxista" de Pierre Bourdieu se presenta como una sociología de la pluralidad de las formas de dominación, que parece útil para llenar los vacíos dejados por Marx (Corcuff, 2009).

En segundo lugar, siguiendo a Hegel, Marx aún parece frecuentar la noción de "totalidad". En todo caso en algunos textos, según Marx, la totalidad se realiza en el movimiento histórico de superación de las contradicciones. Por ejemplo, en *Crítica al programa de Gotha* (Marx, 1965b/1875), Marx presenta al comunismo como un estado histórico que permite una armonía entre la singularidad individual y la asociación colectiva. Volvamos a alguien al que Marx admirara y luego denigrara de manera injusta; uno de los pioneros del anarquismo: Pierre-Joseph Proudhon. Proudhon ha producido una crítica poco conocida de la dialéctica hegeliana en *De la justicia en la Revolución y en la Iglesia* (Proudhon, 1988/1858). En Proudhon, el principio de antinomia reemplaza al principio de superación, hablando del "equilibrio de contrarios", en su *Teoría de la Propiedad* (Proudhon, 1997/1866: 206). En este texto, al fin de su vida, Proudhon

defiende la pequeña propiedad (aunque injusta según él) para contrabalancear la tendencia del Estado de absorber toda individualidad.

Una lectura herética de un sociólogo contemporáneo: Bourdieu y la cuestión de la individualidad

Pierre Bourdieu es portador de una renovación "post-marxista" de la crítica social. Igualmente, aquí insistiremos sobre algo que ha sido poco percibido: su acercamiento a la singularidad individual.

Un Bourdieu desconocido para una sociología de la singularidad individual

Tanto el "anti-bourdieuismo" como el "bourdieuismo" vuelven invisible el acercamiento sociológico de Bourdieu al tema de la individualidad, el cual permite al mismo tiempo afinar el acercamiento a Marx. Tanto los "pros" como los "contras" de Bourdieu hacen de la noción de *habitus* el *buldócer* de lo colectivo contra la individualidad. A nuestro criterio, bien podemos leer en Bourdieu formulaciones que anuncian el aplastamiento de lo singular por lo común, aunque también un principio heurístico de una lectura sociológica de la individualidad (Corcuff, 2005).

En primer lugar, esta individualidad se inserta en las relaciones sociales tanto en Bourdieu como en Marx. Estas relaciones sociales siempre cobran sentido dentro de un marco de pluralidad de modos de dominación, inscriptos dentro de diferentes campos autónomos (el campo económico, el campo cultural, el campo político, etc.) o dentro de formas transversales a los diferentes campos (como la dominación masculina).

El sentido práctico (Bourdieu, 1980) constituye una de las formulaciones más interesantes de la sociología de Bourdieu, sobre todo para la noción de *habitus*. Recuerdo que el *habitus* es definido más o menos como el sistema de disposiciones duraderas y transponibles adquiridas por un individuo en el curso de las diferentes fases de su socialización (familia, escuela, trabajo, etc.).

Allí aparece una posibilidad de renovación de los debates recurrentes que oponen, en ciencias sociales, las estructuras colectivas a la singularidad individual: se trata de las diferencias introducidas entre los *habitus de clase* y los *habitus individuales*. Existen *habitus de clase*, para Bourdieu, porque existen "clase(s) de condiciones de existencia y de condicionamientos idénticos o semejantes" (Bourdieu, 1980: 100). El *habitus de clase* nos dice que las personas que participan en un mismo grupo social tienen probabilidades de tener una serie de experiencias comunes. Pero este *habitus de clase* constituye un recorte colectivo (las experiencias probablemente comunes a una clase de individuos) y no lo que se manifiesta en cada unidad individual. Porque, como precisa Bourdieu, "queda excluido que todos los miembros de la misma clase (ni siquiera dos de ellos) hayan tenido las mismas experiencias y en el mismo orden" (Bourdieu, 1980: 100).

El *habitus individual* se convierte entonces en portador de un desafío formidable: pensar lo colectivo y lo singular, lo colectivo dentro de lo singular, a través de un verdadero singular colectivo, entendido como un ensamblaje singular de fragmentos colectivos. Siguiendo esta línea teórica, cada uno de nosotros reflejaría una unicidad construida a partir de hilos colectivos. Empíricamente, Bourdieu ha recurrido relativamente poco al desafío del singular colectivo. Podemos destacar principalmente el análisis del caso del filósofo Martin Heidegger (Bourdieu, 1988), la confrontación con el caso Flaubert (Bourdieu, 1992) y las entrevistas de *La miseria del mundo* (Bourdieu ed., 1993) centrándose en las singularidades ordinarias.

Puntos ciegos de Bourdieu

Al igual que en Marx, Bourdieu también muestra puntos ciegos. En primer lugar, si la relación entre la ciencia social y una filosofía política de la emancipación aparece como importante en la obra de Marx, es más periférica en Bourdieu. Así en determinados momentos, Bourdieu se refiere a una concepción de la libertad próxima de Spinoza (1665/1677): como conocimiento de sus propias determinaciones, en contra de las ilusiones del libre albedrío. Pero se trata de un hilo tenue, que tiende a darle un lugar

demasiado exclusivo al conocimiento científico en la tarea emancipadora (en tanto profesionales del conocimiento científico), aunque este no sea más que uno de sus componentes.

En segundo lugar: Bourdieu tiende a dar *a priori* coherencia y unidad a las disposiciones propias del *habitus* individual. Una serie de trabajos contemporáneos insisten, por el contrario, sobre una mayor diversidad de las individualidades, no necesariamente coherentes entre sí, incluso potencialmente contradictorias. Se trata tanto de la sociología pragmática iniciada por Luc Boltanski (1990) y Laurent Thévenot (2006) como de la sociología de la pluralidad de las disposiciones de Bernard Lahire (2004).

En tercer lugar: Bourdieu (1979) y después Lahire (2002) tienden a contemplar las "competencias" de los individuos bajo la hegemonía de las "disposiciones". Pero estas dos nociones permiten explorar aspectos diferentes de la realidad socio-histórica de la individualidad, que no queremos jerarquizar demasiado apresuradamente. Una disposición es una tendencia, vinculada a la socialización, que se impone al individuo (por ejemplo, el sentimiento de encontrarse completamente fuera de lugar cuando se recorre un trayecto social de un universo popular a un medio culturalmente favorecido). Esto aclara los aspectos más reproductivos y los menos conscientes de los órdenes sociales. Por su parte, una competencia remite al aprendizaje de una capacidad (como el aprendizaje del fútbol o del piano), es decir, algo que nos hace "capaces de", con una autonomía más o menos grande en el manejo de esa competencia.

En cuarto lugar, el lenguaje de Bourdieu, como el de Lahire, parece determinista, en el sentido que "las determinaciones sociales" (en un sentido causal) ocupan un lugar central. Es en este sentido que las individualidades serían socialmente "determinadas". Esta acepción es distinta de aquella que reviste con frecuencia las determinaciones en Marx: el hecho de estar dotado de ciertas cualidades (lo opuesto a un ser "indeterminado" y abstracto). Es a partir de esta última acepción que Marx y Engels acusan al "Yo" indeterminado y abstracto de Stirner en *La ideología alemana*, el cual se parece por su abstracción a la figura del *homo œconomicus* de la economía liberal y neoliberal. Marx y Engels escriben: "Desde el momento que el pensamiento es el pensamiento de un

individuo determinado, el mismo se trata de su pensamiento, determinado por su individualidad y por las circunstancias donde él vive" (Marx y Engels, 1982: 1209). Pero el sentido causal de las determinaciones ha dominado en las ciencias sociales; lo que ha reforzado, erróneamente, las lecturas deterministas de Marx efectuadas por muchos marxistas.

Recursos extraídos de Michel Foucault nos pueden ayudar a desplazar ciertos límites del vocabulario determinista (en el sentido causal) de Bourdieu (y Lahire) en favor de la individualidad. Encontramos así una vía más estimulante dentro de una fórmula de Foucault extraída de *La inquietud de sí* (tercer tomo de la *Historia de la sexualidad*). Así, cuando analiza la acentuación de "la cultura de sí mismo" en el curso de los dos primeros siglos de nuestra era en relación con una serie de modificaciones de normas sociales, Foucault escribe: "Constituiría en relación a ellas [dichas modificaciones] una respuesta original bajo la forma de una nueva estilística de la existencia" (Foucault, 1984: 97). En este pasaje, Foucault aborda a nivel colectivo la aparición de "la cultura de sí mismo" entendida como espacio de valorización colectiva de la subjetivación. Esta formulación podría transferirse heurísticamente a un nivel individual.

Ahora bien, la "respuesta a" no es la "determinación por", en un sentido causal, sin que esto implique abolir las restricciones sociales. Desde esta perspectiva, la subjetivación sería dependiente de las normas dominantes, autorizando desde luego un espacio de autonomización. La subjetivación sería una "respuesta a" las normas y a las restricciones sociales. Se pueden concebir así restricciones sociales, interiorizadas por las personas y exteriores a ellas, a las cuales "responde" una autonomización subjetiva. Se emanciparía así el pensamiento de las restricciones sociales del lenguaje puramente determinista de las "determinaciones sociales" en un sentido causal, conectándolo a formas subjetivas de autonomización, en la producción de "estilos personales". Los imaginarios íntimos podrían desempeñar un papel dentro de esta dinámica.

La tensión individualidad/justicia social en la filosofía política de Emmanuel Levinas

En Marx de manera particular y luego en Bourdieu de manera más tenue, identificamos el componente positivo de la crítica negativa: la emancipación. Un diálogo con la filosofía política - cuya normatividad, la cual incluye el concepto de emancipación, asusta menos a este "juego de conocimiento" que a la sociología contemporánea (Corcuff, 2008)- nos permitiría ir más lejos. Se dirige a una reactivación de la asociación entre crítica social y emancipación (Boltanski, 2009; Corcuff, 2012; Cervera-Marzal, 2013; Boltanski y Fraser, 2016), durante un período donde los ultraconservadores podrían capturar la crítica a base de nacionalismo, de lógicas discriminatorias y de teorías conspirativas. Nos referimos a Donald Trump y al ascenso de la extrema derecha en Europa (Corcuff, 2017). Emmanuel Levinas puede ayudarnos a anudar algunas cuestiones ya planteadas en Marx y en Bourdieu, pero dentro del "juego de conocimiento" de la filosofía política en diálogo con la sociología crítica, desbordando las fronteras de la sociología propiamente dicha.

Levinas es un filósofo de la singularidad individual, pero en un sentido relacionalista. En su obra de la madurez, se dirige al rostro del otro. Insiste así en el hecho que jamás podemos completamente *comprender* al otro, en el doble sentido de la palabra francesa: en tanto conocerlo y en tanto abarcarlo. Porque hay algo en el otro que escapa a nuestras capturas totalizantes: la unicidad irreductible de su rostro. Para Levinas, hay huecos en "la totalidad", lo que no impide inteligibilidades parciales, y hasta globales, como por ejemplo la teoría crítica de Marx y la sociología crítica de Bourdieu.

Los escritos de Levinas son clasificados en general dentro de la filosofía moral, porque el rostro del otro está asociado con la responsabilidad para con otro. Sin embargo, irrumpe también una filosofía política más desconocida (Abensour, 2012). El rostro del otro, es el componente inconmensurable, singular. Sin embargo, Levinas se interesa también por el componente conmensurable, es decir por la justicia social equipada de indicadores comunes y de instituciones. Entonces el autor sugiere una pista sobre la relación entre ambos componentes: el inconmensurable y el conmensurable, la individualidad y la justicia social. Escribe en *Ética e infinito*:

« ¿Cómo es que hay justicia? Es el hecho de la multiplicidad de hombres, la presencia del tercero al lado del otro, es el que acondiciona las leyes e instauro la justicia. [...] Por consiguiente hay que pesar, pensar, juzgar, comparando lo incomparable [...]». (Levinas, 1990: 84)

Levinas comenzó a orientarse a una necesaria e irreconciliable tensión entre la singularidad individual (bajo la figura del otro) y el espacio común de la justicia. Es lo que llama "comparar lo incomparable". Esta tensión es infinita. No hay allí perspectiva hegeliana de superación de la contradicción. Será siempre contradictorio comparar lo incomparable. Desde un punto de vista metodológico, estamos cerca del "equilibrio de contrarios" de Proudhon (1997/1866: 206). La fórmula "comparar lo incomparable" asume y se enfrenta con una dinámica infinita de contradicciones entre la lógica de la individualidad y la lógica de la justicia social (Corcuff, 2002, 2015b).

Levinas nos ayuda a romper la magia hegeliana de la *Crítica al programa de Gotha* de Marx (1965b/1875): la primera etapa limitada a la justicia social (inspirada bajo la fórmula: "a cada uno según su trabajo") y la segunda al despliegue ideal de la individualidad (bajo la fórmula "de cada uno según sus capacidades, a cada uno según las necesidades"). De un cierto modo, Levinas reúne ambas etapas de Marx en una tensión infinita, en un gesto menos mágico y más pragmático. En todo caso hay aquí una interferencia potencialmente heurística entre Marx y Levinas.

A manera de conclusión

La noción de *individualidad*, en las obras de Marx, Bourdieu y Levinas, tres pensadores relacionistas, nos ha permitido confrontarnos con problemas actuales de las ciencias sociales bajo una perspectiva de renovación de la crítica social globalizante. En estas tres perspectivas, la individualidad no sería el caballo de Troya del neoliberalismo económico, sino un recurso para la crítica del capitalismo. Esto implicó iniciar diálogos transfronterizos entre la sociología y la filosofía política.

Se trata sólo de pistas que apelan a nuevas cuestiones e intercambios. El nuevo Premio Nobel de Literatura podría cantar:

«How many theoretical roads must a sociologist walk down

Before you call him a sociologist

[...]

The answer, my friend, is blowin' in the wind

The answer is blowin' in the wind».

Bibliografía

Abensour, Miguel, entretiens avec Danielle Cohen-Levinas (2012) *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique*, Paris, Hermann.

Atlan, Henri (1986) *Á tort ou à raison. Intercritique de la science et du mythe*. Paris, Seuil.

Boltanski, Luc (1990) *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié.

Boltanski, Luc (2009) *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.

Boltanski, Luc et Ève Chiapello (1999) *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

Boltanski, Luc y Nancy Fraser (2016) [2014]. *Dominación y emancipación. Una crítica radical del capital sin nostalgia estatista*, Debate presentado por Philippe Corcuff, Buenos Aires, Editorial Capital Intelectual, colección "Capital intelectual", serie "La prosa del mundo".

Bourdieu, Pierre (1979) *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.

----- (1980) *Le sens pratique*, Paris, Minuit.

----- (1988) *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit.

----- (1992) *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.

- (ed.) (1993) *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- Cervera-Marzal, Manuel (2013) *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka.
- Corcuff, Philippe (2002) *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, collection "Individu et Société".
- (2005) [1999] "Lo colectivo en el desafío de lo singular: partiendo del *habitus*", pp. 113-142, in Bernard Lahire, ed., *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, colección "Metamorfoses".
- (2006a) "Individualité et contradictions du néo-capitalisme". *Sociologies* [revista electrónica de la Asociación Internacional de Sociólogos de Lengua Francesa], 22 octubre, <<http://sociologies.revues.org/document462.html>>.
- (2006b) "De l'imaginaire utopique dans les cultures ordinaires. Pistes à partir d'une enquête sur la série télévisée *Ally McBeal*", pp. 71-84, in Claude Gautier et Sandra Laugier, eds., *L'ordinaire et le politique*, Paris, PUF, collection CURAPP.
- (2008) [2000] *Los grandes pensadores de la política. Vías críticas en filosofía política*, Madrid, Alianza Editorial, colección "Ciencia política".
- (2009) "Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual". *Cultura y Representaciones Sociales* [revista electrónica, UNAM], 4 (7), septiembre, <<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num7/Corcuff09.pdf>>.
- (2012) *Où est passée la critique sociale? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La Découverte, collection "Bibliothèque du MAUSS".
- (2013) [1995] *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*, presentación por Gabriel Kessler, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, colección "Sociología y política", serie "Rumbos teóricos".
- (2015a) [2014] "¿Qué ha pasado con la teoría crítica? Problemas, intereses en juego y pistas". *Cultura y Representaciones Sociales* [Revista electrónica, UNAM], 9 (18), marzo, <<http://culturayrs.org.mx/revista/num18/Corcuff15.pdf>>.

----- (2015b) *Enjeux libertaires pour le XXI^e siècle par un anarchiste néophyte*, Paris, Editions du Monde libertaire.

----- (2016a) [2015] "Antinomías y analogías como instrumentos transversales en Sociología: a partir de Proudhon y de Passeron", *Cultura y Representaciones Sociales* [Revista electrónica, UNAM], 10 (20), marzo, <<http://culturayrs.org.mx/revista/num20/Corcuff16.pdf>>.

----- (2016b) "El político y el científico", *Andamios. Revista de Investigación Social* [revista electrónica, Universidad Autónoma de la Ciudad de México], 13 (31), mayo-agosto, <http://www.uacm.edu.mx/Portals/18/num31/009_Traduccion.pdf>.

----- (2017) "Après le Brexit et Trump : confusionnisme à gauche et extrême droitisation idéologique", *Les Possibles* [revista electrónica iniciada por el Consejo Científico de ATTAC Francia], 12, hiver, <<https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-12-hiver-2017/dossier-la-droitisation-des-politiques/article/apres-le-brexit-et-trump-confusionnisme-a-gauche-et-extreme-droitisation>>.

Dumont, Louis (1977) *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.

Elias, Norbert (1991) [1987] *La société des individus*. Avant-propos de Roger Chartier, Paris, Fayard.

Elster, Jon (1989) [1985] *Karl Marx. Une interprétation analytique*, Paris, PUF.

Foucault, Michel (1984) *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Paris, Gallimard, collection "TEL".

Henry, Michel (1976) *Marx*, 2 tomes: *Une philosophie de la réalité* (tome 1) et *Une philosophie de l'économie* (tome 2), Paris, Gallimard.

Lahire, Bernard (2002) *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan.

----- (2004) *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte.

Levinas, Emmanuel (1990) [1982] *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Livre de poche, collection "Biblio essais".

Marx, Karl (1965a) [1867] *Le Capital*, livre 1, in Karl Marx, *Œuvres I*, Maximilien Rubel, ed. Paris, Gallimard, collection "Bibliothèque de la Pléiade".

----- (1965b) [1875] *Critique du programme de Gotha*, in Karl Marx, *Œuvres I*, *ibid.*

----- (1968) [1844] *Manuscrits de 1844*, in Karl Marx, *Œuvres II*, Maximilien Rubel, ed. Paris, Gallimard, collection "Bibliothèque de la Pléiade".

----- (1982) [1845], *Thèses sur Feuerbach*, in Karl Marx, *Œuvres III*, Maximilien Rubel, ed., Paris, Gallimard, collection "Bibliothèque de la Pléiade".

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1965) [1848] *Le Manifeste communiste*, in Karl Marx, *Œuvres I*, *op. cit.*

----- (1982) [1845-1846] *L'idéologie allemande*, in Karl Marx, *Œuvres III*, *op. cit.*

Proudhon, Pierre-Joseph (1988) [1858] *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, Fayard, collection "Corpus des œuvres de philosophie en langue française", 4 tomes.

----- (1997) [1866] *Théorie de la propriété*, Paris, L'Harmattan, collection "Les introuvables".

Stirner, Max (1972) [1844] *L'Unique et sa Propriété* Lausanne, Éditions L'Age d'Homme.

Spinoza, Baruch (1965) [1677] *Éthique*, Paris, GF-Flammarion.

Thévenot, Laurent (2006) *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte.

Wittgenstein, Ludwig (2004) [1936-1949] *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard.