

PIERRE BOURDIEU (1930-2002) LEÍDO DE OTRA MANERA

CRÍTICA SOCIAL POST-MARXISTA Y EL PROBLEMA DE LA SINGULARIDAD INDIVIDUAL

Philippe Corcuff

El presente artículo se propone leer “de otra manera” la obra de Bourdieu, desde la perspectiva de una fidelidad crítica que señala, tanto sus grandes logros como sus limitaciones. Dentro de esta perspectiva se destacan dos contribuciones primordiales de Bourdieu: la crítica social orientada en sentido post-marxista, y la teoría del *habitus* entendido como operador de individualización, es decir, como “singular colectivo”. Entre las limitaciones, se destacan la “pendiente dominocéntrica” (sus diversos conceptos se engarzan en la idea central de dominación) y la tentación de reducir lo singular a lo colectivo a través de algunas formulaciones del mismo concepto de *habitus*. La idea de “fidelidad crítica” se basa en una afirmación del propio Bourdieu, según la cual “no se debe esperar de un pensamiento limitado el acceso a un pensamiento sin límites”.

* Profesor de ciencia política en el Instituto de Estudios Políticos (IEP) de Lyon, sociólogo en el laboratorio CERLIS (CNRS/Université Paris Descartes, ver <http://www.cerlis.fr/pagesperso/permanents/corcuffphilippe.htm>) y miembro del Consejo científico de la asociación altermundista ATTAC France. Ha publicado en francés, entre otras obras: “Individualité et contradictions du néocapitalisme”, 2006-c; *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat*, 2003-a y *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, 2002-b. En español ha publicado: *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*, 1998; *Los grandes pensadores de la política. Vías críticas en filosofía política*, 2008; y en esta misma revista, “Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas”, 2008).



Abstract: This article suggests reading "in a different way" Bourdieu's work, from a critical loyalty perspective that points out both its great achievements and its limitations. Within this perspective two of Bourdieu's basic contributions are outlined: social criticism orientated in a post-Marxist sense, and the theory of the habitus understood as operator of individualization, that is to say, as "singular collective ". Among the limita-

tions: the "dominocentric slope" (its diverse concepts are articulated around the central idea of domination) and the temptation of reducing the singular to the collective through some formulations of the concept of habitus are emphasized. The notion of "critical loyalty" is based on Bourdieu's assertion which specifies that "it is not necessary to expect from a limited thought the access to an unlimited thought ".

Résumé Cet article propose de lire "autrement" l'oeuvre de Bourdieu dans la perspective d'une fidélité critique qui tient compte tant de ses grandes réussites que de ses limitations. Il souligne deux contributions importantes de Bourdieu: la critique sociale orientée dans un sens post-marxiste, et la théorie de l'*habitus* comprise comme opérateur d'individualisation, c'est-à-dire en tant que "singulier collectif". Parmi les limitations, se

détachent le "penchant dominocentriste" dont les divers concepts s'articulent autour de l'idée centrale de domination, et la tentation de réduire le singulier au collectif à travers quelques formulations du concept même d'*habitus*. La notion de "fidélité critique" se fonde sur une affirmation de Bourdieu lui-même qui précise que "l'on ne doit pas attendre d'une pensée limitée l'accès à une pensée sans limites."

Después de la muerte de Pierre Bourdieu podemos tomar la medida de una paradoja: Bourdieu es tal vez demasiado conocido como para ser desconocido. En todo caso, es en este sentido como intenté leer a Bourdieu de otro modo, apoyándome en más de 20 años de trabajo sobre la sociología de Bourdieu (una primera selección de textos comentados de Bourdieu que realicé con Alain Accardo fue publicada en 1986, cuando estaba comenzando mi tesis).

¿Bourdieu de otra manera?

Hay potencialmente varios modos de leer a Bourdieu "de otra manera" (Corcuff, 2003-a). La mía se caracteriza por dos ejes principales:

a) Primero, hay que liberarse del juego esterilizante de los "contra" y los "pro". Porque sin la crítica no hay pensamiento científico. En efecto, ningún concepto científico puede ser definitivo, y no hay ciencia social sin apertura de nuevos campos de interrogación y por lo tanto de nuevos campos empíricos. De aquí la importancia de un uso crítico de la sociología de Bourdieu. Pero criticar es quedar en deuda con lo que se critica. La manera como Bourdieu lanzó la

sociología hacia un camino “post-marxista”, algunos límites de sus conceptos, así como las pistas que sugieren nuevos trabajos, me llevaron a una vía *post-bourdieusiana*: la de una fidelidad crítica.

b) Segundo, para leer a Bourdieu “de otra manera” debemos dejar de considerar su obra como un todo homogéneo. Sus propias críticas a la «ilusión biográfica» (Bourdieu, 1986) nos invitan a desconfiar de las reconstrucciones *a posteriori* que hacen de “la vida” y «la obra» un camino continuo, un conjunto integrado sin falla alguna. Hay que encontrar asperezas, coexistencia de bloques de significados más o menos heterogéneos, accidentes que van más allá del trabajo de cepillado tanto del autor como de sus comentaristas. Hay que mantenerse a una cierta distancia de la obra, pero no mucha, para así poder localizar los hilos multicolores que en ella se entrecruzan. Dentro de esta perspectiva, necesitamos el ojo metodológico de Michel Foucault en *L’archéologie du savoir* (1969), porque su crítica de las “síntesis ya hechas”, preconstruidas por “unidades” tan evidentes para un intelectual (y la tradición académica de la historia de las ideas) como son “la obra”, “el libro” o “el autor”, abre senderos laterales. Ahora bien, la mayoría de los textos sobre la sociología de Bourdieu, negativos o positivos, siguen presuponiendo y sobreestiman todavía la coherencia de “la obra” y del “autor”. Nuestras gafas tradicionales que buscan la coherencia *a priori* deben ser matizadas por lupas atentas a las fisuras y a las rugosidades de la materia intelectual.

En este texto me centraré en dos puntos primordiales acerca de los aportes de la sociología de Bourdieu, los cuales a menudo han sido mal percibidos: 1) la manera en que Bourdieu renovó la crítica social en un sentido netamente “post-marxista” (aún cuando algunos de sus adversarios lo asocien todavía a una forma de “neo-marxismo”); y 2) la manera en que, a través del concepto de *habitus*, toma en cuenta la singularidad individual (aun cuando muchos sigan creyendo que su sociología habla en nombre de las estructuras colectivas contra la individualidad).



Una nueva crítica social “post-marxista”

La figura de Pierre Bourdieu se asocia públicamente al resurgimiento de la crítica social en Francia en los años 1990, con la publicación en 1993 de *La misère du monde* y, sobre todo, su apoyo a los huelguistas durante las huelgas del invierno de 1995. Fue así como participó activamente en la crítica del “pensamiento único” neo-liberal. En verdad, su contribución al cuestionamiento de los *truismos*¹ del neo-liberalismo acompañó y estimuló intelectualmente, junto con otros (*Le Monde Diplomatique*, la asociación altermundialista ATTAC France, etc.), el regreso de la oposición social en Francia y a escala internacional.

Pero no es allí donde reside la originalidad de los aportes de Bourdieu a la crítica social. Hay que mirar del lado de la arquitectura conceptual de la sociología de Bourdieu, del lado del corazón de su sociología, paradójicamente bastante desconocido por los animadores de los movimientos sociales que se refieren a sus opiniones anti-liberales. Porque, en Francia y en todo el mundo, los animadores de los movimientos sociales están frecuentemente marcados, en su crítica del orden establecido, por referencias intelectuales formuladas en el seno del o de los “marxismo(s)”, aún cuando ya no se definan como “marxistas”. Ahora bien, pienso que la sociología de Bourdieu constituye uno de los grandes pensamientos críticos *post-marxistas* del siglo XX. Me detendré en algunas de esas dimensiones, las más significativas.

Salir del esquema de la conspiración: el desafío de la complejidad

Hubo a menudo en la crítica social ambiciones para captar “el todo”, respaldándose sobre todo en la noción filosófica de “totalidad” (que encontramos aplicada por Hegel y Marx), tal vez más o menos derivadas de los pensamientos religiosos (Corcuff, 2006-a). Criticando al mundo, le damos entonces intelectualmente una unidad y una

1 “Truismo” es un anglicismo que viene de “true”, verdadero, y significa algo así como “verdad de perogrullo” (E).

coherencia que nos permiten mantenerlo en nuestra mirada y encajarlo en nuestros conceptos. Es tranquilizante, pero esto no impide las heterogeneidades, las discordancias temporales y los despistes aleatorios del mundo para desbordar sin tregua esas pretensiones totalizadoras. Hay una versión subjetivista y voluntarista de esta postura arrogante: la conspiración; y una versión objetivista y economicista: la supuesta omnipotencia del “sistema”.

En el curso de la vida ordinaria estamos frecuentemente atraídos por las explicaciones en términos de intenciones, y particularmente de intenciones perjudiciales y escondidas. En tales esquemas, algunos poderosos organizarían a escondidas el curso del mundo. Recurrir al tema de la conspiración valoriza de este modo la conciencia y la voluntad de los individuos en el análisis, en detrimento de la parte no consciente de los fenómenos sociales, como son las múltiples circunstancias que no dependen de nosotros. A esta fascinación por lo escondido se suma probablemente la dificultad para concebir la complejidad abstracta de los procesos sociales, dado que no podemos poner un nombre de persona a la dinámica de las maquinarias colectivas.

Y luego, cuando usamos nuestra perspectiva militante de transformadores del mundo, se nos dificulta admitir que la voluntad (de los dominantes y de los dominados) no es lo principal. Hoy día esta tendencia conspiracionista se encarna particularmente en el simplismo de una crítica de los medios de comunicación, tal como la podemos observar en la temática de “la propaganda” desarrollada por el lingüista y militante norteamericano Noam Chomsky (por ejemplo; Herman y Chomsky, 1994; ver también Corcuff, 2006-b). Esta visión unilateral de los medios de comunicación fundada en “la manipulación” consciente y entre bastidores de algunos individuos y “redes”, constituye sin duda una de las debilidades intelectuales del movimiento altermundista emergente. Si bien tal crítica es en parte verdadera, su ambición totalizante por lo general fracasa cuando informa sobre la diversidad de lo real observable, sobrestimando demasiado el componente consciente de las lógicas sociales, así como



su coherencia. Pero la sociología de Bourdieu está llena de advertencias contra las explicaciones basadas en la conspiración.

En *Le métier de sociologue*, Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron y Jean-Claude Chamboredon señalan las facilidades de un esquema

... como el de la “manipulación” o de la “conspiración”, que reposando en definitiva sobre la ilusión de la transparencia, tiene la falsa profundidad de una explicación por lo escondido, y procura las satisfacciones afectivas de la denuncia de las criptocracias (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1983: 39).

En otros escritos, Bourdieu indica que “los mecanismos sociales no son el producto de una intención maquiavélica; son mucho más inteligentes que los dominantes más inteligentes” (Bourdieu, 1980-a: 111). Si existen concertaciones parciales entre dominantes (OMC, FMI...), sólo constituirían una parte, y una parte secundaria, en los modos de dominación. Esto no quiere decir que no haya tendencias unificadoras en los universos sociales, pero éstas provienen más bien de una “orquestración sin director de orquesta”, es decir, de prácticas «colectivamente orquestradas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta» (Bourdieu, 1980-b: 89 y 99). De este modo, Bourdieu no niega las dimensiones concientes, intencionales y voluntarias de la acción, pero las considera como realidades secundarias. Al igual que la política de Maquiavelo o la filosofía de Spinoza, la sociología de Bourdieu es sensible a las fragilidades de la acción humana frente a lo que se le escapa. Por eso también hay en Bourdieu una parte no-consciente de los procesos sociales, introducida a través de la noción de *habitus*. El *habitus* son las disposiciones a menudo no conscientes que el individuo interioriza en el transcurso de su socialización (familia, escuela, trabajo, etc.) y que lo llevan a percibir, pensar y actuar de una cierta manera.

Salir de la noción de “sistema”: el desafío de la pluralidad

Para Bourdieu la sociedad está constituida por una variedad de campos sociales autónomos: campo económico, pero también político, tecnocrático, periodístico, intelectual, religioso, etc. Un campo es una esfera de la vida social que progresivamente se autonomiza a través de la historia de las relaciones sociales, de la historia de lo que está en juego, con recursos y ritmos temporales propios diferentes de aquellos de los otros campos. La gente no se mueve por las mismas razones en el campo económico, en el político, en el artístico o el deportivo. Cada campo está estructurado por relaciones de dominación, de luchas entre dominantes y dominados. Esta pluralidad de formas de dominación lleva a mecanismos específicos de capitalización de los recursos que son propios de los diferentes campos: no sólo el capital económico, sino también el cultural, el político, etc. No encontramos en Bourdieu una representación unidimensional del espacio social —tendencia que existe en algunos “marxistas”— alrededor de una infraestructura (económica determinante) y de una “superestructura” (ideológica, política y jurídica, determinada). Lo que encontramos es más bien una representación *pluridimensional*: el mundo social está constituido por una pluralidad de campos autónomos. En Bourdieu germina una teoría de *los* capitalismos asociados en el seno de una misma formación social (como la sociedad francesa o las sociedades de Centroamérica), y no la de un capitalismo único y unificado con un significado principalmente económico. Las capitalizaciones se articularían de manera compleja en el seno de una formación social, con un peso particular de la dinámica de acumulación del capital económico en las sociedades principalmente capitalistas. Así, históricamente la dominación masculina revela una especificidad en su generalidad: ella atraviesa la mayor parte de los campos sociales, en el seno de los cuales viene a agregar su peso a los mecanismos de dominación propios del campo concerniente (Bourdieu, 1998).



¿Cuáles son las relaciones complejas entre esta pluralidad de capitalizaciones y dominaciones en el seno de una formación social? Bourdieu simplemente sugiere este punto. Aparecen como autónomas las unas con respecto a las otras, a veces en competencia (como el conflicto clásico entre los que poseen el capital económico y los que poseen el capital cultural, hombres de negocios e intelectuales), pero a veces también unidas por diversos modos de intrincamiento (por ejemplo, algunos acumulan capitales económicos, culturales y políticos legítimos, mientras que otros son excluidos de ellos). En una formación social los campos no tienen el mismo peso, y Bourdieu a menudo recuerda la importancia del campo económico en las sociedades principalmente capitalistas. Pero la noción de *autonomía* indica que lo que sucede en el campo político (o en el campo religioso) no es necesariamente dirigido, aún “en última instancia”, por lo que sucede en el campo económico; y que la dominación cultural (o la dominación que se ejerce sobre los homosexuales) no necesariamente depende, aún «en última instancia», de la dominación económica. De esta manera, la dominación del capital económico sobre el trabajo y el movimiento de expansión de la mercancía que le está asociado constituirían uno de los hilos principales de nuestras sociedades contemporáneas bien identificado por el movimiento altermundista. Pero dicho hilo no tendría la clave del futuro de los otros hilos, incluso de los “secundarios”.

Bajo los fuertes golpes de la pluralidad (de los campos sociales, de sus heterogeneidades y sus temporalidades propias), las nociones de «totalidad» y de «sistema», como pretensiones intelectuales capaces de agrupar el conjunto de las lógicas sociales alrededor de una arquitectura coherente y funcional, tienden entonces a borrarse en la sociología de Bourdieu. Este pluralismo asistémico de Bourdieu es entonces capaz de nutrir una pista esbozada por Michel Foucault para generalizar de otra manera, que no sea «la totalidad», sin evacuar la pluralidad: el cuestionamiento de las totalizaciones que se esfuerzan por agrupar «todos los fenómenos alrededor de un centro», en beneficio de un acercamiento general que “al contrario, desplegaría el espacio de dispersión” (Foucault, 1969: 19). Bourdieu, después de

Foucault, nos abriría entonces el camino de otra idea de lo global, al margen de «la totalidad» hegeliano-marxista.

Bourdieu se abre, por lo tanto, a una globalidad plural de manera más fina, más adaptada, a mi parecer, al procedimiento empírico-teórico de las ciencias sociales y más pertinente que Michel Hardt y Antonio Negri en *Empire* (2000). Porque Hardt y Negri van a buscar, para suavizar su “marxismo”, del lado de la pluralidad propia del “nietzschismo francés” de Gilles Deleuze y Michel Foucault. Pero no logran desarrollar esta confrontación heurística y se limitan a yuxtaponer un “marxismo” hipersistémico y funcionalista (para pensar “el Imperio”) y una diseminación de inspiración nietzscheana (para aprehender lo que sería “el nuevo sujeto revolucionario”: “la Multitud”). De esta manera se les olvida, en esta yuxtaposición, interrogar a la tradición marxista a partir de la tradición “nietzscheana” y viceversa, lo que obligaría a desplazamientos recíprocos. Los instrumentos conceptuales forjados por Bourdieu permiten desarrollar mejor tal desafío, haciendo una invitación a pensar conjuntamente la globalidad y la pluralidad, pero sin la rigidez (“marxista”) del sistema, ni el estallido (de inspiración nietzscheana) del significado.

Otra problematización de las clases sociales

Las formas estándar de “marxismo” forjaron una visión con tendencia objetivista y economicista de las clases sociales: éstas existen “objetivamente” porque están inscritas en “la infraestructura económica” de la sociedad.² Es sobre todo contra esta lectura que los enfoques llamados “constructivistas” se van a desarrollar, especialmente el de Bourdieu, que se beneficiará tanto de los trabajos anteriores del historiador británico Edward P. Thompson sobre *The Making of English Working Class* (en francés: 1988; 1^o éd.: 1963) como de la investigación de su colaborador de la época, Luc Boltanski, sobre *Les cadres* (1982).

2 Aquí tenemos que distinguir entre la complejidad de la variedad de los escritos de Marx y las formas estándar de “marxismo”; para una comparación entre Marx y Bourdieu ver Corcuff, 2002.



Buen conocedor de Thompson, Bourdieu va a ampliar los elementos de sociología constructivista de los grupos sociales que se encuentran en el trabajo histórico del británico, pero en un marco netamente “post-marxista” que no era el de Thompson. Primeramente, Bourdieu inicia sus reflexiones en esta dirección a finales de los años 1970 y a principios de los años 1980 en por lo menos dos planos. En primer lugar, insistió en la importancia de las *luchas de clasificación social* en torno a lo que son efectivamente las diferencias de clases en una sociedad dada: es decir, las luchas simbólicas alrededor de la definición de las clases y de sus fronteras, que constituyen una de las modalidades de las luchas de clases. Podríamos denominar a todo esto *el trabajo simbólico* de construcción de grupos (ver Bourdieu, 1979). En segundo lugar, puso énfasis en la contribución de la representación política a la existencia de los grupos sociales, es decir, la acción de los representantes, de los portavoces que llevan la palabra del grupo a los espacios públicos, a las asociaciones, a los sindicatos, a los partidos, etc. Podríamos llamar a esto *el trabajo político* de construcción de los grupos (ver Bourdieu, 2001-a y b).

Posteriormente a *Les cadres* de Boltanski (1982) —trabajo constructivista sobre los grupos sociales, de carácter sistemático desde el punto de vista empírico y teórico— Bourdieu (2001-c; 1ª ed.: 1984) retomará teóricamente el asunto de las clases, distinguiendo *la clase probable*, esto es, la que existe potencialmente en virtud de la proximidad de las condiciones de existencia y que el sociólogo dibuja “en el papel” a partir de una serie de indicadores empíricos, y *la clase movilizada*, dotada de portavoz, de instituciones y de visiones del mundo comunes. Para Bourdieu, a diferencia de la separación clásica —propia de una cierta tradición hegeliano-marxista—, entre “clase en sí” (objetiva y económica) y “clase para sí” (subjetiva y política), no se pasa necesariamente de la primera a la segunda, y el acercamiento entre los alejados socialmente no es imposible. Además, para el sociólogo existen varias maneras de construir “en el papel” una *clase probable*. Bourdieu intentó complejizar prácticamente los esquemas de inspiración marxista en *La distinción* (1979) cruzando el volumen de capital económico con el volumen de capital cultural.

Para resumir, se puede decir que en las sociologías constructivistas de las clases sociales —entre las que se cuenta la sociología de Bourdieu—, los grupos y las divisiones sociales son vistos como construcciones sociales dotadas de un espesor histórico más o menos activado en la vida cotidiana. El doble trabajo *simbólico* y *político* de unificación se presenta entonces como central con respecto a lo que no es más que una homogeneización relativa de experiencias e intereses más o menos dispares. En esta perspectiva, el problema no es saber si una determinada clase (por ejemplo “la clase obrera”) existe o ya no existe, sino *en qué medida* o *en qué grado* tiene una inscripción en lo real. Estas nuevas lecturas tampoco dicen que las divisiones sociales son arbitrarias o que sólo existen a nivel de las ideas. El constructivismo de Thompson, Bourdieu o Boltanski no es un relativismo o un idealismo, a diferencia de ciertos constructivismos “postmodernos”. El trabajo político y simbólico de unificación opera *a partir de* realidades inscritas en situaciones sociales concretas y en la objetividad de las experiencias cotidianas, pero sólo seleccionan algunos rasgos (en detrimento de otros, también presentes en la experiencia pero no politizados) que entonces se convierten en rasgos pertinentes de una construcción general dotada de su propia dinámica.

Una limitación de la sociología de Bourdieu: una pendiente dominocéntrica

Como lo indicó el mismo Bourdieu, “no se puede esperar del pensamiento de los límites que pueda dar acceso a un pensamiento sin límites” (1982: 23). Podemos entonces descubrir límites en sus propios trabajos. Me detendré en una sola dimensión.

Para Bourdieu, la dominación se pluraliza en una diversidad de modos de dominación que no van todos en la misma dirección, y que no son necesariamente funcionales los unos en relación con los otros. Pero hay en Bourdieu, a pesar de todo, un doble riesgo *dominocéntrico*, porque sus diversos conceptos se afianzan en el concepto central de “dominación”. En primer lugar, la sociología de



Bourdieu puede aparecer dominocéntrica en el sentido que le dan los sociólogos Claude Grignon y Jean-Claude Passeron (1989), dos de sus antiguos colaboradores. Para Grignon y Passeron, se trata de una tendencia a encerrar las prácticas populares y las prácticas de los dominados(as) en general dentro de la mirada de los dominantes. Por ejemplo, una noción como «capital cultural» sólo percibe en las culturas populares carencias en relación a la cultura socialmente más legítima.

En segundo lugar, se puede decir que la sociología de Bourdieu es dominocéntrica por su focalización demasiado exclusiva en la noción de dominación, y por lo tanto poco atenta a las relaciones cotidianas que no se comprenden bien a partir de esa noción (como la cooperación, la cortesía, el sentido de la justicia, el amor, la amistad, el imaginario, las diferentes pasiones, etc.). Estas formas de experiencia no se distinguen bien a través del prisma sociológico de Bourdieu. Es necesario buscar otros dispositivos conceptuales en los nuevos desarrollos de la sociología de los regímenes de acción iniciada por Luc Boltanski y Laurent Thévenot³ —otros dos antiguos colaboradores de Bourdieu—, para encontrar una acuidad visual sobre esos campos desestimados por la crítica de las dominaciones. Sin embargo, en una perspectiva de liberación, puede ser útil saber que no todas las relaciones sociales se someten a lógicas de dominación, y que por lo tanto existen ahora en la realidad puntos de apoyo para la construcción de otro mundo.

Un enfoque de la singularidad individual: el *habitus*

Ha pasado lo mismo con el enfoque de la singularidad individual en Bourdieu. Tanto los que están a favor como los que están en contra tienden a converger haciendo de la noción de *habitus* el buldózer de lo colectivo contra la individualidad. A mi parecer no es así. Por el contrario, encontramos en Bourdieu un inicio de lectura sociológi-

3 Sobre la sociología de los regímenes de acción iniciada por Luc Boltanski y Laurent Thévenot, ver mi presentación en castellano en Corcuff, 1998: 94-100.

ca de la individualidad en la senda de Marx. Indico “en la senda de Marx” porque —a pesar de los trabajos pioneros de Michel Henry (1976), Louis Dumont (1977) o Jon Elster (1989)— es todavía poco conocido el hecho de que Marx es un autor más “individualista” y menos “colectivista” de lo que nos han repetido generaciones de “marxistas”. Pero a diferencia del individualismo liberal y neoliberal, se trata de una individualidad constituida en el curso de las relaciones sociales e históricas. En todo caso, es lo que trato de trabajar en una serie de investigaciones (Corcuff, 2003-b, 2006-c, 2008; Corcuff, Ion y Singly, 2005).

Pero volvamos a Bourdieu. *Le sens pratique* (Bourdieu, 1980-b) constituye una de las formulaciones interesantes de la sociología de Bourdieu, particularmente en lo que se refiere a la noción de *habitus*. Recordemos que el *habitus* se define más o menos como *el sistema de disposiciones duraderas adquirido por un individuo en el curso de las diferentes fases de su socialización (familia, escuela, trabajo, etcétera)*. En ese libro de Bourdieu encontramos formulaciones contradictorias y una diversidad de hilos. Así, el hilo de la reducción de lo singular en beneficio de lo colectivo está presente. Por ejemplo cuando Bourdieu caracteriza a la sociología en el prefacio como una disciplina que nos obliga “a descubrir la exterioridad en el corazón de la interioridad, la banalidad en la ilusión de la rareza, lo común en la búsqueda de lo único” (*ibid*: 40-41).

Sin embargo lo interesante, lo más novedoso para los debates recurrentes que en las ciencias sociales oponen las estructuras colectivas a la singularidad individual, no se encuentra en este primer hilo, sino en otro. Bourdieu lo detalla exponiendo las diferencias entre los *habitus de clase* y los *habitus individuales*. Nos dice que hay *habitus de clase* porque hay “clase(s) de condiciones de existencias y condicionamientos idénticos o semejantes” (*ibid*: 100). Las personas que participan en un mismo grupo social tienen probabilidades de tener una serie de experiencias comunes. El conjunto de experiencias probablemente comunes a un grupo constituye justamente el *habitus de clase* de ese grupo. Pero ese *habitus de clase* constituye una atribución colectiva (las experiencias probablemente comunes a un



conjunto de individuos) y no lo que se encuentra en cada unidad individual. De ahí la diferencia esencial entre *habitus de clase* y *habitus individual*. Porque —señala 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*” (*ibid.*) Por eso...

... el principio de las diferencias entre los *habitus* individuales reside en la singularidad de las *trayectorias sociales*, a las cuales corresponden una serie de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas a las otras: el *habitus* (...) realiza una integración única (*ibid.*: 101-102).

Singularidad, irreductibilidad, unicidad: *el habitus* entonces no es el buldózer de lo colectivo frente a lo individual. Si, pasando por encima de algunas dudas de Bourdieu, centramos nuestra atención en la fuerza paradójica del camino esbozado de esta manera, *el habitus* se convierte en portador de un formidable desafío: 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 piezas colectivas. Si seguimos esa pendiente teórica, cada uno de nosotros reflejaría una singularidad hecha de colectivo. De alguna manera el *habitus* sería una individuación, cada vez irreductible, de esquemas colectivos. Sólo estaríamos hechos de experiencias colectivas, pero la suma de esas experiencias y su orden nos harían completamente singulares, únicos.

Empíricamente Bourdieu ha recurrido relativamente poco al desafío de lo singular colectivo. Podemos señalar principalmente el análisis del caso del filósofo Martin Heidegger en *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (1988), la confrontación con el caso Flaubert en *Les règles de l'art* (1992) y las entrevistas de *La misère du monde* (1993). Pero para comprender mejor este aspecto, voy a tomar un ejemplo fuera de Bourdieu, en un novelista a quien suponemos que incurre frecuentemente en el campo de una cuasi-sociología: Georges Simenon.⁴

4 En el caso de la serie de los Maigret de Georges Simenon, pudimos comenzar a apoyar esta hipótesis: ver Corcuff y Fleury (2001).

El caso de la Sra. Callas en *Maigret et le corps sans tête* (Simenon, 1989; 1ª ed.: 1955) aparece como un ejemplo de lo que Pierre Bourdieu llamó en sus últimos textos un “*habitus* dividido” (Bourdieu, 1993 y 1997), cortado sobre dos matrices de socialización.

Aline de Boissancourt, nacida en el seno de una familia rica de provincia, se va a vivir con el sirviente un poco antes de cumplir los 17 años, hasta llegar a tener una taberna en un barrio popular de París. En su manera de ser, de hacer y de hablar se van a mezclar inextricablemente rasgos burgueses y populares. A veces aparece como «una borracha desvergonzada, que se acostaba con cualquiera» (*ibid.*: 49), y en otros momentos se perciben otros rasgos. Por ejemplo, cuando va a ser llevada a la comisaría:

Acababa, en menos de veinte minutos, de realizar en su persona una transformación casi total. Llevaba ahora un vestido y un abrigo negro que le daban mucha presencia. Bien peinada y con sombrero, se diría que los rasgos de su cara se habían reafirmado, su caminar era más neto, su porte firme, casi orgulloso (*ibid.*: 68).

Esta doble dimensión va a desconcertar, en primer lugar, al comisario Maigret. Simenon escribe: “como si por primera vez se encontrara en presencia de alguien a quien no entendía” (*ibid.*, p.64). Y agrega: “No podía clasificarla en ninguna categoría” (*ibid.*) Maigret va a poder explicar el misterio del “cuerpo sin cabeza” sólo después de haber comprendido la singularidad sociológica doble de la Sra. Callas.

Si tomamos en serio la afirmación, ya citada, del propio Pierre Bourdieu según la cual “no debemos esperar del pensamiento de límites que nos dé acceso al pensamiento sin límites” (Bourdieu, 1982: 23), no podemos convertir el *habitus* en el punto final de la sociología de la singularidad (para otros recursos teóricos, ver en castellano Corcuff, 2008). Por otra parte, los conceptos sociológicos no sólo son útiles por lo que hacen ver, sino también por sus zonas de sombra y sus insuficiencias, como nos lo ha enseñado la epistemología sociológica de Jean-Claude Passeron (1982). Por lo tanto, en el trabajo intelectual es posible transformar los obstáculos



en fuentes y apoyarse en las limitaciones de un enfoque para abrir nuevas pistas. Las limitaciones del campo visual que ofrece la sociología del *habitus* sobre la singularidad nos invitan, de esta manera, a abriarnos a otros tipos de problematización. Es lo que trato de hacer en mi libro sobre Bourdieu (Corcuff, 2003-a), pero no puedo desarrollar este tópico en el marco de este texto.

Bourdieu comenzó a abrir un camino. La fidelidad crítica consiste en tratar de seguirlo incluso tomando nuevas direcciones, a veces contra el propio Bourdieu. Pero el significado de las dimensiones intelectuales nos debe recordar todo lo que nos separa de un gigante intelectual como Bourdieu en nuestras modestas actividades de artesanos del trabajo intelectual.

Bibliografía

- Accardo, Alain y Philippe Corcuff, 1989, *La sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés* (1^e éd.: 1986), Bordeaux, Le Mascaret.
- Boltanski, Luc, 1982, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- , 1980-a, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- , 1980-b, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- , 1982, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.
- , 1986, «L'illusion biographique», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°62-63.
- , 1988, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit.
- , 1992-b, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- (sous la direction de), 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- , 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- , 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil.

- , 2001-a, “La représentation politique” (1^e éd.: 1981), retomado en *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, coll. “Points-Essais”.
- , 2001-b, “La délégation et le fétichisme politique” (1^e éd.: 1984), retomado en *Langage et pouvoir symbolique*, *ibid.*
- , 2001-c, “Espace social et genèse des “classes”” (1^e éd.: 1984), retomado en *Langage et pouvoir symbolique*, *ibid.*
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, 1983, *Le métier de sociologue* (1^e éd.: 1968), Paris, Mouton/EHESS.
- Corcuff, Philippe, 1998, *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social* (1^e éd. franc.: 1995), Madrid, Alianza Editorial, col. “Materiales/Ciencias Sociales”.
- , 2002, “Marx/Bourdieu: allers-retours sur la question des classes”, *ContreTemps* (Paris, éditions Textuel), n°4.
- , 2002-b, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité* (Paris, Armand Colin.)
- , 2003-a, *Bourdieu autrement. Fragilités d’un sociologue de combat*, Paris, Textuel.
- , 2003-b, *La question individualiste. Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, Latresne (près Bordeaux), Le Bord de l’Eau.
- , 2006-a, «La “synthèse” divine des progressistes. Quand Proudhon, Merleau-Ponty et Lévinas font leur cinéma contre Hegel», *La Sœur de l’Ange* (revue semestrielle de philosophie et de littérature, Paris, Éditions Le Grand Souffle), n°4.
- , 2006-b, «Chomsky et le “complot médiatique”. Des simplifications actuelles de la critique sociale», *ContreTemps*, n°17, septembre, http://calle-luna.org/article.php3?id_article=169.
- , 2006-c, «Individualité et contradictions du néocapitalisme», *SociologieS* (revue de l’Association Internationale des Sociologues de langue Française, AISLF), <http://sociologies.revues.org/document462.html>.
- , 2008, «Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropológicas».



- logías filosóficas» (1^o éd. franc.: 2005), *Cultura y Representaciones Sociales* (Revista electrónica de ciencias sociales, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México), año 2, número 4, marzo, <http://www.culturayrs.org.mx/Revista/num4/corcuff.html>
- y Fleury Lison, 2001, “Profondeurs du social et critique politique. Hypothèses comparatives sur Maigret et le néo-polar”, *Mouvements*, n°15-16, mai-août, <http://www.cairn.info/revue-mouvements-2001-3-page-28.htm>
- Corcuff, Philippe, Jacques Ion, François de Singly, 2005, *Politiques de l'individualisme. Entre sociologie et philosophie*, Paris, Textuel.
- Dumont, Louis, 1977, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- Elster, Jon, 1989, *Karl Marx. Une interprétation analytique* (1^o éd.: 1985), trad. franç., Paris, PUF.
- Foucault, Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Grignon Claude, Jean-Claude Passeron, 1989, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard-Seuil, coll. «Hautes Études».
- , 1976, *Marx*, 2 vol., Paris, Gallimard.
- Hardt Michael y Antonio Negri, 2000, *Empire*, trad. franç., Paris, Exils.
- Simenon, Georges, 1989, *Maigret et le corps sans tête* (1^o éd.: 1955), dans *Tout Simenon*, tome 8, Paris, Presses de la cité.
- Herman, Edward S., Noam Chomsky, 1994, *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media* (1^o éd.: 1988), London, Vintage.
- Passeron, Jean-Claude, 1982, “L'inflation des diplômes. Remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie”, *Revue Française de Sociologie*, vol. 23, n°4, décembre, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1982_num_23_4_3604
- Thompson, Edward P., 1988, *La formation de la classe ouvrière anglaise* (1^o éd.: 1963), presentación de Miguel Abensour, trad. franç., Paris, Gallimard-Seuil, coll. «Hautes Études».