



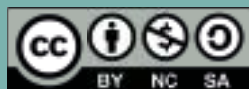
## Philippe Corcuff

Instituto de Estudios Políticos de Lyon (Francia)

philippe.corcuff@sciencespo-lyon.fr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9634-1306>

Texto publicado inicialmente bajo el título "Néocapitalisme, frustrations et imaginaires. D'une sociologie critique a une philosophie politique altermondialiste" en el libro *Affectivité, imaginaire, création sociale* [Gély, R. y Van Eynde, L. [Eds.], 2010, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, pp. 233-254]. Traducción del francés al español: Luis Gregorio Iglesias Sahagún. Se publica por primera vez en español con autorización del autor y la editorial.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7374105>

Sección: *Dossier*

## Neoliberalismo, frustraciones e imaginarios. De una sociología crítica a una filosofía política altermondialista

### Resumen

El presente texto intenta pasajes entre tres grandes registros intelectuales: 1. La nueva teoría crítica en ciencias sociales; 2. Una indagación sociológica empírica y 3. La filosofía política comprometida en la galaxia altermondialista. Estos pasajes llevarán a poner en relación tres dimensiones: 1. Crítica del neoliberalismo, 2. Intimidaciones contemporáneas y 3. Politización altermondialista. En el curso de estos tránsitos encontraremos la cuestión del imaginario. Lo que aquí va a importar es el recorrido a través de diversas regiones intelectuales, más que las etapas en sí mismas, que han podido ser el objeto en otros textos más detallados. Estos pasajes transfronterizos entre registros intelectuales se inscriben en una epistemología del diálogo entre disciplinas y/o registros, lo cual supone: 1° la autonomía de cada una de las disciplinas y los registros, en tanto que dotadas/os de un lenguaje, instrumentos, debates y de una historia por una parte específicos y que han instrumentado un rigor propio y, 2° una productividad cognoscitiva de los préstamos y las traducciones recíprocas (Cf. Corcuff, 2003). La transferencia de una noción desde un "juego de lenguaje" intelectual a otro (juego de lenguaje intelectual) —para retomar una noción de la segunda filosofía de Ludwig Wittgenstein— apelaría entonces a un desplazamiento del uso, en el marco de una forma "de actividad" y, así, de significación distinta, si es que seguimos la inspiración wittgensteiniana (Cf. Wittgenstein, 2004 parte 1, §23, p. 39). La exposición se desplegará en tres tiempos: 1. Algunos hitos teóricos

para una sociología crítica del neoliberalismo; 2. Elementos de una encuesta sobre la recepción de una serie televisiva; y 3. Pistas en cuanto a una politización de lo íntimo y a una filosofía política alternativa susceptible de servirle de recurso.

### **Neoliberalism, Frustrations and Imaginary Scenarios From a Critical Sociology to an Alter-Globalization Political Philosophy**

#### **Abstract**

*In this text, passages among three major intellectual registers will be attempted: 1. The new critical theory in social sciences; 2. Sociology empirical investigation; and 3. Political philosophy engaged in the alter-globalization galaxy. These passages will lead us to relate three dimensions: 1. Neoliberalism criticism, 2. Contemporary intimacies, and 3. Alter-globalization politicization. In the course of this journeys, we will find the imaginary matter. Of major significance is the travel across the different intellectual regions, rather than the stages themselves that have been the subject of other deeply detailed texts elsewhere. These cross-border passages among intellectual registers are drawn in a dialogue epistemology among disciplines and/or registers, which assumes: 1° autonomy of each discipline and of each register, equipped with a language, instruments, debates, and a history, somewhat specific, and which have used a self-rigor; and 2° a cognoscitive productivity of reciprocal translations*

*and loanwords (Cf. Corcuff, 2003). The transfer of a sense from an intellectual "language game" to another (intellectual language game) —to pick up a sense of the second philosophy of Ludwig Wittgenstein— shall appeal to a displacement of use, within the framework in the shape of "activity", hence, a different signification, if we follow the Wittgenstein's inspiration (Cf. Wittgenstein, 2004, part 1, §23, p. 39). The exposition will be displayed in three times: 1. Some theoretical milestones for a neoliberalism sociology criticism; 2. Elements of a survey on the reception of a TV series; and 3. Clues on intimacy politicization plus an alternate political philosophy likely to suffice as a resource.*

#### **I. Contradicción capital/individualidad, frustraciones e imaginarios utópicos: pistas teóricas**

Esta primera parte se compone de cuatro momentos que giran en torno al concepto de inspiración marxiana de "la contradicción capital/individualidad" (Corcuff, 2006; 2017).

##### **A. Marx y la contradicción capital/individualidad**

Hasta finales de los años setenta en los sectores dominantes de la galaxia "marxista" se hizo rutina una lectura "colectivista" de Marx, privilegiando la contradicción capital/trabajo. No cuestionamos aquí la importancia de esta contradicción capital/trabajo, siempre actual en la estructuración de la cuestión social, tanto a escala nacional como internacional, y si bien nuestro interés también apela a Marx, lo hace por un costado a menudo mal conocido, el individualista. Una lectura heterodoxa de Marx, adelantada en 1976

por Michel Henry, reevaluó radicalmente el lugar del individuo y ha sido un estimulante en esta dirección (Henry, 1976; Corcuff y Depraz, 2006).

Por ejemplo, en un texto de juventud como los *Manuscritos de 1844*, Marx apuntala claramente su cuestionamiento del capitalismo sobre “cada una de las relaciones humanas con el mundo: ver, oír, sentir, gustar, tocar, pensar, querer, hacer, amar, en breve, todos los actos de su individualidad” (Marx [1844] 1968, pp. 82-83). Después agrega: “en el lugar de todos los sentidos físicos e intelectuales ha aparecido la alienación pura y simple de los sentidos, el sentido del tener” (Marx, 1968, p.83); es decir, la acumulación de dinero asociada a la propiedad privada. Este Marx, filósofo sensualista, se decanta por la reducción unidimensional de la diversidad de los sentidos humanos bajo la hegemonía del valor de mercado.

También en un texto tardío como el libro 1 del *Capital* (1867) se encuentran inflexiones individualistas, tales como: “En la manufactura, el enriquecimiento del trabajador colectivo y por consiguiente del capital en fuerzas productivas sociales tiene por condición el empobrecimiento del trabajador en fuerzas productivas individuales” (Marx, 1965, p. 905). La división del trabajo en la fábrica capitalista desarrollaría la producción colectiva (desigualmente apropiada) en detrimento de la creatividad individual.

Marx no había abordado el capitalismo, pues, solamente a través de la contradicción capital/trabajo, sino que había trazado en filigrana lo que aquí llamamos *la contradicción capital/individualidad*, contribuyendo así a definir

*la cuestión individualista*. En interacción con otros factores individualizantes, y no estrictamente capitalistas como: el individualismo democrático, la valorización de intimidades, la declinación de la familia patriarcal, etc., el capitalismo contribuiría a alimentar el individualismo contemporáneo. La lógica capitalista estimularía por un lado los deseos de realización personal; sin embargo, limitaría y mutilaría la individualidad, finalmente, por la mercantilización. Esa lógica haría nacer deseos de realización individual, mismos que no podría satisfacer en el marco de su dinámica de acumulación de capital. Los deseos individuales frustrados y las individualidades ofendidas, apelando por una politización, serían entonces los “enterradores” potenciales del capitalismo, como los asalariados en la contradicción capital/trabajo según la fórmula de Marx y Engels en *El manifiesto comunista* (Marx, 1965, p. 173). Estas potencialidades inscritas en la contradicción capital/trabajo o en la contradicción capital/individualidad podrían actualizarse, o no, a través de una politización en diferentes configuraciones socio-históricas. No habría la garantía de esta politización, pero sí de sus posibilidades. Suscribimos en esto un esquema potencia/acto retomado de Aristóteles.

## **B. Neoliberalismo y contradicción capital/individualidad**

Partiremos de la hipótesis de la emergencia de un neoliberalismo conexionista e individualizador a partir de los años 1980. Dos libros se muestran particularmente útiles para aproximarse a ese

neoliberalismo: *El nuevo espíritu del capitalismo* (1999) de Luc Boltanski y Ève Chiapello e *Imperio* (2000) de Michel Hardt y Antonio Negri. El primero se ubica en el registro de la sociología y el segundo en el de la teoría política, pero ambos nos interesan al menos por dos aspectos.

En primer lugar, proponen una caracterización global de los desplazamientos actuales del capitalismo, en términos por una parte convergentes (con la insistencia sobre el recurso a las redes, a la movilidad, a la flexibilidad, la desterritorialización, en un neoliberalismo cada vez más globalizado y mundializado).

En segundo término, apuntan a la promoción de la autonomía individual en la reorganización en curso de los dispositivos de producción, tanto al interior de la empresa como al exterior; la frontera interior/exterior ha devenido, por lo demás, más borrosa. Recordemos, sin más, los temas de “la implicación personal”, de la valorización de “la personalidad”, y de las “competencias” de cada uno de los autores de proyectos, el nuevo lugar del *manager* en tanto que “animador” sustituyendo la lógica más jerárquica de los antiguos cuadros, el encantamiento de “la movilidad”, incluso del “nomadismo”. Boltanski y Chiapello agregan precisiones sobre las formas de individualización que operan en los nuevos dispositivos de consumo de masas, con una diferenciación más grande de los productos y las clientelas, alimentando la paradoja de la estandarización de las diferencias. Esas transformaciones de los universos productivos y de consumo se presentarían en el neoliberalismo, según Boltanski y Chiapello, como una manera de integrar

“la crítica artista” sesentaiochera en la perspectiva de un relanzamiento de la acumulación del capital. El neoliberalismo acentuaría, pues, la dinámica individualizadora en Occidente, contribuyendo a extenderla más allá en una lógica de globalización.

En este marco neoliberalista, la contradicción capital/individualidad se encontraría exacerbada. El curso neoliberal del capitalismo, al valorizar aún más la figura del individuo y al excitar, tanto en los nuevos dispositivos productivos como de consumo de masas los deseos de individualidad, acrecentaría las frustraciones y las patologías de los individuos contemporáneos. La contradicción capital/individualidad identificaría un conjunto de coacciones asociadas a la lógica neoliberalista, pero también de posibilidades de emancipación, abiertas en función de una politización aleatoria.

La politización eventual de estas posibilidades depende mucho de las instituciones de movilización, que tienen su propia historia y apuestas específicas, y sobre las cuales versan algunos esfuerzos de la sociología política contemporánea. Se pueden ver en esa línea, entre otros, los trabajos de Pierre Bourdieu (2001) sobre lo que él llama “el campo político”, y los de Lilian Mathieu (2007) sobre lo que nombra como “el espacio de los movimientos sociales”. Ahora bien, en cuanto al caso de una politización de la cuestión individualista, tal como ella es balizada por el neoliberalismo, debemos advertir de una inercia histórica del lado de las instituciones de movilización, tanto en Francia como en otros países occidentales. De modo que los partidos, los sindicatos y organizaciones de izquierda, han aprendido, sobre todo, a

politizar la contradicción capital/trabajo en un sentido "colectivista"; pero muy poco a tratar de la individualidad (con excepción de las corrientes anarquistas y libertarias, más a menudo marginales en el seno del movimiento obrero). Los polos dominantes de la galaxia altermundialista han heredado esta historia, esos esquemas mentales, los dispositivos de acción que les están asociados, y así una cierta inercia en cuanto al plan para hacerse cargo de la contradicción capital/individualidad, con todo y los desplazamientos manifiestos hacia nuevas formas de comprometerse más preocupadas de la individualidad (ver Ion, Frangiadakis y Viot 2005).

### C. Frustraciones relativas e imaginarios utópicos

Consideraremos la noción de "contradicción del capitalismo" para trazar un marco global de análisis en el que contarán a la vez, a un nivel estructural, tanto las coacciones como las posibilidades emancipatorias. Concebimos esta noción desde el ángulo de lo que Anthony Giddens (1987) en su teoría de la estructuración ha llamado "la dualidad de lo estructural": "lo estructural es siempre, a la vez, constrictivo y habilitante" (Giddens, 1987, p. 226). Pero estas constricciones y estas posibilidades emancipatorias son activadas o neutralizadas en función de coyunturas históricas específicas, de la historia de los conflictos socio-políticos (y de las instituciones que en ellos toman parte) o aún de los trayectos singulares de las personas. Tomamos, pues, cada una de las contradicciones principales del capitalismo como un marco global que define un espacio de lo probable, que en la perspectiva de

la construcción socio-histórica de la realidad social es el producto de una historia y es afectado por las lógicas individuales y colectivas de acción. Es en relación a este marco global que vamos a entrever lo que pasa tanto del lado de las subjetividades individuales como de las luchas políticas.

Podemos abordar los efectos de o las reacciones al marco neoliberalista, y así las formas adoptadas por la contradicción capital/individualidad, a través de dos vertientes asociadas: una vertiente negativa (frustraciones relativas) y una vertiente positiva (imaginarios utópicos):

#### 1. Frustraciones relativas

El ángulo clásico de análisis en sociología respecto a frustraciones relativas (Cf. Corcuff, 2009), de James C. Davies (1978) a Raymond Boudon (1989) y Pierre Bourdieu (1979) nos será útil para aprehender ciertos efectos sociales de la contradicción de la individualidad.

Encontramos en Marx, por lo demás, uno de los orígenes intelectuales de ese tipo de aproximación. Así, indica en el folleto *Trabajo asalariado y capital*: "Nuestras necesidades y nuestros goces tienen su fuente en la sociedad; y los medimos, consiguientemente en la sociedad y no en los objetos de su satisfacción. Siendo de origen social, nuestras necesidades son siempre relativas" (Marx, 1965, p. 217). Más precisamente, la noción de frustración relativa se refiere a un estado de tensión propia de una satisfacción esperada pero denegada; de ahí que para algunos sociólogos de la movilización se trate de una insatisfacción constitutiva de un potencial de descontento y de

acción colectiva. La frustración aparece *relativa a las expectativas* tal y como ellas son constituidas en un marco socio-histórico dado.

En los últimos años una serie de observaciones sociológicas ha alimentado el análisis de las frustraciones relativas de la individualidad en nuestras sociedades contemporáneas; pueden encontrarse elementos sintéticos y referencias bibliográficas sobre ello en Corcuff (2002) y Corcuff, Ion y Singly (2005). El nuevo "managerismo", a diferencia de la lógica tayloriana, hace del reconocimiento de las capacidades de cada individuo uno de sus ejes. Sin embargo, sólo son valorizados los aspectos comercializables de la individualidad. Pero la parte inconmensurable de cada singularidad tiende a quedar aplanada por el lenguaje utilitarista "del interés" y aplastada bajo la medida única de "lo que pese" (en dólares, en euros, etcétera). Se acrecientan las patologías propias al sentimiento de no ser reconocido en sus especificidades individuales.

La aspiración a "la autenticidad" es a un tiempo estimulada y socavada. La separación burguesa clásica entre vida privada y vida profesional limita la expresión de su autenticidad en el lugar de trabajo. El *management* neoliberalista pretende remediar eso, mediante un cierto borramiento de esta separación (toda la "personalidad" del asalariado/a se requiere para el servicio del "proyecto de empresa", se invita a los colegas a pasar sus fines de semana y sus vacaciones juntos, etc.). Pero ello suscita, a la vez, una nueva inquietud en cuanto a "la autenticidad" de las relaciones así generadas (¿es que ésta depende de lo amistoso o de lo instrumental?).

Los sociólogos también han identificado tensiones entre los aspectos liberadores y los aspectos alienantes del individualismo contemporáneo. Por una parte, la individualización emancipa a los individuos frente a las tiranías del *nosotros* (moral tradicional, familia patriarcal, instituciones burocráticas, etcétera), como lo muestran el británico Anthony Giddens o el francés François de Singly. Pero, por otra parte, emergen las nuevas tiranías del yo. Con la focalización narcisista sobre su propia imagen, el individuo puede ahogarse en sí mismo, nos dicen los estadounidenses Richard Sennett y Christopher Lasch. Así mismo cada uno tiende a remitirse a su sola responsabilidad personal respecto a sus fracasos escolares, en el mercado de trabajo, en la amistad o en el amor. La carga a menudo es muy pesada de llevar —lo que el francés Alain Ehrenberg llama "la fatiga de ser uno mismo"— y aumenta el menosprecio de sí mismo. Paralelamente aumenta el consumo de antidepresivos. Y en la producción de una imagen positiva de sí mismo, se desarrollan desigualdades simbólicas en interacción con las más clásicas desigualdades sociales, señala el francés Jean-Claude Kaufmann.

## 2. *Imaginarios utópicos*

Sin embargo, la frustración relativa tiene una vertiente positiva del lado de las expectativas, sirviendo a menudo de patrón, de manera implícita y borrosa, al sentido de las frustraciones. Aquí el concepto de *imaginarios utópicos* resulta heurístico. La noción de imaginario ha sido particularmente explorada, en la encrucijada de la filosofía, las

ciencias sociales y el psicoanálisis por Cornelius Castoriadis. En un primer nivel de las significaciones más corrientes de la palabra, nos dice Castoriadis, lo imaginario remite a “cualquier cosa ‘inventada’ —ya se trate de una invención ‘absoluta’ (‘una historia imaginada en todas sus partes’) o de un desliz, de un desplazamiento del sentido en el que símbolos ya disponibles son investidos de significaciones otras a sus significaciones ‘normales’ o ‘canónicas’ (‘¿Qué te vas a imaginar?’). Dice la mujer al hombre que le recrimina por la sonrisa que intercambié ella con un tercero” (Castoriadis, 1975, p. 90). El imaginario estaría entonces dotado, para Castoriadis, de un poder creador y no solamente de una función reproductiva.

Dejaremos del lado, en tanto sociólogos/as, la toma de posición propiamente ontológica de Castoriadis —el imaginario concebido como uno de los estratos más “profundos” de los psiquismos individuales y de las instituciones colectivas— para sólo mantener, desde una lógica estrictamente sociológica, la idea de una creatividad que manifiesta una cierta autonomía simbólica, sin que ello implique que esté al abrigo de efectos de dominación.

Desde este punto de vista es interesante la distinción introducida por Castoriadis entre un “imaginario instituyente” creador y reconfigurador de las formas existentes, y un “imaginario instituido” cristalizado en las instituciones, entre ellas el lenguaje. En tanto que además Castoriadis toma este par en una tensión ligada, “la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia haciéndose” (*Op. cit.*, p. 171).

Ahora bien, ¿por qué recurrir al concepto más preciso de “imaginario utópico”? En cuanto a *lo utópico*, retengamos las raíces etimológicas de “no lugar” o “en ningún lugar”. Es la aspiración de un “en otra parte” y un “otramente” en relación a situaciones existentes. Miguel Abensour caracteriza al pensamiento de la utopía como “un pensamiento de la diferencia con relación a lo que existe” (Abensour, 2000, p. 98). Paul Ricoeur agrega “imaginar el no lugar es mantener abierto el campo de los posibles” (Ricoeur, 1986, p. 390). El sentido de lo *en otra parte*, cultivado en un imaginario personal, trabajado él mismo por lo imaginario instituido (particularmente en los estereotipos propios de una sociedad dada), con desfases y ajustes, serviría pues de marco más o menos implícito a las decepciones sentidas.

#### **D. Regreso a las características del concepto de contradicción capital/individualidad**

Regresamos sobre algunas características del concepto de contradicción capital/individualidad. Ante todo, se apoya en un pluralismo antropológico (en sentido filosófico): una ambivalencia de los deseos humanos potencialmente caracterizados por una dinámica creadora y por la frustración. Intenta, después, asociar las dimensiones críticas en cuanto al individualismo contemporáneo (la integración de las dificultades, incluidas las patologías que él tiende a generar) y las dimensiones comprensivas (tomar en serio el componente emancipador de los deseos de realización de sí).

Este concepto de la contradicción capital/individualidad integra también las capacidades de las personas para generar los “imaginarios utópicos”. Lo realiza al activar la posibilidad de un más allá, en relación a las lógicas sociales existentes. De este modo no se reduce, de manera *miserabilista* —en el sentido de los análisis sociológicos de Claude Grignon y Jean-Claude Passeron (1989)— a los actores, a la frustración y el sufrimiento. Participa pues de los esfuerzos en curso para reconstituir nuevas sociologías críticas (Ver p. ej. Boltanski, 2009; Corcuff, 2012, y Frère, 2015), en particular en la línea de Marx y de Bourdieu, pero integrando los desplazamientos motivados por la consideración de los aportes de una sociología pragmática que recupera recursos fenomenológicos, confirmando a los actores competencias en los cursos de acción situada caracterizados por una incertidumbre relativa; sobre la sociología pragmática y sus recursos fenomenológicos, puede consultarse (Corcuff 2001a y 2001b).

Se trata de un concepto crítico que tiene también dimensiones políticas: 1° se halla adosado a un horizonte emancipador, no capitalista; y 2° trabaja en la posibilidad de una politización. Pero se trata de un concepto principalmente analítico, una herramienta para observar la realidad que no la reduce a una teleología política. Se esfuerza por preservar una autonomía científica, si bien asumiendo sus componentes antropológicos, éticos y políticos.

## II. Un trabajo exploratorio sobre la recepción de una serie televisiva: *Ally McBeal*

Entre el mes de octubre de 2001 y el de 2003 se levantaron 110 entrevistas semidirigidas, con la colaboración parcial de los estudiantes de ciencias políticas de Lyon. De ellas, 17 fueron entrevistas colectivas después de la difusión de un episodio y 93 fueron individuales (73 entrevistas con personas participantes en algunas colectivas y 20 con otras personas; se ha trabajado en total con 93 personas). La entrevista concierne a la recepción de una serie de televisión estadounidense que pone en escena a una abogada bostoniana, que ronda los treinta años y está en búsqueda del “príncipe azul”, pero constantemente confrontada con el fracaso amoroso: *Ally McBeal*. Un primer análisis de lo recogido en ese estudio se encuentra en Corcuff (2006).

### A. De la utopía amorosa en dos entrevistas a “fans” de *Ally McBeal*

Nos detendremos aquí en los extractos de dos entrevistas. Estas dos mujeres fueron contactadas porque respondieron a un pequeño anuncio que apareció en la revista popular femenina francesa *Femme actuelle*. Las dos tienen alrededor de cuarenta años (Hélène: 43 años y Dominique: 39) en el momento de la entrevista. Ambas son solteras, pero mientras Hélène carece de hijos, Dominique tiene cuatro, de padres diferentes. Por otra parte, sus perfiles sociales y políticos difieren: Hélène es cuadro de publicidad y vota a la derecha; Dominique es trabajadora doméstica y vota a la izquierda.



Hélène (entrevista del 13 de mayo de 2003) se identifica fuertemente al personaje de Ally McBeal bajo la doble consideración de la autonomía profesional y de una vida sentimental insatisfactoria. Como ciertos personajes de la serie considera que lo imaginario es importante en la vida: "Para mí es primordial, eso es, ocupa al menos 70% de mi vida". Lo imaginario reviste para ella una coloración sobre todo afectiva, y se nutre desde la infancia: "Lo imaginario es todo aquello que se vive desde que se es niño, todo, todo eso que tiene relación con lo afectivo, todo todo lo que se ha podido almacenar del cine, los libros, los cuentos y también en la religión". La figura del "príncipe azul" ocupa el centro de este imaginario: "A pesar de todo somos educados con *un día mi príncipe vendrá*, Cenicienta. Eso es, es, es, es muy bello, y es muy fuerte en, en el imaginario". Infancia y "príncipe azul" reenviarían entonces a una búsqueda: "Y es el vínculo con la infancia también porque cuando se es niño se está siempre obligado a avanzar, a cambiar y, bueno, pienso que Ally McBeal no es, no es realmente adulta. Pero digo esto por mí también. Puesto que hay siempre una búsqueda de algo, un querer siempre ir más lejos".

La pendiente de este imaginario habría empujado entonces a Hélène a no inscribir en el tiempo real sus historias de amor, diciéndose que "en aquel, sin embargo, hay cosas que no son colmadas en mi imaginario". Hoy, viviendo sola y viendo su horizonte sentimental bloquearse, Hélène parece lamentarse un poco, ya que "como para Ally McBeal y John Cage<sup>1</sup>, está el hecho de que,

a causa del imaginario de grandes proyectos y cosas, ciertamente he pasado al lado de gente que habría sido muy buena para mí". Y, por lo tanto, ella misma no se ve cambiar verdaderamente: "Allí me digo que (sonriendo) hay poco chance de que yo cambie, ¡ah!, no, no, ahí, ahí me digo que eso ha sido así, eh".

Observamos en primer lugar, en el caso de Hélène, que la figura del "príncipe azul" no es sólo un estereotipo tradicional que coloca a la mujer del lado de la sociedad patriarcal, sino que acompaña también el movimiento de su autonomización profesional y afectiva. En esta experiencia en particular, ella "asume la dinámica de autonomía de la mujer sola" para retomar una tendencia más general, señalada por Jean-Claude Kaufmann (1999). Pero Hélène filtra al personaje de Ally McBeal a través de su propio vivir. Ella tiene diez años más que la heroína, y esos años la han tornado más pesimista. La desilusión es acusada con relación a la figura ficcional en la cual ella se reconoce sobre la pantalla. En ese sentimiento de desilusión que mantiene el imaginario, si bien con una distancia crítica y una forma de autoironía, algo así como la esperanza fría (ella dice considerar hoy "la serenidad"), que continúa, con todo, incubándose bajo las cenizas de la experiencia. Como señala Kaufmann, el "príncipe azul" se convierte más y más, en "la figura que consuela otras vidas que no hemos tenido, y con la que escapamos del aburrimiento de una identidad demasiado estabilizada" (Kaufmann, 1999, p. 169). Sin que por lo demás, la esperanza de una otra cosa sea completamente apagada.

<sup>1</sup> Otro personaje un tanto peregrino de la serie.

Dominique (entrevista del 31 de mayo de 2003) ha tenido muchos problemas en la vida. En primer lugar, ella ha estado marcada por una situación social difícil en la infancia, en el seno de una familia numerosa próxima a la pobreza. Ya adulta, ha vivido, sobre todo, de ayudas sociales, y ha trabajado desde hace poco tiempo de manera estable. Conoció a un compañero alcohólico y violento, al que abandonó. También ella ha sido abandonada. A fin de cuentas, tuvo que sacar adelante, casi ella sola, a cuatro hijos. Su hija mayor es la primera en la línea familiar en varias generaciones en sacar el bachillerato. Vivió también algunos años antes una relación pasional de dos o tres meses que desembocó en el desencanto y en una depresión que le duró dos años.

Ella también se identifica con el personaje de Ally McBeal. “Tal vez hay un camino que ha hecho que me haya sentido, puede ser, cerca de ella, en el sentido de cuando se busca alguna cosa en la vida, buscarla hasta encontrarla”. Y precisa: “El lado un poco, utópico del amor. Porque ella busca un poco el amor también, al hombre de su vida, ella hace sus intentos y eso”. Sintiendo desprovista culturalmente, a diferencia de Héléne, la serie le ayuda a verbalizar e intelectualizar sus propias emociones: “Eso traduce un poco mis sentimientos, pero ellos tienen las palabras que, de hecho, yo no tengo”. También, como Héléne, ha estado confrontada a las desilusiones, pero lo sortea con un humor menos pesimista. La búsqueda *mcbealiana* le parece más realizable. Dice: “Pienso que el ideal es eso que ayuda a avanzar teniendo un sentido, en suma, a tener un objetivo; sobre

todo pienso que sirve para tener una meta, para no bajar los brazos. En tanto que está el ideal, se avanza. Se avanza, puede ser que no siempre por el buen camino, pero se avanza. Pero, en cambio, el día que uno pierde sus ilusiones —en fin, yo lo he vivido personalmente—, el día que uno pierde sus ilusiones entonces todo, de hecho, todo se desmorona.

—Hum, hum.

—Todo se desmorona, pero es una muerte para (tener) otra vida, de hecho. Es, es como un nacimiento, eh.”

Se llega a mantener un horizonte utópico a pesar de los fracasos, como el personaje de Ally McBeal, y esto a pesar de choques más fuertes que los encajados por la heroína televisada y en condiciones sociales mucho más constrictivas. A pesar de los fracasos, o a causa de ellos, puede ser, la utopía amorosa aparece como un recurso disponible para, como se dice, “reconstruirse”. Ella forma parte del apuntalamiento de una autonomía y una interioridad personales. Y, además, contra la “depre” que enferma en el vínculo con el pasado, ella ayuda a reinsertarse en una dinámica temporal donde la noción de porvenir tiene aún sentido.

## B. Lo íntimo y lo politizable

Hemos podido observar reservas utópicas y críticas en las receptoras de Ally McBeal. Pero estas reservas parecen refugiarse en el dominio sentimental, aunque no sea siempre el caso. Se entrecruzan aquí, sin duda, una tendencia coyuntural —los desencantos sucesivos respecto a las utopías políticas, muy particularmente

planteadas por la izquierda— y una tendencia estructural —la composición plural del movimiento de individualización de nuestras sociedades y de la correlativa valorización de la intimidad en relación a las formas colectivas. Lo utópico (ese “en otra parte”) dependería en nuestras sociedades de la esfera de lo íntimo.

Esta aspiración a un “en otra parte” asume un componente crítico en relación a los valores dominantes de la sociedad neoliberalista, porque apunta idealmente, a un amor desinteresado y “auténtico”, librado del prisma mercado/mercancía. Eso no-político podría entonces considerarse como un “pre-político” politizable, puesto que ya antes ha sido politizado (por ejemplo otra vez recientemente en torno a mayo de 1968) (Corcuff, 2008). La relación con las formas culturales más ordinarias (como las series televisivas) constituirían, entonces, lugares de fertilización de gérmenes utópicos.

Ese “prepolítico” politizable, tendría entonces una carga crítica más acerada de cara a los órdenes sociales dominantes que la de los numerosos discursos políticos rutinizados, institucionalizados y profesionalizados, tan visibles en el campo político. Se puede formular la hipótesis de que los imaginarios utópico-críticos de nuestros contemporáneos, activados en particular, pero no exclusivamente en torno de ideales amorosos, están en relación con esta importante, aunque a menudo mal percibida contradicción del capitalismo: la contradicción capital/individualidad, en cuanto a que esos ideales apuntarían a un “otro lugar” no mercantil.

Pero la utopía amorosa, la búsqueda del “príncipe azul”, ¿no participa ella misma de los estereotipos generados por la dominación masculina, segregando a las mujeres en lo privado, separadas de lo público dominado por los hombres? ¿No participa de los lugares comunes sexistas inscribiendo a las mujeres en una relación de dependencia frente a una figura encantadora “del hombre”? En esto hace falta tomar en cuenta la pluralidad de los órdenes de dominación y sus contradicciones. Esto conlleva diferencias e incluso oposiciones entre los estereotipos del orden del mercado (organizados en torno a la acumulación de dinero) y la búsqueda del “príncipe azul”, que tiene ciertos anclajes del lado del orden patriarcal, pero que es susceptible de alimentar una crítica, precisamente de “la inautenticidad” de las relaciones mercantiles. El “bricolaje” ordinario, caro al historiador Michel de Certeau (1990), aquí en el registro de lo imaginario, no eliminaría a “lo imaginario instituido”, sino que tomaría libertades con él. De algún modo, cómodamente haríamos nuestros los estereotipos dominantes, descomponiendo-recomponiendo diferentes estratos de significación, en resonancias con las experiencias personales. Esto remite a los deslizamientos de sentido de los que hablaba Castoriadis en la cita de más arriba. Las encuestas de recepción de productos televisivos ponen frecuentemente en evidencia tales filtros deformantes del lado de los receptores (ver Grignou, 2003), lo cual no se corresponde con los discursos demasiado homogeneizadores y miserabilistas, que presuponen una “alienación” generalizada de

los consumidores de las “industrias culturales” (en la estela de la teoría crítica de Theodor Adorno y Max Horkheimer), ni con una total eficacia de “la propaganda” mediática (en la perspectiva de los escritos políticos de Noam Chomsky).

Cuando el filósofo Mathieu Potte-Bonneville aborda el tratamiento de la subjetivación —de la emergencia frágil de una subjetividad— en el último Foucault, nos señala que ésta reviste un “carácter a la vez libre y vinculado” (Potte-Bonneville, 2004, p. 228). Es decir, que Foucault no habría olvidado la crítica a las normas opresivas de sus primeros trabajos, sino que habría esbozado una articulación entre los dos. De modo que cuando Foucault analiza la acentuación de “la cultura de sí” en el curso de los dos primeros siglos de nuestra era, en relación con una serie de modificaciones de normas sociales, escribe: “Ella constituiría en relación a ellas, una respuesta original en la forma de una nueva estilística de la existencia” (Foucault, 1984, p. 97). “La respuesta a” se antoja más compleja que “el dominio de” o “lo determinado por” (en el sentido causal) de una sociología crítica como la desarrollada por Pierre Bourdieu (Cf. Corcuff, 2002), sin abolir por eso la constricción social. De modo que un utillaje simbólico y narrativo como el que gira en torno a la búsqueda del “príncipe azul” aparecería, según la fórmula ya citada de Giddens, “constrictiva y habilitante a la vez”. Es posible concebir así constricciones sociales a las cuales se puede “responder” con una autonomización subjetiva, a través, particularmente, de un imaginario personal. Lo que Jean-Claude Kaufmann (1997) llama “el pequeño cine” de las

personas ordinarias, que él retoma a partir de sus ensoñaciones cotidianas en el curso de las labores domésticas.

### III. Politización de lo íntimo y filosofía política altermundialista

Se trataría de volver a las fuerzas anticapitalistas, y hoy más particularmente a las fuerzas altermundialistas, a inventar un lenguaje político renovado, dispositivos y mediaciones a fin de politizar los deseos de realización de sí, estimulados/decepcionados por el neoliberalismo. Eso supondría apoyarse en las capacidades imaginarias de las personas, y no quedarse, de manera miserabilista, al nivel, aunque importante, de la frustración y del sufrimiento. Esto incita a un ensanchamiento del anticapitalismo para tratar a la vez la cuestión social (estructurada fuertemente por la contradicción capital/trabajo) y la cuestión individualista (trabajada por la contradicción capital/individualidad). Esta politización anticapitalista de lo íntimo necesitaría, entre otras cosas, la vertiente positiva de una filosofía política alternativa. Esta filosofía política tendría que tomar en cuenta, especialmente, las relaciones entre una lógica de justicia social (como respuesta a la contradicción capital/trabajo) y una lógica de realización/florecimiento de las individualidades singulares (como respuesta a la contradicción capital/individualidad). Nosotros le daremos el nombre provisorio y paradójico de *social-democracia libertaria*.

Una concepción de la justicia social supone en general una medida común. Desde la

perspectiva de una repartición equitativa de los recursos hace falta entonces hacer *conmensurables* a las personas y las actividades. Aprehensibles a partir de criterios comunes en el seno de un mismo espacio. Esta visión de la justicia la heredamos de Platón y Aristóteles y la encontramos en teóricos contemporáneos de la justicia como John Rawls. Es la que llamaríamos la cara social-demócrata del problema.

Pero si dejamos las cosas ahí, olvidaríamos aquello que tiende a escapar de la medida común, es decir, *lo inconmensurable*, la individualidad singular. Ahora bien, los teóricos anarquistas (Stirner, Proudhon, Bakunin, etc.) han insistido con frecuencia en los riesgos de aplastamiento de la singularidad individual por los marcos colectivos de medida. Esto nos remite, entonces, al componente *libertario* del problema.

En el cruzamiento de la tradición judía y la fenomenología, Emmanuel Lévinas es justamente un filósofo de la singularidad de cara al prójimo (al otro). De modo que insiste en el hecho de que no se puede *comprender* completamente al prójimo (a los otros) nunca, en el doble sentido de la palabra: el de conocerlo totalmente y el de englobarlo, ya que hay algo en los otros que escapa a nuestros afanes totalizadores. Justamente la unicidad irreductible de su rostro. La singularidad del rostro del otro es, un poco, como un agujero en la bañera "del ser", que nos impide aprisionarlo dentro de nuestras categorías totalizadoras. Pero Lévinas, esbozando algo así como una filosofía política (Cf. Corcuff, 2001), ha sugerido una pista también en cuanto a la puesta en relación de las dos dimensiones (la parte

*libertaria* de lo inconmensurable/la parte *social-demócrata* de lo conmensurable). Así, escribió en *Ética e infinito*, un libro de conversaciones: "¿Cómo sucede que haya justicia? Respondo que es el hecho de la multiplicidad de los hombres, la presencia del tercero al lado del otro, quien condiciona las leyes e instaura la justicia. Si estoy sólo con el otro, le debo todo, pero hay un tercero [...]. Hay, por consiguiente, que pesar, pensar y juzgar comparando lo incomparable" (Levinas, 1990, p. 84). El filósofo francés, por tanto, ha comenzado a señalar la necesaria como irreconciliable tensión entre el carácter inconmensurable de la singularidad del otro, por una parte, y el espacio común de medida y de justicia, provisto de instituciones, por otra parte. Es lo que él llama "comparar lo incomparable".

Una perspectiva no caracteriza a la sociedad emancipada como un marco "armonioso" (según una expresión de inspiración religiosa) o como una superación de las contradicciones sociales (según una cierta visión del "comunismo" inspirada en la filosofía dialéctica de Hegel). Pero la fórmula "comparar lo incomparable", asume y afronta una dinámica infinita de contradicciones entre la lógica de la individualidad y la lógica de la justicia social. Es lo que el socialista libertario Pierre-Joseph Proudhon llamaba un "equilibrio de los contrarios" (Proudhon, 1997; cf., también Corcuff, 2016) a diferencia del vocabulario de "la síntesis" heredado por los progresistas de Hegel.

### A guisa de conclusión y de apertura

Desde finales de los años 1990 las movilizaciones

altermundialistas trazaron, en nombre de una justicia social mundial, nuevas posibilidades para las solidaridades internacionales, situándose al mismo nivel que la globalización neoliberalista. Al mismo tiempo se mostraron más respetuosas de las expresiones personales y su diversidad, y esto desde la negativa a la tendencia de la uniformización mercantil. La doble coordenada de la galaxia altermundialista, "el mundo no es una mercancía" y "otros mundos son posibles", podría así desembocar en una *cuestión existencial*, dotando a la crítica emancipatoria de un componente *espiritual*, esto es, poniendo la cuestión del sentido de la existencia humana en tonalidades no necesariamente religiosas.

A esto nos invitan los trabajos en filosofía de la economía del belga Christian Arnsperger (2005), poniendo en evidencia la medida en la que el capitalismo, a la vez, provee de desigualdades sociales y distorsiona el sentido para los individuos. Según Arnsperger, en el corazón de los daños causados por el capitalismo sobre nuestras individualidades habría una negación de la *finitud humana*; es decir, de los límites corporales y mortales de cada ser humano. La carrera sin fin (interminable) del consumismo mantendría nuestras angustias en un esfuerzo vano por colmar nuestras brechas existenciales. Y el capitalismo nos haría desiguales en este maratón de final frustrante: los privilegiados buscarían negar imaginariamente su finitud a expensas de los otros, con la explotación de los otros.

Otro mundo posible sería entonces también en una dimensión espiritual, un mundo no neoliberalista

que ofrecería posibilidades más compartidas, permitiendo a todos sus miembros asumir su finitud, aligerar el peso de su finitud respectiva, a fin de que cada uno pueda asumirse como mortal. El defecto de los estimulantes análisis de Arnsperger concierne a sus bases antropológicas (en sentido filosófico) demasiado unilaterales. Su crítica del capitalismo se despliega sobre el fondo de la angustia humana, la que aparece primero en su "antropología existencial" en la que se postulan "las raíces profundas del ser-en-el-mundo humano en relación con la denegación de la muerte" (Arnsperger, 2005, p. 96) y por lo tanto una "angustia existencial compartida" (Arnsperger, 2005, p. 100). Es peligroso apoyar nuestras investigaciones en pre-caracterizaciones exclusivas de la condición humana, y da igual que sean pesimistas u optimistas.

Si ya es difícil considerar una crítica sociológica del mundo tal como está o una filosofía política del mundo tal como este podría ser, sin supuestos antropológicos, la prudencia incita al pluralismo y a "la equilibración de los contrarios", retomando la fórmula de Proudhon. Haría falta también poder poner en tensión dos polos en los presupuestos antropológicos involucrados, tanto por nuestras críticas del orden neoliberalista como por la filosofía política de un mundo no neoliberalista que está por inventar, después de los impases autoritarios y totalitarios del siglo xx: el polo de la antropología pesimista de los deseos humanos frustrantes, activo en Émile Durkheim (más cercana a la de Arnsperger) y el de la antropología optimista del despliegue de los deseos humanos creativos

presente en Marx (ver Corcuff, 2007, para una comparativa Marx/Durkheim bajo el ángulo de sus antropologías filosóficas respectivas).

En otro registro, esta vez propiamente artístico, la rapera altermundialista Keny Arkana se muestra igualmente interpelada por la dimensión existencial/espiritual sin que ello conlleve un privilegio antropológico a la angustia en relación con la creatividad. En su canción "Los caminos de regreso"<sup>2</sup>, ella parte de una constante pesimista: "Nos construimos nuestras propias prisiones/ encerrados en las fortalezas de nuestro ego". Pero ella lanza igualmente: "La revolución total no es más que una meta, es un camino, es una búsqueda" y añade: "La verdadera revolución será el cambio de nuestro ser".

### Referencias bibliográficas

- Abensour, M. (2000). *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Sens et Tonka.
- Arnsperger, C. (2005). *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*. Cerf.
- Boltanski, L. (2009). *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Gallimard.
- Boltanski, L. y Chiapello, È. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard. (N. del T. Hay traducción al castellano, en Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal)
- Boudon, R. (1989). *Effets pervers et ordre social*. PUF.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction*. Minuit.

- Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Seuil.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Seuil.
- Corcuff, P. (2001a). Usage sociologique de ressources phénoménologiques: un programme de recherche au Carrefour de la sociologie et de la philosophie. En J. Benoist y B. Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*. PUF.
- Corcuff, P. (2001b). Le fil Merleau-Ponty: L'ordinaire, de la phénoménologie à la sociologie de l'action. En J.-L. Marie, P. Dujardin y R. Balme (dir.), *L'ordinaire. Modes d'accès et pertinence pour les sciences sociales et humaines*. L'Harmattan.
- Corcuff, P. (2001c). Levinas, E., 1906-1995: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 1961, y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974. En F. Châtelet, O. Duhamel y E. Pisier (dir.). *Dictionnaire des oeuvres politiques*. PUF.
- Corcuff, P. (2002a). *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*. Armand Colin.
- Corcuff, P. (2002b). *Bourdieu autrement*. Textuel.
- Corcuff, P. (2003). Pour une épistémologie de la fragilité. Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières. En *Revue européenne des sciences sociales*, 127, pp. 233-244.
- Corcuff, P. (2006a). Individualité et contradictions du néoliberalismo. En *SociologieS* (revista científica internacional en línea, editada por la Asociación Internacional de Sociólogos de

<sup>2</sup> Extraída del álbum *Désobéissance*, 2008, distribuido por Because, París.

- Lengua Francesa), 2006, <http://sociologies.revues.org/document462.html>
- Corcuff, P. (2006b). De l'imaginaire utopique dans les cultures ordinaires. Pistes à partir d'une enquête sur la série télévisée *Ally McBeal*. En C. Gautier y S. Laugier (dir.), *L'ordinaire et le politique*. PUF.
- Corcuff, P. (2007). Stirner, Marx, Durkheim et Simmel face à la question individualiste: entre sociologie et anthropologies philosophiques. En L. Amri (dir.) (2007). *Les changements sociaux en Tunisie, 1950-2000*. L'Harmattan.
- Corcuff, P. (2008). Mélancolies de Mai 68. En *Projet*, 304, pp. 28-35 ([www.mediapart.fr/club/blog/philippe-corcuff/010708/melancolies-de-mai-68](http://www.mediapart.fr/club/blog/philippe-corcuff/010708/melancolies-de-mai-68)).
- Corcuff, P. (2009). Frustrations relatives. En O. Filleulle, L. Mathieu y C. Pèchu (dir.) (2009) *Dictionnaire des mouvements sociaux*. Presses de Sciences-po.
- Corcuff, P. (2012). *Où est passée la critique sociale? Penser le global au croisement des savoirs*. La Découverte.
- Corcuff, P. (2015). ¿Qué ha pasado con la teoría crítica? Problemas, intereses en juego y pistas. En *Cultura y Representaciones Sociales* (UNAM), 9 (18), pp. 63-79, <http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/article/view/359>
- Corcuff, P. (2016). Antinomias y analogías como instrumentos transversales en Sociología: a partir de Proudhon y de Passeron. *Cultura y Representaciones Sociales* (UNAM), 10 (20), pp. 42-58, <http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/article/view/342>
- Corcuff, P. (2017). La individualidad como uno de los ejes de renovación crítica. Entre sociología y filosofía política. *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, Sociología (Universidad de Buenos Aires, Argentina), 7 (7), pp. 210-227. <http://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/2600/2220>
- Corcuff, P. (2019). De la posible renovación de la teoría crítica en Francia. En *Revista de Ciencias Sociales* (Universidad de la República, Uruguay), 32 (44), pp. 61-80, <http://cienciassociales.edu.uy/departamentodesociologia/wp-content/uploads/sites/3/2018/10/03-CORCUFF1.pdf>
- Corcuff, P., Ion, J. y de Singly, F. (2005). *Politiques de l'individualisme. Entre sociologie et philosophie*. Textuel.
- Corcuff, P. y Depraz, N. (2006). Un Marx méconnu: la subjectivité individuelle au coeur de la critique de l'économie politique, (entretien inédit de M. Henry avec P. Corcuff et N. Depraz de juin 1996). En *ContreTemps*, 16, pp. 159-170 (Tomado del sitio de reflexiones libertarias Grand Angle, 13 de septiembre de 2013, <http://www.grand-angle-libertaire.net/michel-henry-un-marx-meconnu-la-subjectivite-individuelle-au-coeur-de-la-critique-de-leconomie-politique/>).



- Davies, J.C. (1978). Vers une théorie de la Révolution. En P. Birnbaum y F. Chazel. *Sociologie politique. Textes*. Armand Colin.
- De Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien. 1 Arts de faire*. Gallimard
- Foucault, M. (1984). *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*. Gallimard.
- Frère, B. (dir.) (2015). *Le tournant de la théorie critique*. Desclée de Brouwer.
- Giddens, A. (1987). *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*. PUF.
- Grignon, C. y Passeron, J.-C. (1989). *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Gallimard/Seuil.
- Hardt, M. et Negri, A. (2000). *Empire. Exils*. (N. de T. Hay traducción al castellano, en Hardt, M. et Negri, A. (2005). *Imperio*. Paidós ibérica)
- Henry, M. (1976). Marx, 2 tomos: *Une philosophie de la réalité* (tomo 1) y *Une philosophie de l'économie* (tomo 2). Gallimard.
- Ion, J., Frangiadakis, S. y Viot, P. (2005). *Militer aujourd'hui*. Autrement.
- Kauffman, J.-C. (1997). *Le coeur à l'ouvrage. Théorie de l'action ménagère*. Nathan.
- Kaufmann, J.-C. (1999). *La femme seule et le Prince charmant. Enquête sur la vie en solo*. Nathan.
- Le Grignou, B. (2003). *Du côté du public. Usages et réceptions de la télévision*. Economica.
- Levinas, E. (1990). *Éthique et infini*. LGF/Le Livre de Poche.
- Marx, K. (1965). *Le Capital, Livre I, en Oeuvres I*. Gallimard.
- Marx, K. y Engels F. (1965). *Le Manifeste communiste, en Oeuvres I*, edición por M. Rubel. Gallimard.
- Marx, K. (1968). *Manuscrits de 1844, en Oeuvres II*. Gallimard.
- Mathieu, L. (2007). L'espace des mouvements sociaux, *Politix*, 77, pp. 131-151.
- Potte-Bonneville, M. (2004). *Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire*. PUF.
- Proudhon, P.-J. (1997). *Théorie de la propriété*. L'Harmattan.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Seuil.
- Wittgenstein, L. (2004). *Recherches philosophiques*. Gallimard.