



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

Corcuff, Philippe

Condiciones humanas de la sociología y pluralismo teórico en las ciencias sociales

Bajo el Volcán, vol. 11, núm. 18, marzo-agosto, 2012, pp. 15-38

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28624954001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CONDICIONES HUMANAS DE LA SOCIOLOGÍA Y PLURALISMO TEÓRICO EN LAS CIENCIAS SOCIALES¹

Philippe Corcuff

RESUMEN

El artículo propone esclarecer el estatuto de las presuposiciones antropológicas, en el sentido filosófico de concepciones *a priori*, de las características de los humanos y de la condición humana, en las ciencias sociales. En primer lugar, dos sitios teóricos son explorados: 1) un acercamiento en paralelo de Marx, Durkheim y Simmel, extendiéndose a las sociologías contemporáneas del individualismo; 2) un acercamiento intensivo de la sociología de Bourdieu. Después, bajo la condición de algunos esclarecimientos establece una reflexividad sociológica para mostrar que los presupuestos antropológicos pueden participar en lo científico de las ciencias sociales y ampliación de sus terrenos empíricos. El autor concluye con los aportes y límites para tratar estos problemas en la sociología pragmática iniciada en Francia por Boltanski y Thévenot.

Palabras clave: antropologías filosóficas, Emile Durkheim, Georg Simmel, Karl Marx, Ludwig Wittgenstein, naturaleza humana, Pierre Bourdieu, reflexividad sociológica, sociología pragmática francesa.

ABSTRACT

The paper suggests clarifying the status of the anthropological presuppositions, in the philosophical sense of characteristics of the human beings and the human condition *a priori* conceptions, in the social sciences. Firstly, two theoretical sites are explored: 1) a comparison between Marx, Durkheim and Simmel, then widened to the contemporary individualism sociologies, and 2) an intensive approach of Bourdieu's sociology. Secondly, It shows that, on the condition of clarifications and of the use of a sociological reflexivity, these presuppositions can participate in the scientificity of the social sciences and in the extension of their empirical grounds. The

paper ends on the contributions and the limits of the pragmatic sociology introduced in France by Boltanski and Thévenot to treat these problems.

Key words: philosophical anthropologies, Emile Durkheim, George Simmel, Karl Marx, Ludwig Wittgenstein, human nature, Pierre Bourdieu, sociological reflexivity, pragmatic sociology.

PLAN DEL ARTÍCULO

Exploraciones antropológicas de sociologías clásicas y contemporáneas
Acercamiento extensivo y comparativo: de Marx, Durkheim y Simmel a las sociologías contemporáneas del individualismo

Acercamiento intensivo: la sociología de Bourdieu

Del estatuto de las antropologías filosóficas en ciencias sociales

Cientismo, autonomía de la ciencia, reflexividad sociológica

Conceptualizaciones analógicas, generalizaciones apresuradas, pluralismo teórico

¿La “naturaleza humana” tendrá un lugar en los “juegos de conocimiento” de las ciencias sociales?

Propuesta: aportes y límites de la sociología pragmática francesa actual.

Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo.

Karl Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1970: 103)

Lo único que uno realmente sabe acerca de la naturaleza humana es que ésta cambia.

Oscar Wilde, *El alma del hombre bajo el Socialismo* (1970: 20)

Cuando Max Weber señala la imposibilidad de un conocimiento social “completamente desprovisto de toda presuposición” (1977: 167), privilegia las presuposiciones éticas (en términos de “valores”). No obstante, se puede también señalar presuposiciones antropológicas en el sentido filosófico, es decir, visiones implícitas de las características de los humanos y de la condición humana inducidas por las herramientas de las ciencias sociales. Si retomamos a Weber, tales presuposiciones no impedirían el desarrollo

de una lógica científica. ¿Por qué y bajo cuáles condiciones? Esto requiere esclarecimientos epistemológicos.

Este artículo quiere contribuir a esta idea con el planteamiento de una síntesis de reflexiones llevadas por varios años sobre una diversidad de figuras en ciencias sociales, desde los clásicos hasta los contemporáneos (Corcuff, 2003a y b, 2007, 2008, 2010). Los análisis formulados hoy son fuertemente marcados por el debate sociológico en Francia.

Esto nutre a la vez sus aportes e inevitables límites. La publicación de tal artículo en el contexto mexicano podría permitir, en un mismo movimiento, producir interferencias heurísticas y proporcionar recursos de localización del alcance de las proposiciones retenidas.

Por otro lado, en la lógica del oficio de las ciencias sociales (el vaivén teórico/empírico), los ejes epistemológicos puestos en evidencia son destinados, en reciprocidad, a apoyar la apertura de nuevos terrenos por la participación al apartarse de la rutina y la flexibilidad de sus herramientas conceptuales. El análisis epistemológico aparece simplemente aquí como un rodeo, y no como un fin en sí. En la actividad científica, la abstracción tiene una plena legitimidad si constituye un momento *en la perspectiva de* la producción de saberes constatables.

EXPLORACIONES ANTROPOLÓGICAS DE SOCIOLOGÍAS CLÁSICAS Y CONTEMPORÁNEAS

Así, la sociología se nutriría, lo más seguido implícitamente, de presuposiciones en cuanto a las propiedades de los humanos y de la condición humana, proviniendo no solamente del conocimiento empírico, sino contribuyendo también a orientarlo. Por ejemplo, los sociólogos tienden a otorgar a los humanos estudiados cualidades antropológicas a través de las connotaciones de algunos términos básicos de su vocabulario: “intereses”, “cálculo”, “estrategias”, “disposiciones”, “costumbres”, “deseos”, “pasiones”, “placeres”, “identidades”, “competencias o capacidades”, “imaginario”, “amor”, etcétera.

A fin de *asegurar* mejor (en el sentido de un alpinista) el rigor científico de su planteamiento, los investigadores en ciencias sociales pueden ser

inducidos a tomar los caminos de *la reflexividad sociológica*, tan justamente valorizados por Pierre Bourdieu (en particular: 2001c). En este cuadro se puede dibujar una doble vía: 1) *localizar mejor* las esferas de validez científica de nuestros análisis mediante el regreso reflexivo sobre nuestras presuposiciones (de manera individual y sobre todo colectiva, *vía* los “controles cruzados” producidos por la discusión científica); y 2) *metodologizar las preguntas antropológicas*, al variar los modelos sociológicos sacados de hipótesis antropológicas variadas (a modo de “como si”), lo que permitiría desbrozar nuevos terrenos empíricos. Este tipo de planteamiento es el que queremos consolidar aquí, para contribuir a incrementar el rigor de enunciados científicos, en cuanto al primer punto, y la imaginación de investigaciones empíricas, en cuanto al segundo.²

Debemos precisar que los presupuestos, en general, no relevan una elección consciente, pero son asociados a la historia y a usos rutinarios de los conceptos y de las técnicas. No son necesariamente coherentes entre sí en un mismo sociólogo, pero se muestran a menudo más heterogéneos, ya que provienen de diversas fuentes a partir de las cuales un investigador *bricolea* sus herramientas de análisis. Subrayamos en este plan las consecuencias metodológicas críticas dirigidas por Michel Foucault (1995, 2006) a la presuposición de coherencia de los “autores” y de las “obras” que trabajan ampliamente la filosofía tradicional; lo cual llama a poner mayor atención a la diversidad de los enunciados.

Tomaremos dos grandes tipos de ejemplos en cuanto a los presupuestos antropológicos de las ciencias sociales: primeramente las sociologías del individuo y del individualismo³ y después la sociología de Bourdieu.⁴ Aquí restituiremos únicamente los resultados sintéticos de nuestros análisis.

ACERCAMIENTO EXTENSIVO Y COMPARATIVO: DE MARX, DURKHEIM Y SIMMEL A LAS SOCIOLOGÍAS CONTEMPORÁNEAS DEL INDIVIDUALISMO

Los presupuestos antropológicos son distribuidos de manera plural entre los conceptos de un mismo autor, lo cual hace que a un solo autor no corresponda una sola antropología filosófica y que sus investigaciones reflejen de manera más o menos implícita una diversidad variable. Sin embargo,

en este segmento de nuestra reflexión, a un autor le va a corresponder una antropología filosófica. ¿Por qué? Es el método extensivo y comparativo –apuntando a varios autores–, que es responsable de este hecho. En el movimiento de la comparación, el juego de los contrastes recíprocos va a hacer más visibles algunos presupuestos antropológicos, más que otros. En primer lugar, si ponemos en paralelo la forma con la cual Karl Marx y Emile Durkheim trataron la individualización en la “modernidad” capitalista occidental, identificamos una polaridad antropológica interesante.

Una de las antropologías filosóficas que nutre a la crítica marxiana del capitalismo es la del “hombre completo”. En la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en contra de la “fragmentación” del hombre en un universo tendencialmente dominado por la propiedad privada y la acumulación mercantil, Marx tiene en la mente la emancipación de una individualidad sensual: “Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad” (1973: 120). Ahora bien, el reinado del dinero impondría una medida única a la singularidad inconmensurable de los sentidos y de las capacidades creativas de cada ser individual: “En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido del tener” (1973: 120). De manera convergente, Marx describe en el libro 1 de *El Capital* al individuo maltratado por el capitalismo como “limitado” e “incompleto”, por la división del trabajo propia a la fábrica capitalista (1973: 207).

En este cuadro antropológico, los humanos serían dotados de deseos infinitos, considerados antes que nada como potencialidades creativas. Con este punto de vista optimista, el deseo parece intrínsecamente positivo y emancipador; el capitalismo constituyendo un cuadro social que trava y asfixia la creatividad humana como lo que, por otra parte, nombra “el comunismo vulgar” en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1970: 107-108). Según Marx, una sociedad emancipada debería liberar los deseos de sus trabas. Podríamos hablar de una *antropología filosófica de los deseos humanos creadores*, asociada a una filosofía política emancipadora.

En contraste, una parte del acercamiento durkheimiano se nutre con la hipótesis según la cual el torbellino ilimitado de los deseos individuales probablemente va a provocar el sufrimiento individual y alteraciones colectivas. Su crítica sociológica de nuestra “modernidad” industrial y su inquietud moral se sumen, sobre todo sus raíces, en una antropología filosófica pesimista, claramente expresada en *El suicidio* (1998). Para Durkheim, “la naturaleza humana” (expresión todavía utilizada en este periodo) sería caracterizada por “necesidades” potencialmente “ilimitadas” apareciendo “insaciables” (1998: 251), vectores de angustias y anomia. El carácter insaciable de los deseos humanos los volvería frustrantes: “Una sed inextinguible y un suplicio perpetuo” (ibid.: 252). De donde resulta una filosofía política de inspiración republicana enganchada a su sociología: se debería poner límites para detener el carácter destructor y autodestructor de los deseos. Hablaremos entonces de una *antropología filosófica de los deseos humanos frustrantes*, asociada a una filosofía política de las reglas republicanas.

Las sociologías actuales del individuo y el individualismo revelan también presupuestos antropológicos. No obstante, son menos visibles que en los clásicos, debido al doble movimiento de separación académica filosofía/ciencias sociales y de especialización científica. En el campo de las lecturas sociológicas discutidas en Francia (ver Corcuff, Le Bart, de Singly (dir.): 2010), se puede identificar dos polos tendenciales. El polo *crítico* más bien pondrá en evidencia cómo el individualismo contemporáneo deshace formas anteriores de lazos sociales y genera patologías específicas (“narcisismo” en Richard Sennett y Christopher Lasch en Estados Unidos o “cansancio de ser uno mismo” en Alain Ehrenberg en Francia, por ejemplo). El polo *comprensivo* pondrá en evidencia un lugar nuevo de la reflexividad, una “democratización” de la vida personal o una recomposición de los lazos sociales en un sentido más favorable a las individualidades (en la pareja, la familia o el compromiso). Los trabajos de Anthony Giddens en Gran Bretaña o Jacques Ion y François de Singly en Francia se orientan más bien en ese sentido.

En sus implícitas antropológicas, las sociologías contemporáneas más comprensivas en cuanto al individualismo, en general, están más cercanas

a la orientación antropológica señalada por Marx (deseos individuales creadores y emancipadores). Por el contrario, las sociologías contemporáneas más críticas, a menudo van a converger antropológicamente con Durkheim (deseos insaciables y frustrantes disgregadores).

Este *frente a frente* antropológico puede ser desplazado si acudimos a otro clásico: el alemán Georg Simmel. Porque su sociología contrastada y relacionalista (a través de la noción cardinal de “acción recíproca”) del individualismo moderno se apoya, en particular, en la hipótesis antropológica de un “deseo dualista” o “deseo desdoblado” (Simmel, 1977: 663). Aquí se percibe en él una *antropología filosófica de un deseo humano dual en las relaciones hacia los otros*. Así es como entrega herramientas para considerar una sociología comprensiva y crítica de las ambivalencias del individualismo contemporáneo, respaldada por una hipótesis antropológica que parte de la ambivalencia de los deseos humanos y pone en tensión a Marx y Durkheim (ver Corcuff, 2010). No se trata aquí de un “desplazamiento” de inspiración hegeliana acumulando los aportes de los dos modelos. Se trata más bien de un *desplazamiento* que, al poner en tensión a algunos recursos de visibilización de las dos figuras precedentes –pero que también pierde en precisión en cuanto a la visibilidad sistemática hecha posible por cada una de las figuras– abre un nuevo espacio de visibilidad, este mismo dotado de límites.

ACERCAMIENTO INTENSIVO: LA SOCIOLOGÍA DE BOURDIEU

Podemos mejor captar en un solo caso, esta vez de manera intensiva, la pluralidad de los presupuestos antropológicos que trabajan la obra de un autor. En esta perspectiva, Bourdieu es particularmente interesante. Sirve de estandarte a una serie de reivindicaciones científicas que desconocen las presuposiciones que atraviesan las ciencias sociales (ver en particular Gaxie, 2005), sin embargo, ha reconocido la parte antropológica de su sociología en sus *Meditaciones pascalianas* (1999). No obstante, únicamente ha explicitado una sola antropología filosófica –cediéndole así, tal vez, a “la ilusión biográfica” que, por otro lado, había analizado (Bourdieu, 1986)–,

cuando hemos encontrado, por lo menos, cuatro de ellas, sin pretensión de exhaustividad.

Una primera entrada a la sociología de Bourdieu podría ser una *antropología filosófica de los intereses*. Desde un punto de vista teórico, la noción de interés está fuertemente asociada a aquélla de campo, asimilada en varias ocasiones a ésta otra de mercado. Una parte de las características de este concepto de campo es revelada, entonces, por la analogía Comercial de la “competencia”, que se desplegaría entre los individuos y grupos participando en cada campo, en torno a intereses específicos a cada uno de estos campos (o mercados), autónomos en relación a los intereses en juego en los otros campos.

Se puede constatar una triple especificidad de la noción extendida de “interés” en Bourdieu, respecto a sus orígenes económicos más restringidos: estos intereses son plurales (en función de los diferentes campos), históricos (no universales) y a menudo no conscientes (no compitiendo primeramente en un cálculo costos/ventajas consciente). Este ensanchamiento abre el espacio de visibilidad de la noción de “interés” respecto a empleos, pero no elimina completamente los límites conllevados por una antropología utilitarista.⁵ Pues las actividades humanas, en su conjunto, permanecen tomadas en una forma general de *puesta en equivalencia* a través de la categoría de interés, que tiende a dar a todas estas prácticas cierta identidad. Por consiguiente, las diferencias (“los intereses” históricamente situados) intervienen únicamente sobre el fondo de esta comunidad presupuesta. La pluralidad de las lógicas de acción, de los comportamientos, de los recursos utilizados, etc. es, por lo tanto, ya fuertemente refrenada desde el principio por la puesta en forma conceptual. Lo que tiende a escapar a esta puesta en equivalencia previa, a esta economía generalizada, en tal caso no está pensado. Las relaciones que resisten a la noción de concurrencia (como la cooperación o la indiferencia) son *mal-tratadas* y las experiencias que rebasan la noción de interés están mal entendidas: o sea, desvalorizadas (amistad, amor, interpelación ética, etc.), es decir, reintegradas en una categoría de interés que se vuelve disforme de tanto ser extendida, incluso tautológica, según Albert O. Hirschman (1984). Tal extensión arriesgada de la noción de interés, asociada de manera original al

concepto de *conatus* en Baruch Spinoza, es preconizada por el economista Frédéric Lordon (2006) en su lectura de Bourdieu.

Esta vertiente utilitarista, particularmente ha trabajado las investigaciones de Bourdieu en el campo político (2001a) y en el “mercado lingüístico” (1982). Dentro de la ciencia política francesa, el lugar de las analogías utilitaristas a menudo ha sido reforzado en los trabajos que solicitan los recursos sociológicos de Bourdieu, en especial en los cruzamientos con el análisis económico de la acción colectiva, promovido por el economista norteamericano Mancur Olson (1978).

El segundo hilo, directamente reivindicado por Bourdieu en sus *Meditaciones pascalianas* (1999), consiste en una *antropología filosófica de la lucha contra la muerte simbólica*. Por consiguiente, de un absurdo original, las sociedades humanas serían empujadas a producir, en “la competición cooperativa” (ibid.: 315), un sentido colectivo e individual para que cada uno pueda “evitar el sentimiento de insignificancia y contingencia que provoca una existencia sin necesidad al conferir una función social conocida y reconocida” (1999: 317).

Esta antropología tiende a asumir una tonalidad pesimista, hasta *trágica*, cuando Bourdieu dibuja, bajo la égida de Pascal, una “ficción social” (ibid.: 320) que pone artificialmente en su centro al “ser percibido” (ibid.: 318), en una carrera-perseguimiento que, al final, resulta ser en balde. Estos recursos antropológicos nutren, muy particularmente, las investigaciones empíricas sobre “las luchas de clasificaciones sociales” en *La distinción* (1991).

Un tercer hilo podría ser caracterizado como una *antropología de la primacía de un cuerpo humano no-reflexivo*.⁶ Primeramente, en esta perspectiva, la relación corporal al mundo sería respecto a las dimensiones reflexivas de la acción. A veces, las componentes reflexivas aparecen superficiales en relación con lo que sería el corazón corporal de algo como una autenticidad humana. Este tema antropológico aparece decisivo en el tema de la incorporación (central, en el concepto de *habitus*) y, de manera más amplia, en la sociología de la práctica, de lo cual *El sentido práctico* (1980) da una formulación magistral. Se nutre, entre otras cosas, de las

críticas al intelectualismo propuestas en filosofía por Ludwig Wittgenstein y Maurice Merleau-Ponty.

Un cuarto hilo, el más optimista, da lugar a la emancipación, individual y colectiva. Se trata de una *antropología de la libertad relativa por el conocimiento de los determinismos sociales*, que proviene de la concepción original de la libertad propuesta por Baruch Spinoza en su obra *Ética: demostrada según el orden geométrico* (1977). Ésta subraya el conocimiento de sus propias determinaciones contra la ilusión del libre-albedrío; “enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan”, así lo afirma el filósofo neerlandés (ibid., parte III, proposición II, escolio: 88). La emancipación, por lo tanto, pasaría por la conciencia de los determinismos. Sobre todo, esto ha alimentado la epistemología de la reflexividad sociológica de Bourdieu (2001c), pero también los puentes tendidos entre su sociología y sus compromisos públicos (2002). En esta perspectiva, la sociología puede ser considerada como reserva de recursos sabios, facilitando la emancipación gracias al conocimiento de los determinismos sociales.

Aquí, el esfuerzo para desenredar diferentes hilos antropológicos, que contribuyen a tejer conocimientos de investigaciones producidas por Bourdieu, no ha tenido por meta acusar la cientificidad de los saberes producidos, sino asentarlos mejor por el hecho de contribuir a delimitar más precisamente sus respectivos campos de validez.

ACERCA DEL ESTATUTO DE LAS ANTROPOLOGÍAS FILOSÓFICAS EN CIENCIAS SOCIALES

Por medio de esas dos categorías de ejemplo hemos podido observar concretamente la presencia de presupuestos antropológicos en las ciencias sociales. Ahora debemos intentar avanzar mucho más en la construcción teórica del problema.

CIENTISMO, AUTONOMÍA DE LA CIENCIA, REFLEXIVIDAD SOCIOLÓGICA

La componente antropológica implícita de la instrumentación sociológica no siempre está bien percibida por los *social scientists* contemporáneos. Pues, la lógica moderna de especialización del trabajo –entre otra, la benéfica autonomización de estas disciplinas con respecto al antiguo maestrazgo de la filosofía– frecuentemente ha generado confianza, más o menos explicitada, en una ciencia presumida liberada de todo presupuesto filosófico. Es, por ejemplo, el caso en ciencia política de Daniel Gaxie, quien no obstante sigue las huellas de los trabajos de Bourdieu, cuando escribe en contra de las propias investigaciones: “Querer detectar una ‘antropología’ en el trabajo sociológico, vuelve, por tanto, a introducir en las ciencias sociales un punto de vista filosófico que debería serle extranjero” (2005: 168).

Aquí se puede hablar de *cientismo*, entendido como la creencia en una total autosuficiencia de las actividades científicas, independientemente de las presuposiciones que las ciencias sociales pudieron heredar de la historia filosófica de sus conceptos,⁷ en tanto que presupuestos susceptibles de dejar huellas, en el transcurso de la historia, de sus herramientas más técnicas⁸ o las de cada sociólogo. Este cientismo debe ser distinguido de la necesaria autonomía de los campos científicos como legítimo rechazo de una tutela filosófica en los procesos de conocimiento. Pues, si los instrumentos filosóficos, efectivamente, pueden ayudar a esclarecer estos presupuestos, los recursos sociológicos son susceptibles, por consiguiente, de auxiliar a aclarar presuposiciones sociales y lógicas históricas que trabajan conceptualizaciones filosóficas que son pensadas clásicamente en ingravidez, como si fueran a-sociales y a-temporales.

En tal perspectiva, Bourdieu, quien contribuyó a evidenciar la parte de sombra sociohistórica de la filosofía (por ejemplo, 1991), no dejó de tomar en serio, de manera reflexiva, la parte antropológica de su sociología en uno de sus libros de la madurez, *Meditaciones pascalianas* (1999). Así, en la introducción habla de “explicitar... la idea del hombre que, inevitablemente ha influido en mis elecciones científicas” (ibid.: 18). Lordon, quien reivindica su herencia, comenta:

¿Las ciencias sociales pueden, en todo ámbito, hacer la economía de un axioma de naturaleza humana, eventualmente recalificado de “hipótesis antropológica” para que sea entregado de manera más presentable? Por el contrario, si se considera la capacidad de estas hipótesis a insinuarse subrepticamente en la mayor parte de los *corpus* teóricos, se puede preferir asumirlos abiertamente, a cambio de presentarlos como pensamientos problemáticos (2006: 47).

Reconocer las dimensiones antropológicas de la mirada científica no sería, por lo tanto, de manera necesaria, negar la autonomía de la ciencia, sino identificar elementos extracientíficos contribuyendo a preorientar esta mirada. Por otro lado, no deben reducirse tales presuposiciones, en nuestro juicio ineludibles, a obstáculos en el camino del conocimiento. Se pueden aprehender más ampliamente como alimentando la preestructuración de la mirada científica, orientando el campo de visibilidad y, correlativamente, de invisibilidad de los cuestionamientos formulados.⁹ Los presupuestos antropológicos asumirían una doble dimensión: carburante (campo de visibilidad), a la misma vez que obstáculos (campo de invisibilidad) en la investigación.

CONCEPTUALIZACIONES ANALÓGICAS, GENERALIZACIONES APRESURADAS, PLURALISMO TEÓRICO

Las presuposiciones antropológicas que trabajan la sociología nutren las conceptualizaciones analógicas que le sirven de herramientas. Así, para Jean-Claude Passeron, la sociología, en tanto ciencia de la comparación histórica, se desplegaría en un espacio epistemológico hecho de tensiones entre las ambiciones generalizantes de sus construcciones teóricas y la singularidad de los contextos históricos dentro de los cuales sacan sus observaciones. Cualquier concepto sociológico tendría, por consiguiente, una dimensión *analógica*. Es decir, señalaría tanto semejanzas como diferencias entre fenómenos sociales con coordenadas temporales y espaciales diversas. Estas conceptualizaciones analógicas (por ejemplo, la noción de “interés” y sus presupuestos antropológicos tendencialmente utilitaristas)

tienden a centrar la atención en aspectos de lógicas sociales analizadas, y a dejar otras fuera de la mirada.

Si se trabaja únicamente en el aspecto de “adecuaciones” del objeto estudiado, dejando su aspecto de “inadecuaciones”, nos arriesgamos a instalarnos en lo rutinario y en una dogmatización de los conceptos sociológicos (Passeron, 1982). Además, en otro artículo epistemólogo de la sociología precisa: “La conceptualización metafórica se vuelve estéril en cuanto se reduce a la repetición mecánica de una semejanza que gira en círculos en un modelo monótono de interpretación, sustraído por la repetición a toda contra-interrogación comparativa de diferencias” (2000: 20).

En una inspiración wittgensteiniana, se podría hablar de “enfermedad sociológica”: “Una causa principal de las enfermedades filosóficas-dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos” (Wittgenstein, 1988, parte 1: 593, 369). Cada conceptualización analógica tiende a abatir el conjunto de lo real sobre una parte de los fenómenos observables, sobre “una única clase de ejemplos”, ignorando a las otras “clases de ejemplos” y, por consiguiente, a otros aspectos de lo real, vueltos invisibles o poco visibles.

En este aspecto, podemos ser llevados a creer en el modo de la evidencia que solamente existe tendencialmente en un lenguaje principal de descripción-interpretación-explicación del mundo social (aquél dirigido por las analogías mencionadas y preestructurado por sus presuposiciones antropológicas), e incluso a atribuir a lo real propiedades que son aquéllas de los conceptos utilizados.¹⁰ Por ejemplo, podríamos creer que lo real habla directamente en términos de “intereses”. Esto sería opuesto al pluralismo teórico –sin implicar necesariamente un relativismo (según lo cual se valdrían *a priori* todas las teorías)– que caracteriza a las ciencias sociales (Passeron, 1994).

A fin de salir de este posible sueño dogmático, deberíamos, si seguimos de nuevo a Wittgenstein, variar nuestros “marcos de medida”, nuestras analogías, y por lo tanto, las hipótesis antropológicas que los nutren implícitamente: “Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación, como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio

al que la realidad tiene que corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar)” (Wittgenstein, 1988, parte 1: 131, 132). Y podríamos agregar cuando “sociologizamos”...

¿TENDRÁ LA “NATURALEZA HUMANA” UN LUGAR EN LOS “JUEGOS DE CONOCIMIENTO” DE LAS CIENCIAS SOCIALES?

En la cita mencionada anteriormente, Lordon parece sugerir una adhesión sustancial a la noción misma de “naturaleza humana” como eje de las antropologías de referencia de las ciencias sociales (“para volverlo más presentable”, “asumirlas abiertamente”). Ahora bien, esta noción, clásica en filosofía, que admite características invariables de los comportamientos humanos, cualesquiera que sean en las sociedades y los periodos históricos, ha sido controvertida en sectores de la filosofía, y sobre todo en las ciencias sociales. Por ejemplo, Hannah Arendt expresa que “nada nos autoriza a suponer que el hombre tenga una naturaleza o una esencia como aquella que detentan otros objetos” (1993: 47). Según ella, más bien sería dotado de una “condición”, cuyas coerciones más generales serían “la vida y la muerte, la natalidad y la mortalidad” (ibid.: 45).

También, el investigador en ciencias de la educación Bernard Charlot explica, en defensa de la noción de “condición humana” y en contra de la de “naturaleza humana”: “El hombre crea su personalidad social gracias a la mediación del prójimo, en condiciones sociales determinadas y a partir de datos biológicos que son, ellos-mismos, investidos de una significación social” (1977: 241). Resultarían una serie de coerciones y potencialidades naturales tratadas de manera diferente, según las épocas y las sociedades, y abiertas al trabajo de la historia.

Por eso, ¿deberíamos seguir al antropólogo norteamericano Marshall Sahlins (2009), quien rechaza sustancialmente la noción de “naturaleza humana”, cuando opone los trabajos etnológicos a las especulaciones filosóficas? Según este autor, esa categoría pertenecería a “una metafísica propia a Occidente, pues la distinción entre naturaleza y cultura que ella supone define una tradición que nos es propia”... (ibid.: 7). Ahora bien,

sostiene la idea opuesta, según la cual “la cultura es la naturaleza humana... “un devenir” (ibid.: 106).

De manera sustancial, en lugar de actuar en un rechazo de “la naturaleza humana” y una adhesión a una “condición humana” cultural e histórica, propondremos de-sustancializar el problema al *epistemologizarlo*. Esto supone pasar por la noción de “juegos de conocimiento” expuesta por el biólogo Henri Atlan (1986: 271-293) e inspirada en un uso epistemológico de la noción wittgensteiniana de “juego de lenguaje” (Wittgenstein, 1988, parte 1: § 23, 39). En este marco, el carácter sociohistórico de “la condición humana” y el rechazo correlativo de la noción de “naturaleza humana” no remitirían a una propiedad en sí de las realidades observadas por los *social scientists*, sino más bien a una propiedad sujeta a “juegos de conocimiento” de las ciencias sociales cuando dan cuenta de estas realidades, y eso tan pronto como las desglosan.

Esto participaría en una de las formas de inteligibilidad de estas realidades, no exclusiva de otras formas de inteligibilidad, como las propuestas por los “juegos de conocimiento” de la biología o de la ecología. Por lo tanto, podríamos decir que, para importantes vertientes de los “juegos de conocimiento” de las ciencias sociales (la gran diversidad de las conceptualizaciones no permite incluir todas), las realidades observadas están aprehendidas *bajo el ángulo* sociohistórico. Esto no se presentaría como una pretensión hegemónica con dimensiones biológicas y naturales, sino como una forma de aprehender aquellos objetos tendencialmente propios a estos “juegos de conocimiento”.

Esta epistemologización de las cuestiones ligadas a las nociones de “naturaleza humana” y de “condición humana” introduciría entonces una tensión entre la toma de posición antinaturalista asociada a una gran parte de los “juegos de conocimiento” de las ciencias sociales y el hecho de admitir la presencia de presupuestos antropológicos, pareciendo dibujar figuras de “la naturaleza humana”, en sus herramientas. Esta tensión no desemboca en una contradicción invencible si no olvidamos la metodologización de los presupuestos antropológicos sugeridos anteriormente. Pues estos presupuestos ya no serían considerados como tomas de posición sus-

tanciales, sino que funcionarían a modo de un “como si” analógico a utilizar dentro de un modelo; otros “como si” permitirían utilizar otros modelos.

Esta perspectiva marca, contrariamente a lo que sugiere Lordon, una gran diferencia entre dos usos de las cuestiones antropológicas en ciencias sociales: la elección sustancial de una concepción de “la naturaleza humana” (la cual parece preferir) y la utilización metodológica de una “hipótesis antropológica” (que en su postura aparece como un simple eufemismo de la primera), que podemos hacer variar en función de los modelos y las encuestas. Esta tensión alrededor de la antropología, solucionable en un marco metodológico mejor ajustado, se distingue igualmente de una trampa potencialmente portadora de incoherencias lógicas, que hoy es reconocible en ciertos discursos cientistas en ciencias sociales, como aquél de Gaxie, tratado anteriormente: por una parte, rechazan explícitamente la noción de “naturaleza humana”, e incluso cualquier presupuesto antropológico en ciencias sociales, en nombre de un doble acercamiento científico y sociohistórico a la realidad; y, por otra parte, privilegian implícitamente una figura de “la naturaleza humana” que no dice su nombre alrededor de la rutinización del vocabulario del “interés”. De cierta forma serían sociohistórico-constructivistas explícitamente y naturalistas implícitamente.

APERTURA: APORTES Y LÍMITES

DE LA SOCIOLOGÍA PRAGMÁTICA FRANCESA ACTUAL

Al final de este recorrido, ¿podemos ir más allá de un doble trabajo de esclarecimiento relativo a los presupuestos antropológicos que atraviesan las ciencias sociales: esclarecimiento de su estatuto general y esclarecimiento de su lugar y efectos en tal u otra sociología? La sociología pragmática iniciada en Francia a partir de la mitad de los años ochenta del pasado siglo (en particular Boltanski, 1990; Thévenot, 2006) ha abierto nuevas pistas en cuanto a este problema, de lo cual podremos únicamente señalar, en conclusión, los puntos fuertes y algunas debilidades.

La sociología pragmática francesa contemporánea constituye, únicamente, una de las modalidades de la presencia de motivos pragmáticos en la sociología a una escala internacional actualmente. ¿Su especificidad?

Permite considerar una pluralidad de registros de acción, llamados “régimenes de acción” por Boltanski (1990) y “régimenes de compromiso” por Thévenot (2006): régimen de justificación pública o de justicia (Boltanski y Thévenot), régimen de amor (Boltanski), régimen de violencia (Boltanski), régimen de familiaridad (Thévenot), etc. Podemos definir esquemáticamente un régimen como *la modelización de la acción en ciertas situaciones a través del equipo mental y gestual de las personas, en la dinámica de ajustamiento entre las personas y con cosas*. El recorte que esta sociología opera sobre la acción intenta, de esta forma, seguir el efectuado por los actores sociales en situación. Se trata de un recorte sabio a partir de los recortes ordinarios de los actores sociales, en la vena de las “construcciones de segundo grado” (de las construcciones sabias a partir de las construcciones ordinarias de los actores sociales, por lo tanto, construcciones de construcciones) de la sociología fenomenológica de Alfred Schütz (1987).

Así este paradigma no parte de un modelo general, sino de modelos regionales de prácticas (los “régimenes de acción” o “régimenes de compromiso”). Es un aspecto que lo distingue entre numerosas sociologías hoy en día disponibles, dotadas de un vocabulario de descripción-interpretación-explicación sirviendo tendencialmente para cualquier situación. Ahora bien, este pluralismo conceptual, organizado en el mismo marco común, abre sobre un pluralismo antropológico que aumenta las visiones tácitas de la humanidad obrando en las teorías sociológicas contemporáneas. Pues cada régimen dibuja características humanas diferentes y figuras distintas de la condición humana (del amor a la violencia, pasando por la estrategia, la justicia o la familiaridad). Por ejemplo, el régimen de interpelación ética en el frente-a-frente (Corcuff, 2001), diseñado a partir de la ética del “rostro” del otro de Emmanuel Lévinas, se nutre de una sensibilidad situacionalmente activada en relación al desamparo ajeno. El régimen “maquiavélico”, derivado de una lectura moral del *Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, remite a capacidades estratégicas para calcular las discontinuidades entre medios utilizados y objetivos de bien común, cuando el régimen “maquiavélico” se apoya en la búsqueda de éxitos personales coqueteando con el cinismo (ver, en cuanto a esos dos régimenes, Corcuff, Sanier, 2000).

No obstante, los desplazamientos heurísticos entregados por esta sociología pragmática no tienen nada de un “desplazamiento” de los problemas antropológicos de las ciencias sociales en una “síntesis final”. Este paradigma, como todos los paradigmas, revela también impensados (ver Corcuff, 2011). Primeramente, la meta-antropología filosófica, que constituyera el zócalo común a partir del cual su pluralismo antropológico se despliega, no ha sido, por el momento, esclarecida de manera consensual por sus protagonistas. En segundo lugar, su relación principalmente hermenéutica a la crítica sociológica (que sólo debería apoyarse, de manera “interna”, en tradiciones morales y políticas constituidas y algunas veces exclusivamente, de manera “situada”, en lo que sería activado por los mismos actores en las situaciones de la vida cotidiana) no se encuentra sin consecuencias en el plano antropológico, con una vista restrictiva de las potencialidades inventivas de los humanos y de la condición humana. Al captar así, sobre todo de esa forma, una realidad socialmente construida a partir de formatos en uso, la crítica promovida ampliamente por este paradigma tiene dificultad para dar importancia a la cuestión de la emancipación en las ciencias sociales –y, por lo tanto también, a las capacidades individualizadas y cooperativas en emanciparse, con las cuales, en el plano antropológico, se dota o no a los humanos al principio–, como lo mostró Boltanski (2009) en una reciente reformulación que apunta a acercar sociología pragmática, teoría crítica y perspectiva emancipadora.

Todas las sociologías tienen fallas y debilidades, aun cuando no son todas válidas. Esto fundamenta el insuperable pluralismo teórico de las ciencias sociales, que tampoco asiente a una epistemología relativista, y su dinamismo, que los lleva periódicamente a confrontar su obra con los movimientos de lo real. Tal dinamismo pluralista ha sido ya subrayado por Weber:

Hay ciencias a las cuales les ha sido dado permanecer eternamente jóvenes. Es el caso de todas las disciplinas históricas, de todas aquéllas a quien el flujo eternamente cambiante de la civilización procura sin cesar nuevos problemas. Por esencia su labor se hiere con la fragilidad de todas las construcciones

ideal-típicas, aunque ellas están inevitablemente obligadas a elaborar continuamente novedades (1977: 207).

El ángulo francés de los debates sociológicos actuales da únicamente acceso a una ínfima parte de este pluralismo y dinamismo. La confrontación, por ejemplo con el contexto mexicano, debería permitir ayudar a localizar de mejor forma sus aportes y límites.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1998), *Para leer El capital*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Arendt, Hannah (1993), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Atlan, Henri (1986), *À tort ou à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Paris, Seuil.
- Boltanski, Luc (2000), *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ____ (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.
- Boudon, Raymond (1991), *La place du désordre. Critique des théories du changement social* (1^{ère} éd.: 1984), Paris, PUF, collection "Quadrige".
- Bourdieu, Pierre (1991), *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, Humanidades.
- ____ (1980), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Humanidades.
- ____ (1982), *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- ____ (1986), "L'illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, juin.
- ____ (1991), *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós.
- ____ (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- ____ (2001a), "La représentation politique" (1^{ère} éd.: 1980), in *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, collection "Points Essais".
- ____ (2001b), "Espace social et genèse des "classes"" (1^{ère} éd.: juin 1984), in *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, collection "Points Essais".
- ____ (2001c), *Science de la science et réflexivité* (cours du Collège de France, 2000-2001), Paris, Raisons d'agir, collection "Cours et travaux".
- ____ (2002), *Interventions, 1961-2001. Science sociale & action politique*, textes

- choisis et présentés Poupeau Franck et Discepolo Thierry, Marseille, Agone.
- Caillé, Alain (1981), "La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante ?", *Sociologie du travail*, vol.23, n°3, septembre.
- Charlot, Bernard (1977), *La mystification pédagogique. Réalités sociales et processus idéologiques dans la théorie de l'éducation*, Paris, Payot.
- Corcuff, Philippe (2001), "Usage sociologique de ressources phénoménologiques : un programme de recherche au carrefour de la sociologie et de la philosophie", in Benoist Jocelyn, Karsenti Bruno (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, collection "Fondements de la politique".
- ____ (2003a), *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel, collection "La Discorde".
- ____ (2003b), *La question individualiste. Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon, La-tresne* (Près Bordeaux), Éditions Le Bord de l'Eau.
- ____ (2007), "Stirner, Marx, Durkheim et Simmel face à la question individualiste: entre sociologie et anthropologies philosophiques", in Amri Laroussi (dir.), *Les changements sociaux en Tunisie, 1950-2000*, Paris, L'Harmattan, collection "Logiques sociales".
- ____ (2008), "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas" (1^{ère} éd.: 2005), *Cultura y Representaciones Sociales* (revista electrónica de ciencias sociales, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México), año 2, número 4, marzo de 2008 (<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num4/corcuff.pdf>).
- ____ (2009), "Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual", *Cultura y Representaciones Sociales* (revista electrónica de ciencias sociales, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México), año 4, número 7, septiembre de 2009 (<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num7/Corcuff09.pdf>).
- ____ (2010), "Vers une théorie générale de l'individualisme contemporain occidental ?", in Corcuff Philippe, Le Bart Christian, de Singly François (dir.), *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses Universitaire de Rennes, collection "Res publica"/Colloque de Cerisy.
- ____ (2011), "Style de théorie, statut de la critique et approche des institutions

- dans les sciences sociales. Déplacements, problèmes et enjeux actuels de la sociologie pragmatique au rythme d'Eddy Mitchell", *Working Paper* n°28, mai 2011, CriDIS/Université Catholique de Louvain (Belgique), (http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/cr-cridis/documents/_WP_28_Philippe_Corcuff.pdf)
- ____ (2012), "Análisis político, historia y pluralización de los modelos de historicidad. Elementos de epistemología reflexiva", *Cultura y Representaciones Sociales* (revista electrónica de ciencias sociales, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México), año 6, número 12, marzo de 2012 (<http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/download/30472/282>).
- Corcuff, Philippe, Christian Le Bart, François de Singly (dir.) (2010), *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, collection "Res publica"/Colloque de Cerisy.
- Corcuff, Philippe, Max Sanier (2000), "Politique publique et action stratégique en contexte de décentralisation. Aperçus d'un processus décisionnel "après la bataille", *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 55, n°4, juillet-août.
- Desrosières, Alain (2004), *La política de los grandes números. Historia de la razón estadística*, Barcelona, Editorial Melusina.
- Durkheim, Emile (1998), *El suicidio*, México, Ediciones Coyoacán.
- Foucault, Michel (1995), *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores.
- ____ (2006), "Qué es un autor" (Conferencia de 1969) en *Dichos y Escritos I*, 1954-1975, Madrid, Biblioteca de Filosofía, Editora Nacional Madrid.
- Gaxie, Daniel (2005), "Rétributions du militantisme et paradoxes de l'action collective", *Revue suisse de science politique*, vol. 11, issue 1, spring.
- Hirschman, Albert O. (1984), *De la Economía a la Política y más allá: Ensayos de penetración y superación de fronteras*, México, FCE.
- ____ (1978), *Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, México, FCE.
- Lordon, Frédéric (2006), *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte.
- Marx, Karl (1970), *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Anales franco alemanes, Barcelona, Ed. Martínez-Roca.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1973), *Obras escogidas*, tomo 1, Moscú, Editorial Progreso.

- Marx, Carlos (1974), *Obras Escogidas* (en tres tomos), tomo II, Editorial Progreso, Moscú.
- ____ (2009), *Introducción a la filosofía del Derecho de Hegel*, Chile, Editorial Clinamen.
- Olson, Mancur (1978), *Logique de l'action collective* (1^{ère} éd.: 1966), Paris, PUF, collection "Sociologies".
- 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.
- ____ (1994), "De la pluralité théorique en sociologie. Théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques", *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXII, n°99.
- ____ (2000), "Analogie, connaissance et poésie", *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXVIII, n°117.
- Renou, Gildas (2010), "'Quelque comme chose comme un sujet'. La sociologie de la pratique face à l'inscription sensible de la personne", in Corcuff Philippe, Le Bart Christian, de Singly François (dir.), *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. "Res publica"/Colloque de Cerisy.
- Sahlins, Marshall (2009), *La nature humaine, une illusion occidentale* (1^{ère} éd.: 2008), Paris, Éditions de l'éclat.
- Schütz Alfred, 1987, "Sens commun et interprétation scientifique de l'action humaine" (1^{ère} éd.: 1953), in *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens-Klincksieck.
- Simmel, Georg, 1977, "Sociología: estudios sobre las formas de socialización" (1^a ed.: 1908), Madrid, *Revista de Occidente*, 1977 (2^a ed.).
- Spinoza, Baruch (1977), *Ética: demostrada según el orden geométrico*, México, FCE.
- Thévenot, Laurent (2006), *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement* (recueil de textes initialement parus entre 1990 et 2000 et d'inédits), Paris, La Découverte
- Weber, Max (1977), *Sobre la teoría de las Ciencias Sociales*, Barcelona, Ediciones Península.
- Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM; Barcelona, Editorial Crítica.

NOTAS

¹ Este texto es una versión modificada para la revista *Bajo el volcán* del artículo “Pré-supposés anthropologiques, réflexivité sociologique et pluralisme théorique dans les sciences sociales”, publicado en Francia en la revista de ciencia política *Raisons politiques. Études de pensée politique* (Paris, Presses de Sciences Po, núm. 43, agosto 2011). La traducción al español estuvo a cargo de Sylvie Bosserelle.

² Hemos procedido a un planteamiento análogo con otra categoría de presupuestos en ciencias sociales, las que se refieren a las filosofías de la historia y disposiciones de temporalidades implícitas, a las cuales he denominado *modelos de historicidad* (Corcuff, 2012).

³ Para un panorama completo de las lecturas sociológicas de la individualización moderna y contemporánea, ver Corcuff, Le Bart, De Singly (dir.) (2010).

⁴ Para una visión más global de la obra sociológica de Bourdieu, ver Corcuff (2003a, 2009).

⁵ Si bien debemos a un artículo pionero de Alain Caillé (1981) haber subrayado la importancia que toma la noción de “interés” en la sociología de Bourdieu y el alcance antropológico de los límites comprometidos desde un punto de vista del conocimiento, él ha identificado mal sus especificidades y le ha atribuido un lugar demasiado exclusivo en relación con otros hilos antropológicos.

⁶ Sobre este punto ver los análisis luminosos de Gildas Renou (2010).

⁷ Ver, por ejemplo, para la categoría de “interés”, la investigación de Albert O. Hirschman (1978).

⁸ En relación con las herramientas estadísticas ver las investigaciones de Alain Desrosières (2004).

⁹ En lo que respecta al vínculo necesario entre el campo de visibilidad y campo de invisibilidad manifestados por una “problemática teórica” en el proceso de conocimiento, ver las observaciones todavía vigentes de Louis Althusser (1998: 16-40).

¹⁰ Aunque consciente de la relación del concepto y la realidad debemos evitar confundir lo real con el concepto, que nada más constituye un modo de inteligibilidad parcial del dicho real. Así Marx (1973: 180-182) ha distinguido bien lo “concreto pensado”, propio de la conceptualización de lo real, en tanto que “reproducción de lo concreto por medio del pensamiento”, y “lo real y lo concreto”. En ciencias sociales observamos que convergen en este punto la sociología liberal de Raymond

Boudon (1991: 229-238), quien critica “la trampa del realismo” interpretando “como propiedades de las cosas lo que es únicamente un esquema de inteligibilidad”, y la sociología crítica de Pierre Bourdieu (2001b: 297), quien advierte en contra del “*realismo de lo inteligible* (o la reificación de los conceptos)”.

Fecha de recepción: 1 de enero de 2012

Fecha de aceptación: 1 de marzo de 2012