

LIBRE HOMENAJE A DANIEL BENSAÏD (1946-2010): TRAVESÍAS MELANCÓLICAS DE “JUEGOS DE LENGUAJE” DIVERSIFICADOS

Philippe Corcuff

A manera de libre homenaje al filósofo, militante revolucionario e internacionalista francés Daniel Bensaïd (1946-2010), quien ha sido marcado profundamente por la figura de Walter Benjamin, este artículo propone una exploración de la melancolía en once etapas, atravesando una variedad de registros culturales (textos filosóficos, sociológicos, políticos, literarios y canciones populares), y una diversidad de “juegos de lenguaje” en el sentido de Ludwig Wittgenstein. En el curso de este itinerario se esboza una epistemología transfronteriza todavía poco conocida en las ciencias sociales, susceptible de estimular la imaginación sociológica.

* Maître de conférences 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 español: *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» (número 4, marzo de 2008), «Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual» (número 7, septiembre de 2009) y, con Gilberto Giménez, «Los procesos de individualización en las ciencias sociales» (debate, número 8, marzo de 2010).

La traducción de este texto al español ha sido realizada por Catherine Héau y Gilberto Giménez.



Abstract: As a free tribute to the philosopher, politically active revolutionary and French internationalist Daniel Bensaïd (1946–2010), who has been deeply marked by Walter Benjamin's contributions, this article proposes an exploration of melancholy in eleven stages, crossing a variety of cultural registers (philosophical, sociological, political, and literary texts as well as popular songs), and a diversity of "language games" in Ludwig Wittgenstein's sense. In the course of this itinerary a cross-border epistemology, still little known in the social sciences, capable of stimulating the sociological imagination is outlined.

Résumé: En guise de libre hommage au philosophe et militant révolutionnaire français internationaliste Daniel Bensaïd (1946–2010), qui a été profondément marqué par la figure de Walter Benjamin, cet article propose une exploration en onze étapes de la mélancolie, en traversant une variété de registres culturels (textes philosophiques, sociologiques, politiques, littéraires et chansons populaires), une diversité de « jeux de langage » au sens de Ludwig Wittgenstein. Au cours de ce parcours, s'esquisse une épistémologie transfrontalière, encore peu courante dans les sciences sociales, susceptible de stimuler l'imagination sociologique.

Introducción: libre homenaje y epistemología de la exploración transfronteriza

El filósofo y militante revolucionario francés Daniel Bensaïd nació en Toulouse en 1946 y murió en París el 12 de enero de 2010.¹

Daniel Bensaïd, entre política y filosofía

En el cajón del *bistrot* popular comunista que sus padres poseían en Toulouse, había una estrella amarilla, para no olvidar el judeocidio. A pesar de ser ateo, Bensaïd mantuvo vínculos con los recursos intelectuales derivados de las culturas judías. Pero su internacionalismo y su “comunismo herético” (según la expresión de nuestro común amigo Michael Löwy, 2010) lo condujeron a elegir el dispositivo de la diáspora (prefiguración de “La Internacional será el género humano”) contra el del Estado-nación de Israel con sus tendencias al estatismo, al nacionalismo y al colonialismo. Intelectualmente, sus puntos de anclaje en un mesianismo judío laicizado y marxizado han

1 El origen del presente texto es una conferencia dictada en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, en homenaje a Daniel Bensaïd, el 12 de Abril de 2010. Aprovecho la oportunidad para agradecer a Cristina Oehmichen Bazán por su invitación, así como a Catalina Héau y a Gilberto Giménez por su traducción consecutiva.

pasado por la figura de Walter Benjamin (1892-1940), el escritor y filósofo marxista alemán que, huyendo del nazismo, se suicidó en septiembre de 1940 en la frontera franco-española.

Siendo profesor de Filosofía en la Universidad de París 8, Daniel Bensaïd construyó una filosofía política melancólica, preservando en el corazón mismo de la escritura filosófica hermosas tonalidades literarias, que frecuentemente se han perdido en las versiones técnicas contemporáneas de la filosofía. En su libro *Le pari mélancolique* (1997, cap. X, pp. 233-258), Bensaïd opone la nostalgia paseísta de “la melancolía romántica” a las aperturas hacia el porvenir de “la melancolía clásica” y revolucionaria. Las *vores* y los *senderos* redescubiertos y olvidados de los vencidos de ayer pueden resurgir en el corazón del presente para desbloquear un porvenir que los conservadores de derecha y de izquierda creen cerrado para siempre (“el fin de la Historia”, “el capitalismo, horizonte insuperable de nuestro tiempo”, etc.)

Daniel Bensaïd era, antes que filósofo, un militante revolucionario. Fue así como participó en la fundación de la Juventud Comunista Revolucionaria en 1966, en el Movimiento del 22 de Marzo en 1968 (movimiento que desencadenó el Mayo 68 estudiantil en la Universidad de Nanterre), en el de la Liga Comunista en 1969 —convertida en Liga Comunista Revolucionaria en 1974—. La Liga Comunista y La Liga Comunista Revolucionaria estaban vinculadas con la IV Internacional de inspiración trotskista. Él desempeñó funciones dirigentes en el seno de la IV Internacional en los años 1980. En su último periodo, Daniel Bensaïd también acompañó con su entusiasmo la constitución del Nuevo Partido Anticapitalista, creado en Febrero de 2009; este nuevo Partido ya no se inscribe principalmente en la tradición trotskista, sino que se presenta como un mestizaje entre diferentes sensibilidades marxistas, libertarias, socialistas, ecologistas, feministas, etc., (ver Bensaïd y Besancenot, 2009).

Desde los comienzos de los años 1990, Daniel Bensaïd produjo una obra original, indisociablemente filosófica y política, atravesada por el tema de la melancolía. Estas pistas han nutrido profundamente nuestro propio pensamiento, intelectual y políticamente en



permanente búsqueda, que se ha producido a través de un itinerario lleno de “bifurcaciones” que Daniel Bensaïd ha teorizado. Si no hubiera sido por el encuentro con Daniel Bensaïd, y a través del mismo con Benjamin, nuestro itinerario hubiera sido diferente. La melancolía ha sido un hilo que nos ha unido por encima de las diferencias y de las divergencias que no afectaron nuestra amistad, ni nuestra colaboración intelectual, ni nuestra camaradería militante.

En su homenaje, vamos a proponer a continuación una serie de itinerarios melancólicos, espiados en sus escritos,² pero también, a manera de ampliación, una serie de otros materiales. Nuestra exploración procederá en once etapas o itinerarios. Pero considerando el hecho de que aparecerá en una revista de ciencias sociales, este viaje melancólico a manera de homenaje amistoso, intelectual y político abrirá en paralelo una exploración epistemológica de nuevo tipo, ya que visitaremos textos filosóficos, sociológicos, políticos, literarios, e incluso canciones populares. Todo esto requiere algunas aclaraciones previas desde el punto de vista de la epistemología adoptada.

Hacia una epistemología de los “juegos de lenguaje” (Wittgenstein)

Nos proponemos abordar estos diferentes materiales (textos filosóficos, sociológicos, políticos, literarios y canciones populares) como registros culturales autónomos, esto es, como diversos “juegos culturales” en un sentido inspirado por el “segundo Ludwig Wittgenstein”. “La expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve aquí, que hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”, escribe este autor en sus *Recherches philosophiques* (2004, parte 1, §23, p. 39). El uso epistemológico de estas anotaciones, tal como las ha podido desarrollar el biólogo Henri Atlan (1986, pp. 271-293) con la noción de “juegos de conocimiento”, nos orienta en dos direcciones:

² Las partes de este artículo centradas en los escritos de Daniel Bensaïd fueron publicadas como introducción a una antología de textos de este último (Bensaïd, 2010a).

1. una autonomía de estos registros culturales basados en “formas de vida” y de “actividad” diferentes, aunque sin excluir zonas de intersección entre los mismos;
2. una productividad cognitiva hecha de préstamos y de traducciones recíprocas, esto es, constituida por la transferencia de un problema o de una noción de un “juego de lenguaje” a otro, lo que comporta un desplazamiento del uso en el marco de una forma “de actividad” distinta, y por lo tanto, un desplazamiento de la significación (si es que se sigue al “segundo Wittgenstein” cuando postula que el uso nos da la clave de la significación).

Por consiguiente, no se trata de considerar estos registros culturales como participando de una gran totalidad cultural en un gesto “post-moderno”, sino de encarar estos pasajes transfronterizos entre sí a partir del reconocimiento de sus especificidades y de sus autonomías respectivas (Corcuff, 2003-a). Ya se ha podido aplicar en otro lugar una lógica análoga que atraviesa la sociología, la filosofía, las canciones populares (Corcuff, 2002, pp. 53-81, 81-93 y 107-116; 2004 y 2010-b), o el cine (Corcuff, 2002, pp. 19-53 y 2005; Corcuff y Laugier, 2010).

Desde el punto de vista de las ciencias sociales, el trabajo sobre un material filosófico, literario, cancionero, político o cinematográfico no puede pretender reemplazar el momento fundamental de la confrontación con la encuesta. Pero puede ofrecer pistas heurísticas. Hablar de pistas heurísticas no significa de ningún modo que este material inhabitual para el sociólogo deba conducir a generalizaciones apresuradas y abusivas. Más aún, se debe desconfiar legítimamente de las inducciones rampantes tendencialmente asociadas a estos tipos de materiales. Se trata más bien de pistas heurísticas para alimentar la imaginación sociológica, tan importante para Wright Mills (1977), frente a los riesgos de la rutinización, de la burocratización y/o de la excesiva especialización de la actividad científica. A la inversa, los creadores (novelas, canciones, cine, etc.) y los actores políticos podrían extraer de estos pasajes transfronterizos nuevos



recursos para sus respectivas prácticas. En cuanto a los filósofos, podrían refrenar mejor sus propensiones generalizadoras en la confrontación con los saberes empíricamente regulados de los sociólogos. Por lo demás, se plantea la hipótesis de que tales interferencias entre diferentes “juegos de lenguaje” son susceptibles de hacer brotar destellos de inteligibilidad que no hubiera podido generar una relación exclusivamente “interna” a estos “juegos de lenguaje”.

En estos itinerarios e interferencias entre diferentes “juegos de lenguaje”, la noción de melancolía nos acompañará como una noción-pasaje a las resonancias analógicas, en tanto que lo Análogo no capta ni lo Mismo, ni lo Otro, sino lo emparentado entre sí (lo Mismo en el Otro o el Otro en lo Mismo: ver Ricoeur, 1985, pp. 252-283).

Es así como este recorrido melancólico se nutrirá también de los componentes afectivos y emocionales, que sin embargo suelen percibirse como “obstáculos epistemológicos” en el trabajo científico de distanciamiento. Contrariamente a este prejuicio corriente en las ciencias sociales, la inspiración de nuestros itinerarios nos invitaría más bien a aprehender de manera más dialéctica esos componentes afectivos y emocionales, así como también a aprehender de manera más amplia nuestras inserciones socio-personales y sus efectos como susceptibles de presentarse a veces como obstáculos y a veces como recursos de la actividad intelectual en general y de la actividad científica en particular (ver Corcuff, 1991, 2006-a y 2010-a).

Itinerario 1: La melancolía de Walter Benjamin

Walter Benjamin supo asociar de manera original la inserción en tradiciones históricas emancipatorias y la capacidad de apertura a un *porvenir* inédito. En sus tesis “Sobre el concepto de historia” (texto escrito un mes antes de su suicidio en 1940), en el cruce entre el judaísmo y el marxismo, él nos invita a desbaratar las sucesiones demasiado lisas entre pasado, presente y porvenir que encontramos en las visiones lineales de la historia, que él califica como “tiempo

homogéneo y vacío” (Benjamin, 2000, tesis XVIII y XIV, p. 439). En efecto, en la versión laicizada del mesianismo que delinea Benjamin, “existe una cita tácita entre las generaciones pasadas y la nuestra” (*ibid.*, tesis II, p. 428). Por eso, “En cada época, hay que tratar de arrancar de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de subyugarla” (*ibid.*, tesis VI, p. 431). La orientación emancipadora, que cepilla “la historia a contrapelo”, según sus palabras (*ibid.*, tesis VII, p. 433), se esfuerza por “arrancar una época determinada del curso homogéneo de la historia” (*ibid.*, tesis XVIII, p. 441). Se trata de uno de los recursos para liberar el porvenir a partir de la acción presente. Pero la selección de un pasado emancipador no se produce sin la intuición de la apertura del porvenir, esto es, sin el sentido de la posibilidad de que *todo ocurra de otro modo*.

Benjamin esboza entonces un nuevo espacio para los pensamientos de la emancipación: una dialéctica incesantemente recomenzada entre la re-interrogación de las tradiciones emancipatorias enterradas en el pasado y la intuición de un horizonte por venir radicalmente diferente, religadas por “presentes” frágiles que hay que saber captar (*ibid.*, tesis XIV, p. 439 y tesis XVIII, p. 442). Esta filosofía de “un nostálgico del pasado que sueña el porvenir”, según las palabras del sociólogo Michel Löwy (2001, p. 2), reviste, en estas discordancias temporales, una tonalidad *melancólica*. Por eso, contrariamente a lo que nos dice la letra de *La Internacional*, no se debe hacer “tabla rasa” del pasado, sin pretender por ello volver para atrás. Adolfo Gilly encuentra las palabras justas a este respecto en su *Historia a contrapelo* (2006, pp. 45-46), en la cual el oficio del historiador está atravesado por la figura de Benjamin: “Este concepto de la historia no cree en el progreso hacia un paraíso futuro ni en el retorno a un paraíso perdido”. Se trata más bien de una alianza inédita entre el pasado oprimido y el porvenir emancipador, pasando por la acción presente.



Itinerario 2: La melancolía, de Walter Benjamin a Daniel Bensaïd

En su obra magistral: *Walter Benjamin. Sentinel messianique. À la gauche du possible*, Daniel Bensaïd anuncia a propósito de Benjamin:

En la galaxia melancólica, nosotros cruzaremos sus estrellas gemelas, y sentiremos las atracciones de afinidades discretamente electivas. Hasta encontrar las ínfimas bifurcaciones de donde parten senderos todavía inexplorados (1990, p. 8).

La pista de las “bifurcaciones” apela a un doble itinerario interactivo: en el frente de las temporalidades históricas y en el de la razón mesiánica susceptible de introducirnos en sus misterios.

“La historia no obedece a las falsas evidencias cronológicas”, afirma con énfasis (*ibid.*, pp. 18-19). Ello hubiera significado abdicar ante “el tiempo homogéneo y vacío” denunciado por Benjamin. Entre los recursos del pasado y las posibilidades del porvenir, podrían forzarse nuevos pasos, políticamente, a partir de la praxis presente. Es esto lo que distinguiría el pensamiento mesiánico secularizado de Benjamin de la reflexión utópica de Ernst Bloch, dos filósofos marxistas que sin embargo se muestran cercanos por su apertura a los posibles descritos como imposibles por los órdenes dominantes. Pese a todo, para Bloch “el futuro constituye la categoría dominante”, mientras que para Benjamin, “al contrario, cada presente está cargado de una misión redentora” (Bensaïd, 2010-b, pp. 110-111). Para el revolucionario Bensaïd, que en este punto se suma al revolucionario Benjamin, “el presente, y sólo el presente, comanda el haz de los “puede-ser” (*ibid.*, p. 110). Se trata de tomar partido aquí y ahora, al margen de las “lenguas de madera” estalinistas, de las prudencias social-demócratas, de los esteticismos izquierdistas desconectados de la praxis política y de sus rugosidades irremediablemente impuras, así como también de las timideces académicas: “El pasado y el presente se ponen en juego en el campo estratégico del presente”, afirma Daniel Bensaïd en su *Walter Benjamin* (1990,

pp. 198-199). Uso del presente que nada tiene que ver con *el presentismo* actual analizado por el historiador François Hartog (2003), con su enclaustramiento en un “presente perpetuo” (según la expresión de Jérôme Baschet, 2001), desconectado de los recursos del pasado oprimido y de las proyecciones hacia el futuro.

Esta lectura política de los ajustes / desajustes temporales requería del apoyo de una razón. No se trataría de extinguir las Luces, sino de rediseñarlas. De este modo la pista mesiánica se confirma: “llamemos mesiánica a esta razón abierta a lo aleatorio” (Bensaïd, 2010-b, p. 113). Esta razón mesiánica no implicaría una ruptura con la perplejidad, sino que la contendría:

Momento incierto. Presente perplejo, asaltado por un pasado inagotable que entrega a través de sacudidas y guiños súbitos, en desorden, sus verdades censuradas y sus dudosos fantasmas (Bensaïd, 1990, p. 7).

Echarse al hombro la duda, por medio de puntos de referencia razonados, lastrados de balizas éticas y de una memoria política, sin creer jamás en un control definitivo y en un conocimiento total: “en la firme certeza de la incertidumbre, él afronta la tiranía de la duda, aunque sin deshacerse de ella” (Bensaïd, 1997, p. 2194). Estamos lejos de la razón positivista encerrada en la torre de marfil de sus pretensiones a la omnisciencia, porque “la historia ritmada con lo posible no se deja reducir a un sistema” (Bensaïd, 1990, p. 17).

Itinerario 3: la figura de la apuesta melancólica en Daniel Bensaïd

En la tenue conjunción de las bifurcaciones temporales y de la razón mesiánica se perfila la figura de la apuesta. Una “apuesta razonada”, según los términos de *Le pari mélancolique* (1997, p. 295), frente a la incertidumbre histórica. De este modo existiría una “ineluctabilidad de la apuesta”, “de una apuesta obligada, aunque incierta, sobre lo



possible” (*ibid.*, p. 14). A la izquierda de lo posible, incluso haciendo regular las fronteras de lo imposible.

Como jugueteando, Daniel nos hace viajar entonces por entre los polos de la historia: “confiando en un Mesías astuto, que —a la manera desenfadada de un Marlowe o de un Sam Spade— hubiera deslizado su pie en la rendija de la puerta, por entre los batientes entreabiertos de lo posible” (1990, p. 94). Por consiguiente, su melancolía radical nos transporta del universo sombrío de la novela negra hacia las regiones inquietantes del amor: “En el encuentro amoroso de las miradas, en el momento fulgurante del acontecimiento, lo infinitamente pequeño domina a lo infinitamente grande. Lo efímero captura la eternidad” (*ibid.*, p. 137).

Entre la irrupción amorosa y la ruptura política, la apuesta melancólica dota nuestros actos de una tenaz relatividad humana que no se ahoga en el relativismo del “todo se vale”, aunque sin echar de menos por ello los absolutos divinos. Daniel toma altura, pero sin arrogancia: “La soledad ética del hombre sin dios se resuelve socialmente en la política, que rechaza obstinadamente creer en lo increíble” (*ibid.*, p. 237). Una creencia razonable que se bate contra los riesgos del renacimiento de las lógicas dogmáticas propias de las creencias cléricales, religiosas o laicoides. “No se termina nunca de laicizar”, —explica (*ibid.*, p. 153). Incluso frente a los dogmas y a los absolutos llamados “laicos”.

Itinerario 4: La melancolía gozosa de Daniel Bensaïd

En Bensaïd, el sentido benjaminiano de lo trágico frente a los desastres colectivos del siglo XX (judiocidio, stalinismo, colonialismo...) y frente a la domesticación personal de la proximidad de su propia muerte (estaba enfermo de sida desde fines de los años 1980), está contrabalanceado por una intensa alegría de vivir y un gran calor comunicativo. A la inversa, rompiendo con toda idea “de un proyecto por venir”, el filósofo francés Jean-Luc Nancy ha contrapuesto recientemente, en el periódico *Libération*, un presente revalorizado

a un futuro devaluado: “sólo hay existencia en presente, sólo hay ‘sentido’ ahora, y no ‘mañana’”, ufánándose entonces de la exclusiva “sensación” del “aquí y ahora” (4 de junio de 2009). En este marco, “la cuestión ya no es anticipar una justicia ideal por venir, sino exigir una justicia mínima inmediata” (*ibid.*) Pero ¿deben contraponerse necesariamente los dos planos?

Irónico frente a este tipo de retrocesos, Daniel se sumerge, por su parte, en la acción cotidiana, se regala pequeñas alegrías ordinarias y sensualidades inmanentes, sin dejar de enganchar su existencia a los hilos emancipadores del pasado y a las aperturas del porvenir. “La dialéctica de la memoria y del proyecto” esbozada en *Le pari mélancolique* (1997, p. 71), no implica el sacrificio del presente, contrariamente a los prejuicios de muchos jubilados de una aventura política barrida por los vientos del pasado y del futuro. ¡Por el contrario!, él resplandecía con cada rayo de sol, con cada golpe de pedal (¡era un gran aficionado a los paseos en bicicleta!), con cada encuentro inesperado, sin perder contacto ni con las humillaciones de ayer, ni con los fulgores de las mañanas emancipadoras. Todo ello, en un mestizaje de temporalidades discordantes en movimiento.

Bensaïd encarna en la cátedra un marxismo radiante que casi no experimenta los tristes resentimientos académicos y otras suficiencias de los intelectuales de la cátedra. Su filosofía es práctica, y su *praxis* concreta y viviente.

Itinerario 5: Disonancias y convergencias melancólicas con Daniel Bensaïd

A través de los meandros de temporalidades desajustadas, un marxismo abierto le sirve a Bensaïd de brújula. No como dogma intangible, ya que señala los límites y las contradicciones del propio Marx: “Resucitando los posibles, y a pesar de la gran limpieza que realiza, Marx no escapa completamente a la religiosidad científica, histórica y progresista tan característica de su siglo” (Bensaïd, p. 153).

La conservación de la referencia marxista fue, sin embargo, una de nuestras principales diferencias: bajo los golpes de los cuestio-



namientos de un Merleau-Ponty, de un Bourdieu o de la tradición anarquista, nosotros nos habíamos alejado del marco marxista al que él se mantenía aferrado. Nosotros tratábamos de explorar territorios más adyacentes. Él se mostraba atento a lo que estas exploraciones podían aportar para enriquecer el marxismo. Tal fue el caso particularmente en lo referente a los desafíos ecológicos (Bensaïd, 2010-d).

Sin embargo, él desconfió legítimamente, contra los riesgos reales de nuestra propia manera de proceder, de las borrosidades de la brújula. Él tuvo la indulgencia y la vigilancia propias de un hermano mayor, más aguerrido por la experiencia. Se mostró particularmente sensible a los peligros de la fragmentación “postmoderna” de las significaciones que trabajan las culturas contemporáneas, alimentando “un espíritu de los tiempos impregnado de un sentimiento de disolución generalizada (todo se escapa de entre las manos), de un desdibujamiento del futuro y de anemia histórica” (Bensaïd, 2010, p. 10).

Su revalorización del pensamiento de Lenin, en tanto que caracterización de “la política como estrategia, de sus momentos propicios y de sus eslabones débiles” (Bensaïd, 2003, p. 152), ha contribuido a enriquecer el espacio teórico de la apuesta. Pero, al hacer esto, se mostró poco cuidadoso frente a la tendencia leninista a la monopolización vanguardista de dicha elaboración estratégica por un grupo de “revolucionarios profesionales”. Su enfoque —de inspiración trotskista— del estalinismo como “contrarrevolución burocrática” puso en claro las discontinuidades totalitarias entre bolchevismo y estalinismo, pero pareció poco sensible a sus continuidades autoritarias. Se trata de otras tantas divergencias que a nosotros nos impulsaron a mirar más del lado de las críticas del leninismo realizadas por los anarquistas o por Rosa Luxemburgo, pero que también nos interpelaron en lo referente a los riesgos de una estigmatización demasiado homogeneizante del revolucionario de Octubre de 1917.

Su comunismo herético no pasa, entonces, por el olvido o la relativización de las barbaries estalinistas. No le pareció viable reconstituir una perspectiva emancipatoria sobre la amnesia de los crímenes

de lo que él calificaba firmemente como “totalitarismo burocrático” (Bensaïd, 2010-c). Ciertamente continuó dando el nombre de “comunismo” a la esperanza, contra los anticomunismos reductores y uniformemente diabolizantes. Por nuestra parte, estábamos más perplejos a causa de los desgastes históricos del término, así como también de su tendencia a abatir demasiado rápidamente la tensión entre cuadros colectivos y desarrollo de las singularidades individuales sobre el polo de lo común. Pero para él no se trataba de volver al mismo punto que antes, sin tomar la medida de las catástrofes totalitarias. En este sentido, él no pudo seguir a los nostálgicos mortíferos de la URSS o incluso a los nostálgicos de un maoísmo dictatorial. Él reprochaba, por ejemplo, al filósofo francés Alain Badiou, reciente estrella mundana del pensamiento crítico *chic* siempre ligado a la figura de Mao, el no “tomar en cuenta frontalmente la cuestión del estalinismo” (Bensaïd, 2009, p. 108). Él comprendió plenamente que el pluralismo y la democracia, más allá de sus esqueletos neoliberales, se han convertido, sobre todo después de la caída del Muro de Berlín, en necesidades inevitables.

Fue así como ambos circulamos por caminos que parecen intersecciones, esforzándonos por evitar los escollos cruzados de la cerrazón dogmática y del eclecticismo confuso. Él sabía sin embargo, lo mismo que nosotros, que en la confrontación inevitable con la incertidumbre, no se podía decidir definitivamente entre nuestras respectivas peregrinaciones exploradoras y dialogantes. Las fragilidades colectivas e individuales le han enseñado la humildad, lejos de la arrogancia de los guardianes de templos, de los renovadores demasiado acelerados o de las marionetas de las modas sucesivas.

Itinerario 6: la melancolía auto-irónica del sub-comandante Marcos

En su libro *Le pari mélancolique*, Daniel Bensaïd saluda el “humor melancólico de Marcos” (1997, p. 252).

En primer lugar, el combate neo-zapatista de Marcos reviste tonalidades benjaminianas. En efecto, Marcos fustiga la historia domi-



nante, la historia escrita por los dominantes, olvidadiza del pasado oprimido, del pasado de los oprimidos:

Una nueva mentira se nos vende como historia. La mentira de la derrota de la esperanza, la mentira de la derrota de la dignidad, la mentira de la derrota de la humanidad. El espejo del poder nos ofrece un equilibrio a la balanza: la mentira de la victoria del cinismo, la mentira de la victoria del servilismo, la mentira de la victoria del neoliberalismo.

En lugar de humanidad nos ofrecen índices en las bolsas de valores, en lugar de dignidad nos ofrecen globalización de la miseria, en lugar de esperanza nos ofrecen el vacío, en lugar de vida nos ofrecen la internacional del terror. (« Primera Declaración de la Realidad. Contra el neoliberalismo y por la humanidad », 1 de enero 1996, [<http://palabra.ezln.org.mx/>]).

Frente a esto, Marcos apela a un nuevo acoplamiento entre tradiciones de los oprimidos y futuro liberador:

Como Alicia descubre que para alcanzar a la Reina Roja debe caminar hacia atrás, nosotros debemos voltear al pasado para poder avanzar y ser mejores. En el pasado podemos encontrar caminos para el futuro. Y nosotros, ustedes, no tenemos aspiración más grande que el futuro. Por eso es importante el pasado. Si algo nuevo nace, es porque algo viejo muere. Pero en lo nuevo, lo viejo se extiende y puede comerse el futuro si no lo acotamos, lo conocemos, le hablamos, lo escuchamos, en suma, si dejamos de tenerle miedo. (« A los asistentes al V Encuentro Europeo de Solidaridad con la Rebelión Zapatista », 30 de enero de 1996, [<http://palabra.ezln.org.mx/>]).

Estos acentos benjaminianos con tonalidades poéticas toman también los caminos del humor, incluso del humor contra sí mismo, la autoderisión (ver también Corcuff, Doidy e Idrissi, 1997; y Corcuff, 2006-b). Así, Marcos describe socarronamente su llegada a los pueblos indios de Chiapas armado de una “verborrea política” de tipo “marxista-leninista”, “las absurdidades que habíamos aprendi-

do... cosas que nadie entendía”³. Por eso “fue necesario buscar otras palabras, aprender a hablar con la población”, y entonces “aprendimos a escuchar; antes habíamos aprendido a hablar, como toda la izquierda” (*ibid.*) “Teníamos una concepción cuadrada de la realidad. Cuando chocamos con la realidad, este cuadrado se vio abollado como esa rueda que se ve allá. Y comenzó a rodar y a pulirse al contacto de las comunidades” (*ibid.*) —metaforiza Marcos. Sin embargo, la función de portavoz, que incluye la confiscación de la palabra, constituye un punto ciego en las reflexiones militantes, y más aún en situaciones de lucha armada, en las que el vocabulario virilista viene a apretar las tuercas frente a las urgencias y a los peligros de la acción. Mientras que el lenguaje de las armas conduce frecuentemente a los jefes guerrilleros a la sacralización, Marcos se esfuerza, no sin dificultades, por emanciparse de la lógica del “discurso de importancia” vehiculado por tantos portavoces. Por lo demás, el humor sería, según Régis Debray (1996, p. 170), un elemento que distingue a Marcos del Che Guevara: “Un buscador de absoluto poseído por la Causa Suprema no puede aceptar verla relativizada por una palabra ingeniosa. Nadie puede apartarse de lo sagrado y menos aún reírse de él a carcajadas”. La auto-ironía humaniza, señalando sus fragilidades, el combate heroico, pero todavía demasiado atrapado en las mallas de la búsqueda de absoluto y de pureza de los revolucionarios como el Che Guevara. Marcos aparece como uno de los primeros portavoces revolucionarios que aceptan mofarse de sí mismo, interrogando así de manera libertaria los riesgos de la función del portavoz.

Entre una pizca de nostalgia admirativa por los revolucionarios “puros” de ayer, una crítica del modelo de delegación política a través del cual se ha expresado esta imposible “pureza” y una apertura hacia un renovado porvenir que reconoce esta vez las debilidades humanas, se abre paso una fragilidad melancólica fuertemente teñida de humor entre los senderos del lenguaje neozapatista. Como lo señala el historiador Jérôme Baschet (2002, p. 269),

El momento del zapatismo es el de una doble superación que se esfuerza por dejar atrás dos coyunturas históricas inversas: el de las

³ Marcos, en el film de Tessa Brisac y Carmen Castillo, *Le véritable légende du sous-commandant Marcos*, 1994.



certezas revolucionarias transformadas en artículos de fe, y el de las desilusiones hechas de renuncia y de resignación.

Itinerario 7: La filosofía literaria de Claudio Magris, una melancolía situada entre utopía y desencanto

Explorar filosóficamente las cuestiones relativas al sentido de la existencia contemporánea a partir de las grandes novelas de fines del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX; abordar las cuestiones políticas vivas de la utopía y del desencanto a través de la literatura: la obra original del escritor italiano Claudio Magris está todavía por descubrirse en gran medida. Claudio Magris nació en abril de 1939 en Trieste, Italia, al pie de los Alpes y a orillas del mar Adriático, en las proximidades de la frontera eslovena. Como universitario, especialista de la literatura europea y escritor, Magris ha marcado la literatura con su obra *Danube* (1986), que es una travesía entre ensayo y ficción de la *Mitteleuropa*. Se destacan particularmente dos de sus ensayos, en las que se diseña una filosofía literaria o más bien una filosofía a partir de la literatura:

- En su magistral *L'Anneau de Clarisse. Grand Style et nihilisme dans la littérature moderne* (2003, 1^a edición italiana en 1984), Magris trata las cuestiones filosóficas clásicas del sentido y del sin sentido de la existencia humana, pero en el marco socio-histórico contemporáneo, trabajando con materiales literarios tomados de las grandes novelas modernas (como los de Elías Canetti, Ivan Gontcharov, Robert Musil, Rainer María Rilke, Isaav Bashevis Singer, Manès Sperber, Robert Walser, etc.)
- En la colección de artículos *Utopie et désenchantement*, (2001, 1^a edición italiana en 1999), el autor diseña una política melancólica valiéndose de una melancolía irónica con el fin de tomar distancia con respecto a la utopía, pero al mismo tiempo

sin abandonar la conexión indispensable con un horizonte utópico y, por lo tanto, sin caer en el escepticismo o incluso en el nihilismo.

Los héroes de las grandes novelas modernas, que traducen de este modo ciertas características de los individuos modernos, aparecen en un equilibrio inestable permanente. Magris escribe así en *L'Anneau de Clarisse*:

El héroe de la novela moderna —y el individuo mismo que se refleja en él narrando su propia historia— es ante todo el protagonista de una escisión que lo separa de la totalidad de la vida y lo divide también interiormente (...) Sumergido en un conflicto entre diferentes valores y esferas de valor irreductibles las unas a las otras, el sujeto siente que no puede operar sus opciones según criterios universalmente válidos, pero también siente que no puede exentarse de la búsqueda de valores (...) la crisis del sentido debe ser constatada sin ilusiones, pero también sin la ilusión de que esta crisis habrá de eliminar para siempre el problema del sentido, proporcionando de este modo a los hombres, liberados de la escisión y de la búsqueda, una quietud beatís (2003, pp. 541-544).

De aquí el recurso a la ironía melancólica con respecto a los sabores históricos y filosóficos del sentido. Pero sin caer en la ilusión “post-moderna” según la cual el problema del sentido ya no se plantea más. En *Utopie et désenchantement* Magris completa:

Utopía y desencanto, antes que oponerse, deben sostenerse y corregirse mutuamente (...) El desencanto, que corrige la utopía, refuerza la esperanza, su elemento fundamental. (...) El desencanto es una forma irónica, melancólica y aguerrida de la esperanza; él modera su *pathos* profético y generosamente optimista, que subestima de buena gana las terroríficas posibilidades de regresión, de discontinuidad y de trágica barbarie que están latentes en la historia (2001, pp. 16-19).

La ironía melancólica rechaza el olvido de los impasses autoritarios y totalitarios de los combates emancipadores, y aligera la utopía



de sus pretensiones de absoluto. Ella insufla una ética de la inquietud, sin deshacerse del aguijón de la esperanza, contrariamente a los embrollos del “post-modernismo”.

Itinerario 8: Dos canciones melancólicas, Charles Aznavour y Miossec

La melancolía puede apropiarse también de las canciones populares. Me referiré en esta octava fase de mi periplo a dos canciones francesas: *a) una canción de 1971 de Charles Aznavour (cantante de origen armenio muy conocido): “No, yo no he olvidado nada”, y b) una canción de 2009 de Miossec, cantante breton de la ciudad de Brest: “Sólo lo que he perdido (me pertenece para siempre)”.*

Ocupémonos, en primer lugar, de la canción “No, yo no he olvidado nada” de Charles Aznavour. Dos antiguos amantes se cruzan. Ambos fueron separados en su juventud por el padre de la muchacha. “*No, yo no he olvidado nada...*”, declara el hombre. Frente a la mujer amada, el héroe ordinario de la canción comprende que, contrariamente a lo que pensaba, el pasado realmente no ha pasado: “*Yo creía que todo muere con el tiempo que pasa*”. “*Los recuerdos se agolpan*”: la separación obligada de antaño, lo que Benjamin llamaba “*el pasado oprimido*”, resurge. En Aznavour, la opresión se encarna en el padre, quien es el garante de las normas sociales y quien ha preferido para su hija “*una marido elegido por su situación*”. “*Y mi pasado retorna del fondo de su derrota*”, exclama Aznavour haciendo eco a Benjamin. En efecto, la derrota del pasado oprimido no es definitiva, y puede hacer rebotar un nuevo porvenir. “*El azar es curioso, provoca las cosas / y el destino apresurado hace una pausa por un instante*”. Por lo tanto no se trata de hacer una simple zambullida nostálgica en el pasado muerto, sino de aprovechar una oportunidad para imaginar juntos otro futuro. “*Si tú también lo deseas, si estás dispuesta...*”, canta Aznavour. Un encuentro fortuito abre al pasado desaparecido la posibilidad de encontrar otro sendero en el porvenir, un nuevo amor para Aznavour, una revolución para Benjamin...

Examinemos ahora “Sólo lo que he perdido (me pertenece para siempre)”, de Miossec. Después de las rupturas, como después de la muerte, el pasado de nuestros gozos no se extingue necesariamente: “*Que los minutos y los segundos / Pasados entre tus brazos / Jamás me los podrás robar*”. Amores, amistades, deslumbramientos estéticos o intelectuales, emociones políticas..., el movimiento va acompañado de pérdidas, y las pérdidas nos colman de plenitudes todavía activas: “*Sólo lo que he perdido / Me pertenece para siempre / No se puede borrar lo que se ha adorado*”. El alejamiento puede constituir entonces una fidelidad: “*Porque hoy me dispongo a huir / conservándote para siempre.*” En el tono bravucón (“*Jamás me lo podrás robar*”) se percibe, ciertamente, una tentación nostálgica que flirtea con el rencor, pero sin ahogar por eso nuestras debilidades en sus aguas ácidas. El pasado, el presente y el porvenir se enchufan entre sí, por encima de las sucesiones razonablemente lisas del “tiempo homogéneo y vacío” del que habla Benjamín.

El paso de los tiempos, e incluso de las desilusiones, no quiebra ineluctablemente los encantos de ayer, sino que le dan a veces otro lugar en nuestras topografías personales: “*La imagen siempre se queda pegada al muro / Aún cuando el muro se haya desmoronado / La hiedra conservará para siempre / nuestros murmullos*”.

Las tensiones que tejen nuestras fragilidades sólo remiten a discordancias temporales, pero también a desequilibrios dinámicos en el corazón de nuestros deseos: entre estabilidades protectoras e inestabilidades navegantes, familiaridades y descubrimientos, puntos de referencia y atracción de lo inaccesible. Desligarse, aferrarse... Los recuerdos continúan ligándonos de cierta manera, “*como cuando uno se aferra a una barra de cantina*”, mientras que nosotros tratamos de volar hacia otros cielos: “*¿Será que uno se vuelve un poco demasiado loco / Cuando ya no tiene / casi nada a que aferrarse? / ¿Será que nos hace sentir muy bien / Andar en bicicleta sin usar las manos?*” ¿Pesadez o levedad? Puede que la una no vaya sin la otra, con titubeos, choques y cegueras recíprocas.

En los dos casos, las canciones expresan, en sus propios registros artísticos, distintos del de una filosofía o del de una sociología de



la melancolía, antinomias que trabajan la experiencia considerando otra organización de las temporalidades, otro modelo de historicidad diferente del encadenamiento evolucionista y progresista clásico de pasado-presente-futuro.

Itinerario 9: Melancolía de la fragilidad, de Ludwig Wittgenstein a la novela negra

La confrontación con la cuestión de la duda puede arrastrarnos hacia los vaivenes melancólicos entre interrogación filosófica y novelas policiales. Aquí podría resultar esclarecedor un diálogo entre el tratamiento de la duda por Ludwig Wittgenstein en su “segunda filosofía” y la novela negra de Dennis Lehane, *Shutter Island* (2003, adaptada al cine en 2010 por Martin Scorsese). En efecto, *Shutter Island* nos conduce hacia los meandros extremos de las incertidumbres humanas, hacia los confines de la paranoia, allí donde prosperan las teorías del complot, del 11 de septiembre de 2001, de la gripe H1N1... De este modo los conspiracionismos más extravagantes se difunden con gran éxito en Internet a escala global.

Sin embargo, la duda forma parte de la constitución del individuo occidental moderno a través de la figura de la razón crítica, apuntalando la posibilidad de la crítica social. Así lo atestigua uno de los primeros “preceptos” enunciados por René Descartes en su célebre *Discours de la méthode*: “no aceptar nunca como verdadera ninguna cosa (...) que yo no haya tenido oportunidad de poner en duda” (1973, p. 46). Pues bien, esta duda es susceptible de revelar poderes invasores, más aún, auto-devorantes. ¿Dónde situar entonces el límite sugerido por Descartes, que nos advertía contra “los escépticos que sólo dudan por dudar”? (*ibíd.*, p. 57). ¿Dónde se sitúa la legítima puesta en duda de los prejuicios dominantes y dónde comienza el delirio paranoico?

Los recorridos narrativos cincelados por Lehane adoptan en primer lugar las interrogaciones de aquellos cuya duda apunta a la sospecha de un complot y que se ven obligados a defenderse frente a su estigmatización como “paranoicos”:

Si se te juzga como demente, entonces todos los actos que deberían probar lo contrario son interpretados como los de un demente. Tus sanas protestas constituyen una mera negación. Tus legítimos temores se convierten en paranoia. Tu instinto de sobrevivencia es calificado como *mechanismo de defensa*. Es un callejón sin salida” (Lehane, 2003, p. 214).

Por lo demás, durante la mayor parte del relato el héroe parece tener razón contra las acusaciones de paranoia que se le hacen. Pero entre los pliegues de la novela (y en los planos de la película) se filtra tímidamente otra (pequeña) voz, que llega a imponerse en el desenlace: ¿y si este hombre estuviera realmente loco? Porque *Shutter Island* aparece, a fin de cuentas, como una crítica de las teorías del complot y de su circularidad:

Has logrado convencerte de que siempre has sido *marshal*, y que a este título has venido a hacer una investigación en *Shutter Island*. En esta ocasión, has descubierto una vasta conspiración; por consiguiente, todo lo que podemos decir o hacer para probarte lo contrario no sirve más que para mantener la ilusión del complot (*ibid.*, p. 258).

Sin que la confusión se haya disipado en modo alguno, una probable verdad se abre paso al final: una auto-ilusión habría servido para recubrir un drama íntimo de nuestro (antiguo) *marshal*. Cabe preguntarse entonces si el relato no desemboca en la posibilidad de una duda más razonada, capaz de frenar las derivas de una duda absoluta, pero dejando abiertas zonas borrosas que ninguna regla racional podría regentar anticipadamente.

Encontramos aquí algunas convergencias con las pistas señaladas por Ludwig Wittgenstein en un pequeño libro inacabado, intitulado *De la certitude* (2006). Al final de su reflexión, ni la certeza ni la duda aparecen como omnipotentes. No serían entonces posiciones adecuadas ni un racionalismo “integrista” y hegemónico que afirme el primado de un conocimiento cierto e ilimitado en el movimiento de las sociedades humanas, ni un relativismo extremo que nos conduzca a perdernos en los abismos de una duda integral.



El que quisiera dudar de todo no llegaría nunca a la duda. El juego de dudar presupone por sí mismo la certeza —escribe Wittgenstein (*ibid.*, §115, p. 46).

Porque habría que dudar entonces de la misma palabra “duda” y de la misma puesta en duda... La duda absoluta e ilimitada sería entonces auto-refutante, es decir, se refutaría a sí misma. De aquí la noción metafórica de *gozne* (como los goznes de una puerta), que pone el acento sobre el hecho de que todo discurso supone lo no-interrogado (lo que no ha sido sometido a duda, incluyendo el mismo discurso de la duda) simplemente para poder ser enunciado:

... las cuestiones que planteamos y nuestras dudas reposan sobre el hecho de que ciertas proposiciones están substraídas a la duda —son, por así decirlo, como goznes sobre los cuales giran nuestras preguntas y nuestras dudas (...) Si quiero que la puerta gire, se requiere que los goznes estén fijos (*ibid.*, §341 y 343, p. 98).

Tanto la duda como la certeza se toparían entonces con límites prácticos, puesto que ellas “girarían” sobre “goznes” necesariamente no interrogados.

El filósofo americano Stanley Cavell (1996) ha prolongado la inspiración wittgensteiniana en una dirección estimulante:

... toda la enseñanza de Wittgenstein está dirigida por el afán de reaccionar frente al escepticismo (...) Se pierde lo que podría llamarse “efecto Wittgenstein si (...) uno no se abre a la amenaza del escepticismo (*i.e.*, al escéptico que uno lleva dentro de sí mismo) (p. 89).

Por lo tanto, refrenar el escepticismo no pasaría por su negación, sino por una confrontación con las dudas y las incertidumbres que jalán la condición humana. El escepticismo tendría que ser *contenido*, en el doble sentido de integrarlo y de impedir que se desborde. “Es como marchar sobre una cuerda tensa”, añade Cavell (*ibid.*, p. 85).

Tanto la narración policial de Lehane como el análisis filosófico de Wittgenstein parecen orientarnos hacia algo parecido a una *perplejidad razonada*. Ésta sería una manera de asumir nuestras fragilidades, aquello que se nos escapa en nuestros conocimientos parciales y provisarios del mundo, abandonando al mismo tiempo la pretensión a la omnisciencia, todavía implicada en la lógica de la duda ilimitada bajo una forma negativa y auto-devorante. La razón crítica y, por ende, la crítica social, no tendría que ser “desconstruída” como en el “post-modernismo”, sino más bien dotada de una solidez relativa al estar más localizada, en la ruptura definitiva de sus amarras con lo absoluto. Y cierta melancolía acompañaría esta reorientación si recordamos que *L'Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert, el gran libro de las Luces del Siglo XVIII, caracterizaba la melancolía del siguiente modo: “Es el sentimiento habitual de nuestra imperfección” (2005, p. 683).

Itinerario 10: Melancolía antropológica de la sociología de Bourdieu

La obra de Pierre Bourdieu ha contribuido, en la segunda mitad del siglo XX, a renovar la sociología crítica en un sentido “post-marxista”, incluyendo los aportes marxianos, aunque también esté atravesada por una serie de tensiones (ver Corcuff, 2003-b y 2009). Algunas de estas tensiones atraviesan los presupuestos antropológicos (en sentido filosófico) activos en sus trabajos científicos. Estamos hablando aquí de antropologías en el sentido de *antropologías filosóficas*, es decir, de consideraciones implícitas relativas a las características de los humanos y de la condición humana que pre-estructuran su mirada sociológica (ver Corcuff, 2003-b, parte 5, pp. 89-126, y 2008).

La antropología de la lucha contra la muerte simbólica y la antropología de la libertad relativa mediante el conocimiento de los propios determinismos sociales constituyen dos de las antropologías filosóficas detectables en la sociología de Bourdieu. La primera antropología (la única que ha sido explícitamente reivindicada por



Bourdieu en sus *Méditations pascaliennes*, 1997) se define por la imposibilidad de “escapar a los juegos que tienen por objeto de interés la vida y la muerte simbólicas” (*ibíd.*, p. 281). Bourdieu parte aquí de un sin sentido original que caracterizaría la condición humana, que no remite a ninguna necesidad divina o natural. Por lo tanto, las sociedades humanas serían llevadas a producir socialmente un sentido colectivo e individual a fin —nos dice Bourdieu— de “arrancarse al sentimiento de la insignificancia de una existencia sin necesidad” (*ibíd.*, p. 283). Frecuentemente esta antropología reviste en Bourdieu una tonalidad pesimista cuando identifica, bajo la égida de Pascal, algo así como una “ficción social” (*ibíd.*, p. 286) que coloca artificialmente en su centro el “ser percibido” (*ibíd.*, p. 284). De este modo, uno se siente frecuentemente tentado a considerar esta comedia social como una carrera de persecución artificial, sin meta alguna, por el reconocimiento por parte de los otros. Estos recursos antropológicos nutren de modo particular las investigaciones empíricas de su obra *La distinction* (1979).

La segunda antropología parece más optimista, ya que abre la posibilidad de la emancipación. Este hilo antropológico tiene sus fuentes en la concepción original de la libertad presentada por Spinoza en su *Éthique* (1965), en la que pone el acento sobre el conocimiento de las propias determinaciones contra la ilusión del “libre arbitrio”. Es así como Bourdieu enfoca, en la última frase de su *Sens pratique*, la posibilidad de la emergencia de un sujeto:

... la sociología (...) ofrece un medio, que puede ser el único, de contribuir —aunque fuera por la conciencia de las propias determinaciones— a la construcción de algo parecido a un sujeto, que de otro modo estaría abandonado a las fuerzas del mundo (1980, p. 41).

Este optimismo antropológico moderado, que deja abierta la posibilidad de una emancipación relativa, ha nutrido sobre todo la epistemología de la reflexividad sociológica de Bourdieu. También ha ocupado un lugar importante en los puentes tendidos entre su

sociología y sus compromisos públicos. Bourdieu escribe, por ejemplo, en el post-scriptum de *La misère du monde*: “armado con este saber, el mundo social puede deshacer lo que el mundo social ha hecho” (1993, p. 944).

¿Se trata de una comedia social ineluctablemente artificial, que podría ser contemplada a lo más con la lucidez del espectador desencantado, aunque desarmado?; ¿o de un auto-conocimiento emancipador (tanto a nivel individual como colectivo) que desemboca en una acción transformadora? Emergen entonces en los escritos de Bourdieu una tensión y una vacilación antropológicas que proveen a su sociología recursos diferenciados en función de las encuestas y de los textos, con el fin de esclarecer los problemas sociales contemporáneos. El primer polo frenaría el compromiso del sociólogo en la sociedad, dotándolo de una cierta inutilidad; el segundo, por el contrario, lo apuntalaría. De esta torsión puede nacer una melancolía tanto en la relación con los conocimientos sociológicos, como a sus usos políticos.

Itinerario 11: Epistemología melancólica, de Max Weber a Jean-Claude Passeron

En sus primeras épocas positivistas, la epistemología de las ciencias sociales ha mostrado frecuentemente tonalidades optimistas y conquistadoras en relación con la creencia en un Progreso ineluctable sustentado por el trabajo de la Ciencia. En nuestros días, las tentaciones “post-modernas” de “deconstrucción” y de diseminación del sentido más bien hacen estallar en pedazos ese optimismo inicial. Pero quizás no estemos obligados a elegir entre las creencias del ayer en los absolutos, y el vacío que tiende a dejar actualmente su “deconstrucción”. También ha marcado con su sello a la epistemología sociológica una inspiración melancólica caracterizada por una inquietud relativista que no por eso abandona la búsqueda del rigor científico para cambiarlo por un relativismo extremo del “todo se vale”.



Así, Max Weber considera los límites y el carácter parcial de los conocimientos como el motor de un nuevo dinamismo de la sociología en la toma de conciencia tanto de su pluralidad constitutiva como de su renovación perpetua:

... existen ciencias a las que se ha concedido mantenerse eternamente jóvenes. Tal es el caso de todas las disciplinas *históricas*, es decir, de todas aquellas disciplinas a las que el flujo eternamente móvil de la civilización aporta incessantemente nuevos problemas. Por esencia, su tarea choca con la fragilidad de todas las construcciones típico-ideales, pero inevitablemente ellas se ven obligadas a elaborar continuamente otras nuevas (1965, p. 202).

Con base en esta inscripción histórica de las conceptualizaciones sociológicas, Jean-Claude Passeron ha clarificado, desde comienzos de los años 1980, las características epistemológicas de las ciencias sociales (Passeron, 1982, 1991, 1994 y 2000). Esto lo ha conducido a una proposición epistemológica fuerte:

Se trata de poner al desnudo, a partir de la rusticidad de los enunciados, la forma lógica de todo razonamiento sociológico, con el fin de aclarar la relación que mantienen con las pruebas empíricas las aserciones descriptivas y explicativas que, en las ciencias sociales —ciencias que son necesariamente históricas, so pena de convertirse en *ciencias de la quimera* por el olvido de su objeto real— no pueden fundarse más que en la observación de “configuraciones singulares” (Weber) que no se repiten jamás en su integralidad —lo que es evidente por sí mismo—, y que, sobre todo, nunca son analizables en términos de una lista finita de variables cuya pertinencia pudiera ser establecida experimentalmente o, por lo menos, estabilizada progresivamente (Passeron, 1991, pp. 358-359).

Esta incompletud de las teorizaciones sociológicas nos invita entonces, en un movimiento infinito, a explorar tanto sus “adecuaciones” como sus “inadecuaciones” a los objetos estudiados (Passeron, 1982), para evitar que ellas se cuajen en forma de dogmas rutinizados. Por lo tanto, la sociología, estructuralmente pluralista desde el

punto de vista teórico (Passeron, 1994), edifica un rigor específico en la comparación crítica, por medio de conceptos analógicos (Passeron, 1982 y 2000), esto es, de contextos no estrictamente equivalentes. De este modo se abandonan las ambiciones de conocimiento absoluto y/o definitivo, pero manteniendo a la vez los objetivos de una inteligibilidad racional. La melancolía epistemológica se vuelve aquí gozosa, ya que la nostalgia de las pretensiones totalizadoras de ayer está contrabalanceada por el entusiasmo de los descubrimientos por venir, manteniéndose el rigor científico como una idea reguladora contra el confusionismo “post-moderno”.

A manera de apertura hacia nuevos recorridos melancólicos

En un libre homenaje a Daniel Bensaïd, en este texto hemos tratado de proseguir la experimentación de un cuestionamiento que atraviesa una variedad de registros culturales (textos filosóficos, sociológicos, políticos, literarios y canciones populares), una diversidad de “juegos de lenguaje”, si es que se sigue la inspiración del “segundo Wittgenstein”. No se trataba de abatir ciertos “juegos de lenguaje” sobre otros, sino de hacer brotar de sus interferencias nuevas briznas de inteligibilidad y de sensibilidad. Esto no reemplaza ni a la sociología, ni a la filosofía, ni a la política, ni a la literatura, ni a la canción como actividades relativamente autónomas, pero puede hacerlas dialogar en un sentido renovado y esclarecedor, a partir de sus intersecciones. La melancolía nos ha servido como noción-pasaje de tonalidades analógicas. Es la melancolía del amigo Bensaïd la que ha abierto estas exploraciones, y es también ella la que le dará aquí un final provisorio, abierto sobre nuevos rebotes posibles.

Une lente impatience: tal es el título de la autobiografía política e intelectual publicada por Daniel Bensaïd en 2004. Su penúltimo capítulo, donde él hablaba púdicamente de su enfermedad, se intitula “*Fin et suite*” (Fin y continuación). Un testimonio de su generosidad, un llamado a proseguir práctica y teóricamente los desbrozamientos de una política renovada de emancipación por él esbozados. Melan-



cólicamente, sin contener las lágrimas que provocan su ausencia, sonriendo al evocar los gratos recuerdos, llenándonos de la pérdida, de su pérdida... “*Sólo lo que he perdido me pertenece para siempre*”, canta Miossec...

Bibliografía

- Atlan, Henri, 1986, *À tort ou à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Paris, Seuil.
- Baschet, Jérôme, 2001, « L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé/futur », in François Hartog et Jacques Revel (éds.), *Les usages politiques du passé*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Baschet, Jérôme, 2002, *L'étincelle zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Denoël.
- Benjamin, Walter, 2000, « Sur le concept d'histoire » (1940), in *Oeuvres III*, Paris, Gallimard, collection « Folio-Essais ».
- Bensaïd, Daniel, 1990, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique. À la gauche du possible*, Paris, Plon (réédition à paraître, Paris, Les Prairies Ordinaires éditions, 4^e trimestre 2010).
- Bensaïd, Daniel, 1997, *Le pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Paris, Fayard.
- Bensaïd, Daniel, 2001, *Les irréductibles. Théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Paris, Textuel, collection « La Discorde ».
- Bensaïd, Daniel, 2003, *Un monde à changer. Mouvements et stratégies*, Paris, Textuel, collection « La Discorde ».
- Bensaïd, Daniel, 2004, *Une lente impatience*, Paris, Stock.
- Bensaïd, Daniel, 2009, « Un communisme hypothétique. À propos de *L'Hypothèse communiste* d'Alain Badiou », *ContreTemps. Revue de critique communiste* (nouvelle série, éditions Syllèphe), n°2, 2^e trimestre.
- Bensaïd, Daniel, 2010-a, *Une radicalité joyeusement mélancolique. Textes (1992-2006)*, textes choisis et présentés par Philippe Corcuff, Paris, Textuel.

- Bensaïd, Daniel, 2010-b, « Utopie et messianisme : Bloch, Benjamin et le sens du virtuel » (1^e éd. : 1995), in *Une radicalité joyeusement mélancolique. Textes (1992-2006)*, *op. cit.*, pp.99-115.
- Bensaïd, Daniel, 2010-c, « Démocratie socialiste et totalitarisme bureaucratique » (1^e éd. : 2001), in *Une radicalité joyeusement mélancolique. Textes (1992-2006)*, *op. cit.*, pp.129-130.
- Bensaïd, Daniel, 2010-d, « L'écologie n'est pas soluble dans la marchandise » (1^e éd. : 2002), in *Une radicalité joyeusement mélancolique. Textes (1992-2006)*, *op. cit.*, pp.150-163.
- Bensaïd, Daniel, et Besancenot, Olivier, 2009, *Prenons parti. Pour un socialisme du XXI^e siècle*, Paris, Mille et une nuits.
- Bourdieu, Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre (éd.), 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre, 1997, *Méditations pascaliniennes*, Paris, Seuil.
- Cavell, Stanley, 1996, *Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie* (1^e éd. américaine : 1979), Paris, Seuil.
- Corcuff, Philippe, 1991, « Éléments d'épistémologie ordinaire du syndicalisme », *Revue Française de Science Politique*, vol. 41, n°4, août, [http://www.persee.fr/showPage.do?urn=rfsp_0035-2950_1991_num_41_4_394576].
- Corcuff, Philippe, 2002, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin.
- Corcuff, Philippe, 2003-a, « Pour une épistémologie de la fragilité. Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XLI, n°127, [<http://ress.revues.org/519>].
- Corcuff, Philippe, 2003-b, *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel, collection « La Discorde ».
- Corcuff, Philippe, 2004, « Le cimetière des éléphants. La philosophie sauvage d'Eddy Mitchell », *Cités. Philosophie Politique Histoire*, n°19, [<http://www.cairn.info/revue-cites-2004-3-page-93.htm>].



- Corcuff, Philippe, 2005, « La singularité individuelle en “jeux de langage”. Sur quelques interférences entre la philosophie de Jacques Rancière, la sociologie de Pierre Bourdieu et le film *Nadia et les hippopotames* », *Transversale. Arts et sciences en recherche* (revue annuelle européenne), n°1.
- Corcuff, Philippe, 2006-a, « De quelques impensés de la rupture épistémologique. Interrogations et pistes à partir de pratiques de recherche en sciences sociales », in Edwige Rude-Antoine et Jean Zagariaris (éds.), *Croisée des champs disciplinaires et recherches en sciences sociales*, Paris, PUF, collection CURAPP, pp.31-49.
- Corcuff, Philippe, 2006-b, « Sous-commandant Marcos, une fragilité radicale », in Chiara Bonfiglioli et Sébastien Budgen (éds.), *La planète altermondialiste*, Paris, Textuel, collection « La Discorde », pp.149-160.
- Corcuff, Philippe, 2008, « Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas » (1^e ed. francés : 2005), *Cultura y Representaciones Sociales*, año 2, número 4, marzo, [<http://www.culturayrs.org.mx/Revista/num4/corcuff.html>].
- Corcuff, Philippe, 2009, « Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual », *Cultura y Representaciones Sociales*, año 4, número 7, septiembre, [<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num7/Corcuff09.pdf>].
- Corcuff, Philippe, 2010-a, « Le visage insupportable de l'époque. Travail intellectuel, actualité, engagements », chapitre introductif de Marc Jacquemain et Pascal Delwit (éds.), *Engagements actuels, actualité des engagements*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylants, collection « Science Politique », pp.17-40.
- Corcuff, Philippe, 2010-b, « Émancipation et critique de la domination. Cheminements philosophiques, sociologiques, politiques et chansonniers », in Alain Jugnon (éd.), *Contre-Attaques. Perspective 1 : Michel Surya*, Paris, Al Dante, pp.267-276.
- Corcuff, Philippe, Doidy, Eric, et Idrissi, Domar, 1997, « S'émanciper des langues de bois : originalité du langage zapatiste », in Club Merleau-Ponty, *La pensée confisquée*, Paris, La Découverte, pp.273-287.

- Corcuff, Philippe et Laugier, Sandra, 2010, « Perfectionnisme démocratique et cinéma : pistes exploratoires », *Raisons Politiques* (Presses de Sciences Po), n°38, mai.
- Debray, Régis, 1996, *Loués soient nos seigneurs. Une éducation politique*, Paris, Gallimard.
- Descartes, René, 1973, *Discours de la méthode* (1^e éd. : 1637), Paris, 10-18/Union Générale d'Éditions.
- Gilly, Adolfo, 2006, *Historia a contrapelo. Una constelación (Walter Benjamin – Kart Polanyi – Antonio Gramsci – Edgard P. Thompson – Rajnajit Guha – Guillermo Bonfil Batalla)*, México, Ediciones Era.
- Hartog, François, 2003, *Les régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, collection « La Librairie du XXI^e siècle ».
- Lehane, Dennis, 2003, *Shutter Island* (1^{ère} éd. américaine : 2003), Paris, Éditions Payot & Rivages.
- Löwy, Michael, 2001, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Pratiques théoriques ».
- Löwy, Michael, 2010, « L'hérésie communiste de Daniel Bensaïd », *Lignes*, n°32 (nouvelle série), mai, [<http://www.mediapart.fr/club/blog/michael-lowy/080210/daniel-bensaïd-communiste-herétique>].
- Magris, Claudio, 2001, *Utopie et désenchantement* (1^e éd. italienne : 1999), Paris, Gallimard, collection « L'Arpenteur ».
- Magris, Claudio, 2003, *L'Anneau de Clarisse. Grand style et nihilisme dans la littérature moderne* (1^e éd. italienne : 1984), Paris, L'Esprit des Péninsules.
- « Mélancolie » (1^{ère} éd. : 1765, *Encyclopédie* sous la direction de Diderot et D'Alembert), 2005, in Yves Hersant (éd.), *Mélancolies. De l'Antiquité au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont, collection « Bouquins », pp.682-691.
- Mills, Wright, 1977, *L'imagination sociologique* (1^e éd. américaine : 1959), Paris, François Maspero.
- Nancy, Jean-Luc, 2009, « Le sens de l'histoire a été suspendu », entretien avec Éric Aeschimann, *Libération*, 4 juin, [<http://www>]



liberation.fr/livres/0101571243-le-sens-de-l-histoire-a-ete-suspendu].

Passeron, Jean-Claude, 1982, « L'inflation des diplômes - Remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie », *Revue française de sociologie*, tome XXIII, n°4, octobre-décembre, [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1982_num_23_4_3604].

Passeron, Jean-Claude, 1991, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, collection « Essais & Recherches » (réédition revue et augmentée Paris, Albin Michel, collection « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2006).

Passeron, Jean-Claude, 1994, « De la pluralité théorique en sociologie. Théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXII, n°99.

Passeron, Jean-Claude, 2000, « Analogie, connaissance et poésie », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXVIII, n°117, [<http://ress.revues.org/706>].

Ricœur, Paul, 1985, *Temps et récit*, tome 3 : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, collection « Points Essais ».

Spinoza, Baruch, 1965, *Éthique* (écrite entre 1663 et 1675, publication posthume en 1677), Paris, GF-Flammarion.

Weber, Max, 1965, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » (1^e éd. allemande : 1904), in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Librairie Plon, pp.117-213.

Wittgenstein, Ludwig, 2004, *Recherches philosophiques* (manuscrit de 1936-1949), Paris, Gallimard.

Wittgenstein, Ludwig, 2006, *De la certitude* (notes inachevées de 1949-1951), Paris, Gallimard.

* Anexos : textos de las dos canciones citadas

- “No, yo no he olvidado nada” (1971)

(Letra de Charles Aznavour – música de George Garvarentz; versión audio en internet: <http://www.youtube.com/watch?v=qbSaf93k-uA>)

Jamás hubiera creído que nos volveríamos a encontrar
El azar es curioso, provoca las cosas
Y el destino apresurado hace una pausa por un instante
No, yo no he olvidado nada

Sonrió a pesar mío sólo con mirarte
Si bien los meses y los años
Marcan frecuentemente a los seres
Tú no has cambiado nada salvo tal vez el peinado
No, yo no he olvidado nada, nada

¿Qué si estoy yo casado? vamos, no tengo gana alguna de ello
Amo mi libertad y además dicho sea entre tú y yo
No he encontrado la mujer de mi vida
Pero vamos a tomarnos una copa y háblame de ti
¿Qué has hecho de tu vida? ¿Eres rica y te sientes colmada?
¿Vives sola en París? Pero entonces, ¿qué pasó con ese matrimonio?
Entre nosotros: tus padres se habrán muerto de rabia
No, yo no he olvidado nada

Quién me hubiera dicho que un día sin provocarlo
El destino de golpe nos pondría frente a frente
Yo creía que todo muere con el tiempo que pasa
No, yo no he olvidado nada

No sé qué decir ni por dónde empezar
Los recuerdos se agolpan invadiendo mi cabeza
Y mi pasado retorna desde el fondo de su derrota
No, yo no he olvidado nada, nada

En la edad en que sólo tenía mi corazón por arma
Tu padre que tenía otras ambiciones para tí
Quebró nuestro amor e hizo brotar nuestras lágrimas
Eligiéndote un marido de buena situación
Quise volver a verte, pero te tenían enclaustrada



Te escribí cien veces, pero sin recibir respuesta
 Me tomó mucho tiempo darme finalmente por vencido
 No, yo no he olvidado nada

Pasan las horas y el café está a punto de cerrar
 Ven conmigo, sí, te acompañó por las calles muertas
 Como en los tiempos en que te robaba un beso junto a tu puerta
 No, no, yo no he olvidado nada

Cada estación del año era nuestra estación para amarnos
 Y no le temíamos ni al invierno ni al otoño
 Siempre es primavera cuando nuestros veinte años resuenan
 No, no, yo no he olvidado nada

Me hizo bien sentir tu presencia
 Me siento diferente y como un poco más alivianado
 Se necesita a menudo un baño de adolescencia
 Es dulce retornar a las fuentes del pasado
 Quisiera si tú también lo quieras y sin forzarte volver a verte si es posible
 Si tú también lo deseas si estás dispuesta
 Si tú tampoco nada has olvidado
 como yo no he olvidado nada

- “Sólo lo que he perdido (me pertenece para siempre)”
 (2009)

(letra de Miossec – música de Miossec y Yann Tiersen; versión audio en internet:
http://www.youtube.com/watch?v=XKM1rlw_z-M)

Sólo lo que he perdido
 Me pertenece para siempre
 Quizás hubieras tenido que
 Saber que esto era una verdad
 Que los minutos y los segundos
 Pasados entre mis brazos
 Jamás me los podrás robar
 Que ellos quedarán grabados en mi memoria
 Como cuando uno se aferra a una barra de cantina

(Estríbillo:)

¿Será que uno se vuelve un poco demasiado loco
Cuando ya no tiene casi nada a que aferrarse?

¿Será que nos hace sentir muy bien

Andar en bicicleta sin usar las manos?

¿Será que hay que sentirse al borde del límite
para sentirse finalmente bien?

Sólo lo que he perdido

Me pertenece para siempre

No se puede borrar lo que se ha adorado

La imagen siempre se queda pegada al muro

Aún cuando el muro se haya desmoronado

La hiedra conservará para siempre nuestros murmullos

Lo que guardo en mis recuerdos

Nunca me lo podrás arrancar

(Estríbillo x2)

Sólo lo que he perdido

Me pertenece para siempre

Desde las más graves heridas

Hasta la más pequeña llaga

Porque hoy me dispongo a huir

Conservándote para siempre

(Estríbillo)