



HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA DEMOCRACIA, ENTRE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN Y FILOSOFÍA POLÍTICA: OPINIÓN, RAZÓN Y EMOCIONES

TOWARDS A CRITICAL THEORY OF DEMOCRACY, BETWEEN COMMUNICATION SCIENCES AND POLITICAL PHILOSOPHY: OPINION, REASON AND EMOTIONS

PHILIPPE CORCUFF

El presente artículo trata de clarificar las relaciones entre las nociones de opinión, razón y emociones en la perspectiva de una renovación democrática de las teorías críticas. El asunto pasa por varias etapas: *La República* de Platón, la sociología de Pierre Bourdieu, la filosofía democrática de Jacques Rancière, la ciencia social de la opinión de Gabriel Tarde y otras varias fuentes que bosquejan una razón humilde y sensible. (Charles Péguy, Max Horkheimer y Theodor Adorno, Maurice Merleau-Ponty, Geneviève Fraisse, los teóricos del *care* y Sofia Wahnich). *Palabras clave:* comunicación, emociones, filosofía política, opinión, razón, teoría crítica, emociones.

Abstract: This research paper tries to clarify the relationships between the notions of opinion, reason and emotion from the prospective of a democratic renewal of critical theories. This is done in several stages from Platon's Republic, Pierre Bourdieu's sociology, Jacques Rancière's democratic philosophy, Gabriel Tarde's social science of opinion and various other sources which explore a humble and sensitive reason (Charles Péguy, Max Horkheimer and Theodor Adorno, Maurice Merleau-Ponty, Geneviève Fraisse, the care theorists and Sophie Wahnich). Keywords: communication, critical theory, emotion, opinion, political philosophy, reason.

- * Philippe Corcuff es Profesor de posgrado (maître de conférences) de ciencia política en el Instituto de Estudios Políticos de Lyon, investigador en el laboratorio de sociología CERLIS (Universidad París Descartes-Universidad Sorbonne Nouvelle-CNRS. Véase: <http://www.cerlis.eu/team-view/corcuff-philippe/>)

** Traducción de Gilberto Giménez.

Introducción

El presente texto¹ trata de echar luz sobre la cuestión de las relaciones entre las nociones de “opinión”, “razón” y “emociones” en el marco de una teoría crítica y emancipadora de orientación principalmente analítica, pero que también asume apoyos normativos democráticos. Este enfoque supone la apertura de un espacio de investigación interdisciplinaria entre ciencias de la comunicación, sociología crítica y filosofía política. Con este propósito, comenzaremos proponiendo algunas clarificaciones conceptuales en torno a la doble oposición jerárquica asociada entre, por un lado, la razón y la opinión, y por otro, la razón y la sensibilidad, esta última una oposición tradicional desde *La República* de Platón (Platón, 1966).

Dentro de este marco, trataremos de recuperar algunos elementos de la sociología crítica de la opinión pública esbozada por Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1972 y 1980), procurando a la vez desconectarla de los implícitos platónicos antidemocráticos que contribuyen a su funcionamiento. Para el efecto, nos será útil una relectura de Gabriel Tarde (Tarde, 1989). En este caso, se verá una vez más por qué el ángulo de tensión entre la sociología crítica de Pierre Bourdieu y la filosofía política democrática de Jacques Rancière se torna particularmente heurístico para reformular en nuestros días una teoría crítica.

Otro eje asociado de investigación versará sobre un desplazamiento con respecto de la dicotomía platónica inteligible / sensible, con el fin de avizorar los senderos de una *razón sensible* (Wahnich, 2008).

El presente artículo se inscribe dentro de un procedimiento más general tendiente a reelaborar un marco a la vez comprensivo (en el sentido de Max Weber, es decir, tomando en cuenta el sentido que los individuos confieren a sus acciones en un marco intersubjetivo)

1 Una primera versión del presente texto fue presentada en el coloquio internacional “La democracia participativa: ¿inhibición o formalización de las emociones?”, organizado por el GIS Démocratie et Participation, el CESSP (Université Panthéon-Sorbonne-EHESS-CNRS) y el CHERPA (Institut d’Études Politiques d’Aix-en-Provence), los días 16 y 17 de junio de 2016, en París, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, bajo el título “Participación democrática y emociones: clarificaciones conceptuales adyacentes (razón, sensibilidad, opinión)”.



y pragmático (en el sentido de la sociología pragmática francesa iniciada por Luc Boltanski y Laurent Thévenot, que se interesa en las capacidades comprometidas por los actores en las prácticas) para teorías críticas basadas en un diálogo entre “juegos de conocimiento” de las ciencias sociales y los de la filosofía política (Corcuff, 2012; Boltanski, Fraser y Corcuff, 2016). La noción de “juego de conocimiento” ha sido tomada del biólogo Henri Atlan (1986: 271-293), quien a su vez la ha derivado de la de “juego de lenguaje” del segundo Wittgenstein, quien inscribe la autonomía de los diferentes tipos de lenguaje en “formas de vida” y de “actividades específicas” (Wittgenstein, 2004: 39 & 23, parte 1).

Nuestros análisis se sitúan en el nivel que es propio de la clarificación conceptual y de la elaboración teórica. Como Ludwig Wittgenstein, pensamos que “a veces hay que retirar de la lengua una expresión para pulirla —y una vez pulida, volver a ponerla en circulación” (Wittgenstein, 1990: 55, nota de 1940)—. Sin embargo, este esfuerzo de limpieza conceptual se mantiene, en el marco de nuestros análisis, vinculada a una doble relación: 1) con el eje central de los “juegos de conocimiento” de las ciencias sociales, es decir, el vaivén entre teoría e investigación; y 2) con la praxis transformadora sobre la que se despliega una filosofía política de la emancipación. Es así como se puede justificar —en la doble perspectiva de la investigación en ciencias sociales y de la acción emancipadora, con el propósito de señalar pragmáticamente los efectos de desconocimiento de ciertas presuposiciones, y de orientar, a partir de aquí, la mirada del *social scientist*—, un nivel teórico autónomo, sin caer en una pendiente teorícista.

Nuestro recorrido comprenderá seis etapas de tonalidad exploratoria. El primer punto resituará el procedimiento localizado de la investigación propuesta en relación con los intereses globales de las teorías críticas contemporáneas, y la conclusión recapitulará los resultados provisionarios y parciales del análisis para alimentar las nuevas teorías a la vez críticas y comprensivas-pragmáticas.

1. Una exploración localizada en el marco de la renovación actual de las teorías críticas

La exploración que realizamos en este artículo sobre las relaciones entre las nociones de “opinión”, “razón” y “emociones”, se localiza en un terreno de intersección entre ciencias de la comunicación, sociología crítica y filosofía política.

Sin embargo, también está asociada al contexto más global de la reformulación de las teorías críticas en el inicio del siglo XXI. Nos situamos en el marco de las teorías críticas modernas tales como han podido encarnarse en la “escuela de Frankfurt” a partir de los años 1920-1930. Sus teóricos han contribuido a vincular fuertemente la teoría crítica con la emancipación. Así, Max Horkheimer opone “la resignación a la praxis de este mundo”, propia “de la teoría tradicional”, a una teoría crítica que “presupone el concepto de libertad, aunque sea el de una libertad todavía inexistente” (Horkheimer, 1996, 67). La teoría crítica se presenta, por lo tanto, como una crítica social emancipadora. ¿Una crítica social emancipadora? Una crítica social que señala los aspectos *negativos* de los órdenes sociales existentes (el corazón del gesto crítico) en el horizonte de uno positivo, llamado en este caso “emancipación”. Se entenderá por emancipación, en el sentido que comenzó a tener este término en la efervescencia de la Ilustración del siglo XVIII, como una “salida del hombre fuera del estado de tutela”, siguiendo la expresión de Emmanuel Kant en 1784 (Kant, 1991:43).

Sin embargo, bajo el efecto de una pluralidad de factores (entre ellos la ultra-especialización de los conocimientos académicos, la fragmentación del sentido en los sectores “postmodernos” de la cultura contemporánea y las confusiones en cuanto a los criterios que definen a “la izquierda” como portador histórico privilegiado, en el plano político, de la asociación: crítica social / emancipación), los vínculos entre crítica social y emancipación se debilitaron. A partir de aquí, uno de los intereses actuales que persiguen las teorías críticas supone encontrar las rutas que conducen a una reasociación entre las mismas (Corcuff, 2012; Boltanski, Fraser y Corcuff, 2016).



Por lo tanto, tales rutas ya no pueden seguir las pendientes totalizadoras del pasado. Las reiteradas constataciones efectuadas tanto a propósito de la diversificación de los saberes como de las fragilidades del conocimiento humano nos alejan de esta dirección, que todavía suscita mucha nostalgia entre los pensadores contemporáneos. Sin embargo, no por eso hay que privarse de una brújula global, sumergiéndose excesivamente en las disciplinas especializadas. Es así como las nuevas teorías críticas no abandonan la búsqueda de lo global, pero sin entregarse, a la inversa, a los encantos incontrolados de lo total

Todo esto exige reajustes significativos en la concepción misma de lo que puede ser una teoría. El nuevo estilo de teoría se demarcaría del acercamiento más tradicional a la conceptualización: el estilo *sistemático* (o *totalizante*), en el sentido del “sistema filosófico” de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y, después de él, de lo que fue establecido como “el marxismo” (muy alejado de la obra compleja y móvil del propio Marx). En este marco clásico, las críticas, las objeciones, los nuevos problemas encontrados y los nuevos terrenos investigados se integran al sistema afinándolo, pero sin cuestionar su coherencia, sino muy por el contrario.

El otro estilo de teoría podría calificarse como *pragmático* (o *artesanal*), y se inspiraría en la “teoría como caja de herramientas” promovida y practicada por Michel Foucault (Foucault, 2001:427).

En esta perspectiva, podría lograrse algo parecido a una constelación lacunar en movimiento, con una doble relación a los saberes y a las prácticas emancipadoras. El resultado cada vez provisorio no se presentaría como un “todo” encerrado en sí mismo. Ciertamente desbordaría, al tomar en cuenta una cartografía global, el estado de los saberes verificados y verificables, así como también las prácticas sociopolíticas ya experimentadas. De este modo podría pensarse que resulta útil situar los diferentes saberes producidos mediante encuestas como experiencias resistentes y transformadoras en el seno de un paisaje global (o teoría crítica y emancipadora), evitando la fragmentación de saberes cada vez más especializados, pero sin pretender por ello verlo “todo”. Al proceder de este modo, la

cartografía global se alimentaría de las encuestas y de las acciones, pero desbordándolas al mismo tiempo, al abrir nuevas pistas para otras encuestas y otras acciones que, a su vez, serían susceptibles de desplazar las líneas de la cartografía global. Este procedimiento desembocaría en construcciones teóricas en movimiento, provisionarias, parciales, plagadas de insuficiencias y atravesadas por tensiones inevitables.

Lo que se va a explorar a continuación en torno a las nociones de “opinión”, “razón” y “emociones” constituye un componente del referido marco globalizante. Dentro del mismo, el lado emancipador del análisis estará representado por la noción de “democracia” que, entendida en un sentido radical bajo formas diferentes en la tradición francesa con Jean-Jacques Rousseau (Rousseau, 1966) y en la tradición americana con Ralph Waldo Emerson y Henry David Thoreau (Lauger, 2004), asocia el ideal del autogobierno de sí mismo y el de autogobierno de las colectividades humanas (Corcuff, 2015a).

2. Algunas precisiones sobre las nociones de “democracia” y de “emociones”

Como segunda cuestión previa, antes del arranque propiamente dicho de nuestra exploración conceptual, quisiéramos comenzar precisando nuestro enfoque de las nociones de “democracia” y de “emociones”. Las clarificaciones concernientes a las otras dos nociones importantes comprometidas en nuestra reflexión, “opinión” y “razón”, vendrán después, en el transcurso mismo de nuestras discusiones conceptuales.

a) Un enfoque radical de la democracia

Necesitamos añadir algunas indicaciones suplementarias al doble ideal asociado de autogobierno de los individuos y de los pueblos que acabamos de plantear, porque la literatura sobre “la democracia” es muy abundante y está atiborrada de oposiciones. Nosotros nos inscribimos en una corriente crítica con respecto a las formas



representativas contemporáneas frecuentemente llamadas “democracias”. En esta perspectiva, los regímenes políticos existentes en las formaciones sociales occidentales como la de Francia, no son consideradas como “democracias”, ni siquiera como “democracias representativas”, sino como una “combinación de propiedades democráticas y no democráticas”, y dotadas por lo tanto de una “dimensión oligárquica” (Manin, 1995: 306), como “oligarquías liberales” (Castoriadis, 2012), como “Estados de derechos oligárquicos” (Rancière, 2005: 81) o, finalmente, como “regímenes representativos profesionalizados con ideales democráticos” (Corcuff, 2014).

Sin embargo, si bien no calificamos desde una perspectiva crítica a nuestros regímenes políticos como “democráticos”, ellos se inscriben tanto en nuestras sociedades como en sus instituciones como de ideales democráticos, o lo que Albert Ogien y Sandra Laugier llaman “el principio democracia”. (Ogien y Laugier, 2014). En esta línea de análisis, la democracia no se concentra en las instituciones bajo algún aspecto oligárquicas, como las nuestras, sino se presenta, en sentido más amplio, como una “forma de vida” que permea las relaciones sociales ordinarias (*ibid.*: 7-31), “La democracia protestataria”, propia de los movimientos sociales y de las experiencias alternativas, constituye, entonces, uno de sus pulmones (Mathieu, 2011).

En la tensión entre la hibridación de elementos democráticos y oligárquicos en el seno de las instituciones realmente existentes y la democracia como “forma de vida”, puede desarrollarse una apuesta democrática, como uno de los grandes componentes de la emancipación moderna. El filósofo Jacques Derrida caracterizó esta apuesta democrática como una “promesa”, y más precisamente, como “la apertura de una brecha entre una promesa infinita y las formas determinadas y necesarias, pero necesariamente inadecuadas cuando se las mide por referencia al patrón de esa promesa” (Derrida, 1993: 111). La apuesta democrática se presentaría como un horizonte por referencia al cual se podría reducir la brecha sin poder suprimirla, en un movimiento continuo de mejoras susceptibles de regresiones y desecaciones, que requieren, por lo tanto, rectificaciones y reinventiones. Nos toparíamos entonces con la paradoja de una “refundación”.

ción” continua de la vida democrática, sin buscar por ello el apoyo de “fundamentos” fijos (Corcuff, 2008). La democracia tendría entonces algo de una *inmanencia dotada de brújula*, a la vez inmanente al curso sociohistórico de las prácticas humanas y dotada de señales de orientación provisoriamente establecidas, o de una brújula revisable durante el trayecto. Una teoría crítica democrática de orientación principalmente analítica, en la lógica del conocimiento propio de las ciencias sociales, se apoyaría, río arriba, en la mencionada apuesta democrática, e instrumentaría intelectualmente, río abajo, el desdramatamiento de las brechas entre instituciones existentes y puntos de referencia democráticos.

b) Emociones móviles

Otra cuestión sobre la que habría que proyectar clarificaciones previas es la de “emociones”. Dentro de la red semántica de los “afectos”, de los “sentimientos”, de la “sensibilidad”, de las “pasiones” o de las “emociones”, la noción de “emociones” (en plural) nos parece hoy como la más pertinente, porque sus usos sociológicos en curso ponen el acento sobre una diversidad de contenido y una cierta movilidad en los cursos de acción, con una doble adaptabilidad a la dinámica de las circunstancias y a la acción de los actores, a la vez que busca puntos de apoyo en las biografías individuales y en las historias colectivas. Esto es lo que ponen de manifiesto numerosas contribuciones del volumen colectivo publicado bajo el título de *Émotions... Mobilisation!* (Traïni, dir., 2009). Por eso la hemos seleccionado para encarnar el polo de lo sensible en nuestras investigaciones conceptuales.

A la inversa, la noción de “afectos” puede prestarse más fácilmente a usos esencialistas. Tal es el caso de la reciente obra del pensador crítico Frédéric Lordon, *Imperium.. Structures et affects des corps politiques* (Lordon, 2015), una filosofía política que se apropia de recursos de inspiración spinozista y supuestamente dialoga con las ciencias sociales, pretendiendo realizar un “análisis positivo” en contraposición al registro “axiológico” (*ibíd.*: 30, 38, 40 y 43). El centro de las agrupaciones políticas, cualesquiera sean los momentos de



la historia y los tipos de sociedades, sería para Frédéric Lordon, el “afecto común”, definido como “el afecto que afecta idénticamente a todos” (*ibid*: 10) Tal afecto sería, de algún modo, aquello que une a los individuos los unos con los otros formando un conjunto de manera cuasi-orgánica. Frédéric Lordon añade: “el afecto común constituye, por supuesto, la esencia, el elemento de la trascendencia de lo social” (*ibid*: 66). Y este “afecto común” se coloca, por principio, del lado de la pasividad y separado de la razón. Es así como Frédéric Lordon lanza la siguiente afirmación: “los hombres no son conducidos por la razón”, sino por los afectos pasivos” (*ibid*: 85-86).

Sin embargo, una parte significativa de los trabajos actuales en sociología de la movilización colectiva no está orientada en el sentido del “afecto común” como condición necesaria y principal de los agrupamientos. Christophe Traïni y Johanna Siméant afirman, por ejemplo, en la introducción del volumen colectivo ya citado, lo siguiente:

Las movilizaciones colectivas no necesitan obligatoriamente una homogeneización de las percepciones y de las representaciones cognitivas (Traïni y Siméant, 2009: 30).

Y Christophe Traïni pone de manifiesto en su contribución propia el lugar de los “malentendidos” en la acción colectiva (Traïni, 2009: 209).

De modo más general, en las investigaciones contemporáneas de las ciencias sociales frecuentemente se rechaza la idea de un carburante único para las acciones (como “el afecto común”) (Corcuff, 2013). Por lo demás, al referirse a un “afecto que afecta idénticamente a todos”, Frédéric Lordon se suscribe a una epistemología de lo Mismo de inspiración implícitamente platónica, al no haber tomado en cuenta las contribuciones de la epistemología de las ciencias sociales propuesta por Jean-Claude Passeron, quien sitúa de manera heurística el “juego de conocimiento” propio de las mismas en el registro de la analogía, con una tensión entre generalización teórica y contextualización, porque se asocia solamente con contextos cada

vez específicos (Passeron, 2006). Finalmente, al vincular el “afecto común”, en cuanto factor principal y necesario del agrupamiento político, a la irracionalidad y a la pasividad, el libro de Frédéric Lordon revela su adhesión a los acentos esencialistas de la tradicional psicología de las masas de Gustave Le Bon (Le Bon, 1905), un modelo contra el cual se han constituido justamente las ciencias sociales de fines del siglo XIX (Thiec, 1981).

3. Las dicotomías ciencia / opinión e inteligible / sensible en *La República* de Platón

Se puede leer *La República* de Platón bajo el ángulo de una forma dialógica que plantea preguntas antes que respuestas. Pero también se la puede leer desde la lógica de cierto “platonismo”, invocando una doctrina filosófica que ha participado en la formulación y, posteriormente, en la consolidación de esquematismos intelectuales. Privilegiaremos aquí este segundo tipo de lectura, con el propósito de identificar la estabilización de rutinas filosóficas a través de los tiempos.

En *La República*, “la opinión” (o *doxa*) constituye una zona “intermediaria” (Platón: 235, libro V) en la jerarquía entre “la ciencia”, que se eleva hacia “aquello que se vincula a lo inmutable, a lo inmortal y a la verdad (*ibid.*: 349, libro IX), y “la ignorancia”. “La opinión” es aquello que “juza sobre las apariencias” (*ibid.*: 232, libro V), y, por lo tanto, parece “más oscura que la ciencia y más clara que la ignorancia” (*ibid.*: 235, libro V).

Esta jerarquía entre ciencia y opinión se presenta redoblada por una jerarquía entre “lo inteligible” y “lo sensible” (o “lo visible”). “Y decimos que las unas son percibidas por la vista y no por el pensamiento, pero que las ideas son pensadas, y no vistas”, afirma Platón (*ibid.*: 264, libro VI). Las primeras sólo remiten a la vista, pero, precisa Platón, “nosotros percibimos los sonidos por el oído, y por los demás sentidos todas las cosas sensibles” (*ibid.*: 265, libro VII). La



jerarquía inteligible / sensible puede reformularse bajo la de “alma” y “cuerpo”:

Las cosas que sirven para el mantenimiento del cuerpo participan menos de la verdad y de la esencia que las que sirven para el mantenimiento del alma (*ibid.*: 349: libro IX).

El vínculo entre las jerarquías ciencia / opinión e inteligible / sensible se desarrolla muy especialmente a través de la alegoría de la caverna (*ibid.*: 273-276, libro VII), dado que la caverna representa el mundo de las apariencias y de lo sensible.

En fin, esta doble jerarquía se encaja en una jerarquía sociopolítica, en oposición a la ciudad democrática. La denominación de “la opinión” y de los “sentidos” pesa sobre los “hombres prácticos”, en contraposición a los “filósofos”, situados del lado de la “inteligencia” y del “conocimiento” (*ibid.*: 232, libro V). Los primeros también son calificados como “filodoxos” (*ibid.*: 237, libro V). Ahora bien, sólo los filósofos tendrían la vocación para gobernar la ciudad ideal platónica a través de la figura del “filósofo-rey” (*ibid.*: 229, libro V). Por lo demás, los titulares de las diferentes funciones en la ciudad (entre ellas la del filósofo) lo son “por naturaleza” (*ibid.*: 175, libro IV).

4. La crítica de la opinión pública por Pierre Bourdieu: implícitos platónicos, crítica de Jacques Rancière y ambivalencias

La crítica de “la opinión pública” y de los sondeos de opinión siguen explícitamente, en Pierre Bourdieu, las huellas de Platón, y ha tenido un fuerte eco en la ciencia política crítica francesa, por ejemplo, a través de las obras particularmente cuestionadas de Daniel Gaxie (1978) y de Patrick Champagne (1980).

a) El Platón de Pierre Bourdieu

En un artículo de 1972 titulado “Los doxósofos” (Bourdieu, (1972), hay una frase del *Théétète* de Platón que le sirve de exergo: “Yo digo que opinar (*doxazein*) es perorar (*legein*), y que la opinión (*doxa*) es un discurso explícitamente charlatán (*logon eirémenon*)”. La noción misma de “doxósofo” es derivada de Platón, aunque en sentido más restringido que la categoría de “filodoxos” (todos los que aman la opinión). La primera se presenta así:

... el doxósofo, como lo diría Platón, especialista de la doxa, de la opinión y de la apariencia, aparente intelectual e intelectual de la apariencia, bien dotado para proyectar las apariencias de la ciencia sobre un terreno donde las apariencias son siempre para la apariencia. (*ibíd.*: 27).

La noción apunta más precisamente a “los especialistas de la ciencia política”, usuarios de sondeos y practicantes de “encuestas de opinión”.

En cuanto a la *doxa*, se la define, en un sentido para nada aplicable a este círculo de especialistas, como “la adhesión pre-reflexiva e inconsciente de sí misma “al orden ordinario” (*ibíd.*: 45). Ahora bien, la (verdadera) ciencia parece escapar de la misma, a diferencia de los “doxósofos” entendidos como personas ordinarias, en el sentido de no letrados.

En un texto más conocido publicado inicialmente en 1973, “La opinión pública no existe” (Bourdieu, 1980), la opinión parece remitir a algo más construido, aunque siempre fundado en las apariencias, a la cual no todo el mundo tendría acceso. Dice Pierre Bourdieu:

Toda encuesta de opinión supone que todo el mundo puede tener una opinión; o, dicho de otro modo, que la producción de una opinión está al alcance de todos. A riesgo de lastimar un sentimiento ingenuamente democrático, yo cuestionaría este primer postulado (*ibíd.*: 222).



b) Crítica sociológica y democracia en Pierre Bourdieu

En un texto de 1993 intitulado “Sociología y democracia”, Pierre Bourdieu reformula las cosas precisando sus apoyos democráticos, probablemente en respuesta a las críticas que le fueron formuladas en este plano (por ejemplo, Grunberg, 1991). El autor declara allí:

Tengo la convicción, como todo investigador, de que la sociología puede contribuir a una acción política realmente democrática, a un gobierno de todos los ciudadanos capaz de asegurar la felicidad de todos los ciudadanos.

La contribución de la sociología a una acción democrática sería, en este último texto, de dos órdenes:

1. “La ciencia social indica los límites de una técnica que, como el sondeo de opinión, sólo proporciona opiniones agregadas [...] y que, a este título, puede convertirse en instrumento racional de gestión demagógica, subordinada a las fuerzas sociales inmediatas”.
2. Una advertencia con respecto a que “La ilusión sobre la democracia consiste en olvidar que existen condiciones de acceso a la opinión pública constituida, expresada”, que llama “a democratizar las condiciones económicas y culturales del acceso a la opinión política”.

En un reciente libro consagrado a la sociología de Pierre Bourdieu, Jean-Louis Fabiani tiene razón en subrayar que los usos de la sociología de Pierre Bourdieu por parte de la ciencia política francesa han privilegiado la filiación platónica de la noción de *doxa*, con sus implícitos en materia de jerarquización axiológica y política, olvidando los aportes de la fenomenología husserliana (y, hay que añadir, merleau-pontiana) referentes a una relación pre-reflexiva con el mundo más amplio, que es propio de todo y cada uno de los individuos (incluidos los filósofos y los sociólogos) (Fabiani, 2016: 228-230). Esta última hebra fenomenológica constituye un pilar de la teoría de la práctica en Pierre Bourdieu. Sin embargo, apartándonos

de las formulaciones de Jean-Louis Fabiani, nosotros diríamos más bien que el sentido fenomenológico de *doxa* se halla bajo la tutela del sentido platónico en los textos de sociología política que Pierre Bourdieu ha consagrado a la opinión pública. Nos parece, por lo tanto, que Jean-Louis Fabiani se equivoca al subestimar la hebra platónica como uno de los soportes teóricos de las pretensiones de la figura del “sociólogo-rey”, justamente criticado precisamente por sus connotaciones platónicas por Jacques Rancière, aunque este último se equivoca al considerarla como como eje principal, y no como sólo una de las hebras que tejen la obra compleja de Pierre Bourdieu (Rancière, 1983).

c) Pierre Bourdieu, un “sociólogo-rey” para Jacques Rancière

Es así como, en *Le philosophe et ses pauvres*, Jacques Rancière formula su crítica del “sociólogo-rey” siguiendo las huellas de su crítica a Platón (*ibíd.*) Posteriormente, en su obra *Aux bords du politique* (Rancière, 1998), el autor explicita:

La rutina indefinida de la desmitificación impone siempre una manera de pensar –y de practicar– la democracia bajo la modalidad de la sospecha, como si fuera necesario hacerla confesar siempre que ella no es lo que pretende ser, y que los que la practican viven perpetuamente en la ilusión sobre lo que hacen (*ibíd.* 62).

El autor contrapone entonces “la igualdad en potencia” a la sociología crítica;

La sola frase igualitaria no es nada. Una frase tiene el poder que se le confiere. Este poder es, en primer término, el de crear un lugar donde la igualdad puede reclamarse a sí misma: en alguna parte existe igualdad; esto se dice, esto se escribe. Por consiguiente, esto debe poder verificarse. Puede fundarse aquí una práctica a la que se asigne como tarea verificar esta igualdad (*ibíd.* 65).



Ahora bien, el autor añade lo siguiente contra Pierre Bourdieu: “Quien asume lo virtual como ilusorio, se desarma” (*ibíd*: 18).

De este modo, Jacques Rancière detecta bien los riesgos de las hebras platónicas en el análisis de Pierre Bourdieu, tanto en el plano de una filosofía política implícitamente antidemocrática como en el del análisis sociológico de lo real bajo el ángulo del ocultamiento de las prácticas emancipadoras de los dominados. Pero no ve las ambivalencias de Pierre Bourdieu en cuanto a la cuestión democrática. No es sensible a toda una franja de su crítica sociológica de la “opinión” pública, posiblemente por su situación demasiado exterior a los “juegos de conocimiento” de las ciencias sociales, y, por lo mismo, aparece todavía implícitamente ligado a una especie de tutela por el “juego de conocimiento” filosófico.

d) Reinsertar la sociología crítica de Pierre Bourdieu en un marco democrático

¿Cuál podría ser, en Pierre Bourdieu, un ángulo crítico no necesariamente vinculado con una filosofía política antidemocrática de inspiración platónica? Ante todo, una crítica metodológica de los sondeos de opinión:

- “circulación circular de esquemas y de temas del discurso político legítimo, discurso dominante que se disimula como tal” (Bourdieu, 1972: 29), y la “imposición de la problemática” (*ibíd*: 44);
- disociación de las respuestas registradas de los contextos de enunciación que les confieren un sentido para los que responden;
- “homogeneización de lo heterogéneo” (*ibíd*: 39) y producción “por simple agregación estadística de las opiniones así producidas, de este artefacto que es la opinión pública” (Bourdieu. 1980:234).

Luego, siguiendo las huellas de la crítica metodológica de los sondeos de opinión, hay en Bourdieu una crítica de los efectos de la manipulación política del uso de estos artefactos por parte de los especialistas de los sondeos, los consejeros en comunicación, los

periodistas y los profesionales de la política, en un movimiento de autonomización del campo político en relación con los ciudadanos ordinarios, analizado posteriormente por Pierre Bourdieu en los años 1980 (ver particularmente Bourdieu, 2001).

El desafío sería reconstituir un marco que pueda recuperar estos aportes críticos de Pierre Bourdieu en vista de una teoría crítica, comprensiva y pragmática, dotada de apoyos democráticos y desconectada de los esquemas platónicos elitistas.

5. Gabriel Tarde o cómo devolver movilidad a una sociología de la opinión

En esta etapa de nuestras indagaciones, puede resultarnos útil el procedimiento de un clásico de las ciencias sociales, muy frecuentemente dejado de lado.

a) Gabriel Tarde, Gustavo Le Bon y Emilio Durkheim

Comencemos por romper, en primer lugar, con un tópico trivial que se encuentra en Francia en los manuales de las ciencias sociales, en general, y de la ciencia política, en particular, esto es, la asociación entre Gabriel Tarde y Gustavo Le Bon bajo la etiqueta de “psicología de las masas” por parte de personas que visiblemente no han leído ni al uno ni al otro. Porque existen fuertes diferencias entre el esencialismo irracional y racista de Gustavo Le Bon (Le Bon, *op.cit.*) y la sociología relacionalista de los procesos de imitación en sentido amplio —porque asocia repetición e invención, “costumbre” y “modo”— de Gabriel Tarde (Tarde, 1993). Desde este punto de vista, nos parece que afirmar, como lo hace el politólogo Pierre Favre, que “Tarde lo construye todo a partir del individuo, mientras que Durkheim parte de la sociedad” es erróneo (Favre, 1989: 150). Porque son las dinámicas de las relaciones sociales las que interesan a Gabriel Tarde, en el marco de un relacionalismo metodológico que se aparta tanto del holismo metodológico (que parte del “todo” de la sociedad englobante y constriñente de los individuos), como del individualismo metodológico (que parte de las unidades indivi-



duales para luego agregarlas), El filósofo Bruno Karsenti subraya justamente:

Mientras que en Durkheim la relación que une a los individuos en el seno del grupo tiende a hipostasiarse y a constituir una realidad independiente de los mismos individuos, y de rebote susceptible de imponerse a los mismos, en Tarde esa relación permanece, en el plano mismo de su manifestación, resueltamente inmanente a los términos que vincula (Karsenti, 1993: VIII).

b) Esbozo de una ciencia social de la opinión

En su libro de 1901, *La opinión y la masa*, Gabriel Tarde explora de manera original la cuestión de la “opinión” en un momento de florecimiento del periodismo (Tarde, 1980). Por eso es considerado como uno de los precursores de una ciencia social de “la opinión”, que se situaría en nuestros días en la intersección entre las ciencias de la comunicación, la psicología social y la sociología política. La “opinión”, para él, es la “resultante de todas esas acciones a distancia o en contacto” (*ibíd.*: 30). De modo particular, las acciones en contacto le permiten explicar “la muchedumbre”, y las acciones a distancia la novedad del “público” principalmente a través de la prensa. “La Opinión” constituye una de las tres ramas del “espíritu público”, juntamente con “la Tradición” (“extracto condensado y acumulado de lo que fue la opinión de los muertos” (*ibíd.*: 74) y “la Razón” (“los juicios personales, relativamente racionales, aunque frecuentemente todavía irracionales, de una élite que se aísla y se evade de la corriente popular para contenerla o dirigirla” (*ibíd.*).

“La Opinión” es, en este marco, “cosa ligera y pasajera como el viento”, es decir,

... un grupo momentáneo y más o menos lógico de juicios que, al responder a problemas actualmente planteados, se reproducen en numerosos ejemplares en las personas de un mismo país, de un mismo tiempo y de la misma sociedad (*ibíd.*: 76).

Existe entonces algo de razón (con r minúscula) en la opinión, aun cuando no se trate de la razón elitista de “la Razón” (con R mayúscula).

Uno de los canales principales de “la opinión” es “la conversación”, entendida como “todo diálogo sin utilidad directa e inmediata, en el que se habla por hablar, por placer, por juego, por cortesía” (*ibíd*: 87). Para el comunicólogo Elihu Katz, esta noción tardiana de “conversación” proporciona un esclarecimiento sociológico importante y, sin embargo, muy a menudo desatendido (Katz, 1993). Este autor escribe:

La conversación es una clave para comprender la diferencia entre lo activo y lo pasivo: la prensa no ejerce una influencia directa y autoritaria, ella más bien alimenta el programa de las conversaciones (*ibíd*: 267).

Tarde proporciona aquí una movilidad relacionalista, insertada en el curso de la vida ordinaria, a una sociología de la opinión, sin que ésta sea desvalorizada por la ciencia como una entidad inferior bajo el ángulo de la jerarquía del conocimiento ilustrado. En este sentido, parece compatible con las contribuciones provenientes del lado de una filosofía política democrática que convierte la opinión en uno de sus materiales principales, respecto a lo que Jacques Rancière caracteriza como uno de los implícitos de base de la democracia: “la suposición de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante” (Rancière, 1995: 53),

6. Recursos para liberarse de la dicotomía razón / emociones

Una vez desplazada la jerarquía de inspiración platónica entre razón y opinión, siempre manteniendo un pie en la crítica iniciada por Pierre Bourdieu, necesitamos abordar la segunda pareja jerárquica asociada: inteligible / sensible o razón / emociones. En cuanto a la reasociación entre emociones y razón bajo una pluralidad de figuras,



el terreno aparece más balizado y conocido (salvo, quizás, para Frédéric Lordon). Por lo tanto, en lo que sigue seremos más suscintos movilizandando una serie de recursos bajo una forma condensada.

a) Crítica feminista de la dicotomía razón / sentimientos

La filósofa Geneviève Fraisse propuso una crítica sociohistórica de la pareja razón / emociones bajo un ángulo feminista, centrándose en los debates políticos e intelectuales en la Francia de 1800-1820 (Fraisse, 1995). Ella puso de manifiesto cómo la separación establecida entre la razón y lo masculino, por un lado, y las pasiones, el sentimiento, la sensibilidad, el corazón y lo femenino, por el otro, ha sido un operador simbólico importante de la exclusión política de las mujeres bajo dominación masculina. El caso de uno de los revolucionarios más radicales (republicano y ateo, partidario de la igualdad social), Sylvain Maréchal (1750-1803), redactor del *Manifiesto de los iguales* en 1796, resulta sintomático. Él publica en 1801 un folleto intitulado *Proyecto de una ley que prohíbe a las mujeres aprender a leer*, donde escribe precisamente:

La Razón quiere (a riesgo de pasar por Vándalo) que las mujeres (muchachas, casadas o viudas) no metan jamás la nariz en un libro, ni tengan jamás una pluma en la mano (citado en *ibíd.*: 27).

La crítica feminista abre un espacio de cuestionamientos asociados sobre la jerarquización de las emociones con respecto a la razón, así como sobre los escollos encontrados a raíz de los usos sociohistóricos dominantes de la razón. Lo cual puede desembocar en la cesión de un lugar menos arrogante y más localizado a la razón, así como a figuras más híbridas entre razón y emociones.

b) Una razón localizada

Charles Péguy, en un texto sobriamente intitulado “De la razón” (Péguy, 1993), pasa la razón por la criba de la humildad, aunque también le otorga un lugar preferente. A este respecto, él se expresa así:

La razón no es todo el mundo. Sabemos, a través de la misma razón, que la fuerza no es desdeñable, que muchas pasiones y sentimientos son venerables o respetables, potentes y profundos. Sabemos que la razón no agota la vida y ni siquiera lo mejor de la vida (*ibíd.*: 90).

La razón, que no se opondría entonces a las “pasiones” o a los “sentimientos”, sino a las “sinrazones”, tendría por lo tanto una utilidad entre las diferentes manifestaciones de la vida humana, por ser “el trabajo de la razón” el único susceptible de evaluar “lo que pertenece a la razón y lo que no pertenece a la misma” (*ibíd.*: 91).

De este modo, Charles Péguy esboza lo que Max Horkheimer y Teodoro Adorno desarrollarán más tarde, esta vez bajo el choque del nazismo interpretado como una “autodestrucción de la Razón” en la civilización alemana de la Ilustración, bajo el modo de una exigencia de autorreflexión crítica sobre la Ilustración que permita salvaguardarla (Horkheimer y Adorno, 1983). De este modo se delinea una Ilustración menos arrogante, sensible a sus propios límites, que podría haber sido llamado *Ilustración tamizada* (Corcuff, 2001).

En un registro diferente, el de la filosofía fenomenológica, Maurice Merleau-Ponty propondrá también salvar el racionalismo de la arrogancia de un racionalismo absolutista heredado de Platón. En su obra *La fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1992), este autor reinserta la razón en lo corporal, y lo inteligible en lo sensible, convirtiendo la interrogación reflexiva en un componente secundario, vinculado al cuerpo y por lo tanto autónomo, de la condición humana. También pone de manifiesto, al criticar el intelectualismo de tipo platónico, la irreductibilidad de lo vivido con respecto a las pretensiones de la conciencia para constituir el mundo bajo el modo de una posesión intelectual. Para Maurice Merleau-Ponty, primero *yo soy en el mundo*, por vía de mi *propio cuerpo*, antes de reflexionar sobre el mundo de manera consciente. La inteligencia razonante constituiría, por supuesto, una de las posibilidades del ser humano, pero sólo una de las posibilidades que se desarrolla a partir de una relación primera con el mundo, no razonada, sensible, corporal:



La tarea de una reflexión radical, es decir, de la que quiere comprenderse a sí misma, consiste, paradójicamente, en reencontrar la experiencia no reflexiva del mundo para reponer en ella la actitud de verificación y las operaciones reflexivas, y para hacer aparecer la reflexión como una de las posibilidades de mi ser (*ibid.*: 279).

c) Señales de orientación para una razón sensible

Una vez bajado de su pedestal en relación con las emociones, la razón puede inscribirse en nuevas hibridaciones. Una vez más bajo el ángulo feminista, los análisis del *care*, o el cuidado de los otros (véase especialmente Papermann, Laugier, dir., 2015, y Molinier, Laugier y Pappermann, dir., 2009), han liberado un espacio que rompe con la dicotomía razón / sentimientos impuesta por la dominación masculina en detrimento de las mujeres que, de este modo, tienden a ser encerradas en la esfera de los sentimientos. Las reflexiones sobre el *care* se han interesado en las actividades ordinarias de ayuda a la persona (niños, personas de edad avanzada, incapacitados, etc.) o de cuidado (hospital, etc.). Aunque a menudo reservadas a las mujeres en la división sexual dominante del trabajo, estas tareas, sin embargo, son susceptibles, según los teóricos del *care*, de nutrir una ética universalizable para el conjunto de la humanidad. Es así como estos enfoques desembocaron en un mestizaje entre lo inteligible y lo sensible, porque la razón del *care* se abreva en las emociones, y no las contempla desde lo alto con una condescendencia crítica.

Los trabajos de la historiadora Sofía Wahnich sobre la Revolución francesa también permitieron explorar tales hibridaciones. Ella parte significativamente de una *razón sensible* (Wahnich, 2008: 233); expresión muy heurística para nuestra reproblematicación de la relaciones entre razón y emociones. Siguiendo un camino análogo, en nuestros días se efectúan cruzamientos entre la sociología de las movilizaciones colectivas y la sociología de las emociones. Como lo advierten Christophe Traïni y Johanna Siméant, tales investigaciones cuestionan precisamente la “visión dicotómica” tradicional entre, por una parte, “la normalidad” y “la razón”, y por otra, entre “la ex-

cepción, la anomalía”, “la irracionalidad” y “las emociones” (Traïni y Simeánt, 2009: 12).

A manera de conclusión: hacia una teoría crítica, comprensiva y pragmática de la opinión, con apoyos democráticos

No saldremos de esta exploración parcial y provisoria con las claves estabilizadas de un nuevo sistema teórico acabado, que articule los conceptos en un conjunto cerrado. Más bien hemos delineado desplazamientos de problematización a través de dos canteras conceptuales asociadas que cuestionan la doble dicotomía de inspiración platónica: razón / opinión y razón / sensibilidad, procurando abrir nuevas pistas. En el terreno conceptual localizado de las relaciones entre “opinión”, “razón” y “emociones” se plantea intereses similares a los encontrados en nuestros días a nivel global por las teorías críticas en las sociedades de ideales democráticos, estableciendo intersecciones entre ciencias de la comunicación, sociología crítica y filosofía política: ¿cómo asociar un polo crítico (que ponga al descubierto las dominaciones que pesan sobre los actores) con un polo comprensivo (atento a las capacidades movilizadas en las acciones), tomando en serio esos ideales democráticos dentro de una dinámica en la que “el principio democracia” nutra la crítica, y la crítica contribuya a interrogar ese principio, juntamente con sus complicadas relaciones con lo real?

En primer lugar, una tal teoría crítica y comprensiva-pragmática supone distanciarse de los esquemas implícitamente elitistas que la ciencia política crítica francesa ha heredado en gran medida de Platón vía Pierre Bourdieu. Sin embargo, parece importante preservar, en un marco desplazado, una buena parte de las hebras críticas enunciadas por Pierre Bourdieu en su sociología de la opinión pública: la crítica metodológica de las encuestas de opinión y, en la misma línea, la crítica de sus usos dominantes, en el sentido del reforzamiento que proporcionan a los órdenes de dominación implicados en nuestras sociedades. Sin embargo, se abandonaría la denuncia de



la opinión entendida como registro de las apariencias y como sub-ciencia, así como sus resonancias propiamente políticas por el lado del “filósofo-rey” o del “sociólogo-rey”.

De este modo se *reaseguraría* (en el sentido del alpinismo) la teoría crítica del lado de los apoyos democráticos claramente reivindicados por Pierre Bourdieu en el texto de 1996 arriba citado. Y, rompiendo con la tentación bourdieusiana de un imperialismo del “juego de conocimiento” sociológico, en tanto que reflejo nostálgico de las totalizaciones filosóficas de antaño, nos formaríamos al lado del Pierre Bourdieu wittgensteiniano que afirma en sus *Meditations pascaliennes*:

En virtud de que cada campo como “forma de vida” es el lugar de un “juego de lenguaje” que abre el acceso a aspectos diferentes de la realidad, uno puede poner en cuestión la existencia de una racionalidad general, trascendente a las diferencias regionales y, por intensa que pueda ser la nostalgia de la reunificación, sin duda alguna habrá que renunciar con Wittgenstein a la búsqueda de algo así como un lenguaje de todos los lenguajes (Bourdieu, 1997: 119).

En esta perspectiva, si bien ciertos discursos pueden ser juzgados y jerarquizados por referencia a los criterios de rigor de los “juegos de conocimiento” de las ciencias sociales, tales discursos no serían las opiniones ordinarias de los ciudadanos, sino las opiniones con pretensión científica de los que Pierre Bourdieu llama “doxósofos” o las de los intelectuales. Pero una sociología del nivel móvil de las opiniones ordinarias se orientaría al lado de Gabriel Tarde sin dejar de prestar una atención crítica con respecto a los efectos de legitimidad generados por los usos dominantes de “la opinión”, particularmente en lo relativo a lo que Elihu Katz llama “animación del programa de las conversaciones” (Katz, 1993:267).

Esta sociología de la opinión se beneficiaría del distanciamiento crítico con respecto a la segunda pareja jerárquica de inspiración platónica: entre lo inteligible y lo sensible, o entre la razón y las emociones. Tal sociología podría interesarse entonces en las figuras de la razón sensible, es decir, en los acoplamientos diversificados entre lógicas emocionales y reflexiones. Por lo demás, podría reformular-

se una filosofía política radicalmente democrática, abierta sobre las condiciones actuales de una acción emancipadora. Una teoría crítica y comprensiva-pragmática no tiene la vocación para quedarse enclaustrada, de manera teorícista, entre los muros de la teoría. Ella no tendría sentido si no está articulada a la vez con la investigación sociológica y con la acción política transformadora, respetando la autonomía propia de cada nivel y las tensiones inevitables entre ellos. Una teoría crítica renovada no tiene que reconstruir las totalidades armoniosas de antaño, sino que debe admitir las antinomias que la atraviesan.

Referencias bibliográficas

- Atlan, Henri (1986), *Á tort ou à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Paris, Seuil.
- Boltanski, Luc, Nancy Fraser y Philippe Corcuff (2015/2016), *Dominación y emancipación. Una crítica radical del capital sin nostalgia estatista*, debate entre Luc Boltanski y Nancy Fraser presentado por Philippe Corcuff, Buenos Aires, Editorial Capital Intelectual, Col. « Capital intelectual », serie « La prosa del mundo ».
- Bourdieu, Pierre (1972), « Les doxosophes », *Minuit*, n° 1, novembre, pp. 26-45.
- Bourdieu, Pierre (1980/1973), « L'opinion publique n'existe pas », dans Pierre Bourdieu Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 222-235.
- Bourdieu, Pierre (1996), « Sociologie et démocratie », *Zellige* [Service culturel, scientifique et de Coopération de l'Ambassade de France au Maroc], n° 3, octobre, <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/Bsocdemo.html>.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, Coll. « Liber ».
- Bourdieu, Pierre (2001/1981), « La représentation politique », dans Pierre Bourdieu *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, Coll. « Points Essais », pp. 213-258.



- Castoriadis Cornelius (2012), « Chris Marker-Cornelius Castoriadis : une leçon de démocratie » [entretien filmé de 1989], site d'information Mediapart, vidéo et retranscription écrite mises en ligne le 8 août 2012, <https://www.mediapart.fr/journal/france/060812/chris-marker-cornelius-castoriadis-une-lecon-de-democratie>.
- Champagne Patrick (1990), *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Paris, Minuit, Coll. « Le sens commun ».
- Corcuff, Philippe (2001), « Les Lumières tamisées des constructivismes. L'humanité, la raison et le progrès comme transcendances relatives », *Revue du M.A.U.S.S.*, n°17, premier semestre, pp. 158-179, <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2001-1-page-158.htm>.
- Corcuff, Philippe (2009), « Pour une refondation non-fondationnelle de la démocratie : l'hypothèse des «transcendances relatives» », dans Anne Trépanier (dir.), *La rénovation de l'héritage démocratique. Entre fondation et refondation*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa/University of Ottawa Press, pp. 160-176.
- Corcuff, Philippe (2012), *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La Découverte, Coll. « Bibliothèque du MAUSS ».
- Corcuff, Philippe (1995/2013), *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*, presentación por Gabriel Kessler, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, Col. « Sociología y política », serie « Rumbos teóricos ».
- Corcuff, Philippe (2014), « Nos prétendues «démocraties» en questions (libertaires). Entre philosophie politique émancipatrice et sociologie critique », site Grand Angle, mis en ligne le 5 mai 2014, <http://www.grand-angle-libertaire.net/nos-pretendues-democraties-en-questions-libertaires-philippe-corcuff/>.
- Corcuff, Philippe (2015a), *Enjeux libertaires pour le XXI^e siècle par un anarchiste néophyte*, Paris, Editions du Monde libertaire.
- Corcuff, Philippe (2015b), “¿Qué ha pasado con la teoría crítica? Problemas, intereses en juego y pistas”, *Cultura y Representaciones Sociales*, año 9, número 18, marzo, <http://culturayrs.org.mx/revista/num18/Corcuff15.pdf>.

- Derrida, Jacques (1993), *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.
- Fabiani, Jean-Louis (2016), *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Seuil, Coll. « La couleur des idées ».
- Favre, Pierre (1989), *Naissances de la science politique en France, 1870-1914*, Paris, Fayard, Coll. « L'espace du politique ».
- Foucault, Michel (2001/1977), « Pouvoirs et stratégies » [entretien avec Jacques Rancière], dans Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », pp. 418-428.
- Fraisse, Geneviève (1995/1989), *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio Histoire ».
- Gaxie, Daniel (1978), *Le cens caché. Inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil.
- Grunberg, Gérard (1991), « Les ennemis de l'opinion. L'opinion publique, les politologues et le suffrage universel », *Le Débat*, n° 66, septembre-octobre, pp. 41-49.
- Horkheimer, Max (1996/1937), *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, Coll. « TEL ».
- Horkheimer, Max et Theodor Adorno (1983/1944), *La dialectique de la Raison*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, Coll. « TEL ».
- Kant, Emmanuel (1991/1784), « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », dans Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, traduit de l'allemand par Jean-François POIRIER et Françoise Proust, Paris, GF-Flammarion, pp. 41-51.
- Karsenti, Bruno (1993), « Introduction » à Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé, pp. VII-XXVI.
- Katz, Elihu (1993), « Influence et réception chez Gabriel Tarde. Un modèle pour la recherche sur l'opinion et la communication » [communication de septembre 1991], *Hermès. Cognition Communication Politique*, n° 11-12, pp. 265-274.
- Laugier, Sandra (2004), *Une autre pensée politique américaine. La démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell*, Paris, Michel Houdiard.



- Laugier, Sandra (2009), « Le sujet du *care* : vulnérabilité et expression ordinaire », dans Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Papermann (dir.), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, Coll. « Petite Bibliothèque », pp. 159-200.
- Le Bon, Gustave (1905/1895), *Psychologie des foules*, Paris, Éditions Félix Alcan, repris sur internet dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales » (Québec, Canada), http://classiques.uqac.ca/classiques/le_bon_gustave/psychologie_des_foules_Alcan/Psycho_des_foules_alcan.pdf.
- Lordon, Frédéric (2015), *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique.
- Manin, Bernard (1995), *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy.
- Mathieu, Lilian (2011), *La démocratie protestataire. Mouvements sociaux et politique en France aujourd'hui*, Paris, Les Presses de SciencesPo, Coll. « Nouveaux débats ».
- Merleau-Ponty, Maurice (1992/1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Coll. « TEL ».
- Molinier, Pascale, Sandra Laugier et Patricia Papermann (dir.) (2009), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, Coll. « Petite Bibliothèque ».
- Ogien, Albert et Sandra Laugier (2014), *Le principe démocratie. Enquête sur les nouvelles formes du politique*, Paris, La Découverte.
- Papermann, Patricia et Sandra Laugier (dir.) (2005), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Editions de L'Ehess, Coll. « Raisons pratiques ».
- Passeron, Jean-Claude (2006/1991), *Le raisonnement sociologique. Un espace non-poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel, Coll. « Bibliothèque de «L'Évolution de l'humanité» ».
- Péguy, Charles (1993/1901), « De la raison », dans Charles Péguy, *Notre jeunesse*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio Essais », pp. 63-91.
- Platon (1966), *La République*, traduit du grec ancien par Robert Bacou, Paris, GF/Flammarion.
- Rancière, Jacques (1983), *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard.

- Rancière, Jacques (1995), *La Mécontente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée.
- Rancière, Jacques (1998/1990), *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique.
- Rancière, Jacques (2005), *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique.
- Rousseau, Jean-Jacques (1666/1762), *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion.
- Tarde, Gabriel (1989/1901), *L'opinion et la foule*, Paris, PUF, Coll. « Recherches politiques ».
- Tarde, Gabriel (1993/1890), *Les lois de l'imitation*, présentation de Bruno KARSENTI, Paris, Kimé.
- Thiec, Yvon J. (1981), « Gustave Le Bon, prophète de l'irrationnalisme de masse », *Revue française de sociologie*, vol. XXII, n° 3, juillet-septembre, pp. 409-428, http://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1981_num_22_3_3438.
- Traïni, Christophe (dir.) (2009), *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Les Presses de SciencesPo, Coll. « Sociétés en mouvement ».
- Traïni, Christophe (2009), « L'opposition à la tauromachie », dans Christophe TRAÏNI (dir.), *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Les Presses de SciencesPo, Coll. « Sociétés en mouvement », pp. 193-213.
- Traïni, Christophe et Johanna Siméant (2009), « Pourquoi et comment sensibiliser à la cause ? », Introduction à Christophe Traïni (dir.), *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Les Presses de SciencesPo, Coll. « Sociétés en mouvement », pp. 11-34.
- Wahnich, Sophie (2008), *La longue marche du peuple. 1792. Naissance de la République*, Paris, Payot, Coll. « Critique de la politique ».
- Wittgenstein, Ludwig (1990), *Remarques mêlées* [remarques de 1914 à 1951], traduit de l'allemand par Gérard Granel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress [édition bilingue allemand-français].
- Wittgenstein, Ludwig (2004), *Recherches philosophiques* [manuscrits de 1936-1949], traduit de l'allemand par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie ».