

# La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del *Centre de Sociologie Européenne*<sup>1</sup>

The sociology of the philosophy of Pierre Bourdieu and the *Centre de Sociologie Européenne*

José Luis Moreno Pestaña

Universidad de Cádiz

joseluis.moreno@uca.es

**Palabras clave:** Sociología de la Filosofía, Pierre Bourdieu, Epistemología de las Ciencias Sociales.

**Keywords:** Sociology of Philosophy, Pierre Bourdieu, Epistemology of Social Science.

## RESUMEN

La sociología de la filosofía es un territorio relativamente poco practicado. Y, sin embargo, la sociología dispone de armas para tratar la filosofía como un producto cultural específico, respetando, a la vez, la autonomía del discurso filosófico y la exigencia de *dar razón social de lo social* que se encuentra en la base de la constitución de la sociología como ciencia. Este artículo pasa revista a las adquisiciones de la sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del *Centre de Sociologie Européenne* (CSE), discutiendo alguna de sus propuestas y reivindicando la fecundidad de la mayoría de ellas para el trabajo sociológico.

## ABSTRACT

The sociology of philosophy is a little-practiced field. However, sociology has its tools for treating philosophy as a specific cultural product while respecting the autonomy of philosophical discourse and the demand for *giving social reasons for all things social* which is found at the bottom of the establishing of sociology as a science. This article reviews the acquisitions gleaned from the philosophy of Pierre Bourdieu and the *Centre de Sociologie Européenne* (CSE), discussing some of their proposals and asserting the fecundity of most of them for sociological work.

---

<sup>1</sup> Este texto recoge y rehace una ponencia presentada en el VIII Congreso Español de Sociología en el área de sociología del conocimiento. Cuatro personas leyeron versiones previas del texto y me dieron su opinión: Marga Huete, Enrique Martín Criado, Damián Salcedo Megales y Cristóbal Torres. Mis agradecimientos a las cuatro por sus sugerencias. En especial, a Cristóbal Torres, sin cuya insistencia este texto no se hubiera escrito. La mayor parte de este artículo se compuso durante una estancia en París en la que gocé de la acogida y del estímulo intelectual del *Centre de Sociologie Européenne* y, sobre todo, de su director adjunto, Gérard Mauger.

---



«Ilusión es excitación.

Lo que se piensa realmente cuando se dice que el alma es inmortal puede ser representado por proposiciones menos ambiciosas.

Al respecto, se puede considerar toda la metafísica de este género como infidelidad, impotencia de lenguaje, tendencia a aumentar *gratuitamente* el pensamiento, y en suma a recibir de la expresión que se ha *formado más de lo que se ha dado y gastado formándola*».

(Paul VALÉRY, *Analecta*, Gallimard, París, 1935, pp. 39-40)

El objetivo de este trabajo no es calibrar las incursiones de Bourdieu en la filosofía, analizando las propuestas filosóficas contenidas en los diferentes trabajos de Bourdieu —desde *Esquisse d'une théorie de la pratique* hasta *Méditations pascaliennes*—. Esa tarea, sin duda, resulta posible y legítima y ha sido abordada desde perspectivas diferentes. Centrándonos en el ámbito de la sociología, François Heran (1987: 385-416), por ejemplo, ha estudiado la exportación del concepto de *habitus* desde la filosofía hasta el trabajo sociológico. Louis Pinto (1998: 169-174), por su parte, presentó las implicaciones filosóficas que subyacen en el concepto de capital simbólico. Claude Grignon (1996: 90-92), realizando un amargo balance de su colaboración con Bourdieu, se interrogó sociológicamente sobre la presencia de los modelos intelectuales tradicionales, muy especialmente del representado por la filosofía, en la escritura sociológica de Bourdieu. Fuera de la sociología, aquí y allá, Bourdieu, como escribió la filósofa Cristiane Chauviré (1995: 548), es cada vez más discutido como un filósofo —según la misma autora, «considerable» (Chauviré y Fontaine, 2003: 5)— por parte de los filósofos. Estas cuestiones no son independientes de las que presentaré en este texto, pero cabe aislarlas provisionalmente en favor de la claridad teórica. Aunque Bourdieu rehizo y sistematizó sus conceptos teóricos con su práctica de investigación y, finalmente, con su propia filosofía, pienso que cabe discutir y, con ello, asumir u objetar una parte de su sistema sociológico sin necesidad de abrazar o rechazar el conjunto de un supuesto «pensamiento» de Bourdieu.

Intentaré exponer en lo que sigue las líneas maestras del tratamiento sociológico de la filosofía realizado por Bourdieu y los sociólogos que se inspiran en él. Mi interés al hacerlo no es sólo reconstruir filológicamente una tradición de pensamiento, sino proponer herramientas de análisis sociológico de la filosofía. Ciertamente, para que esto último sea posible conviene delimitar bien cómo trabajan los autores estudiados. Se verá que, en múltiples ocasiones, lo único que realizan Bourdieu y los sociólogos inspirados por él es plantear a la filosofía las mismas cuestiones que el sociólogo plantea a cualquier objeto del mundo social. Son tales ocasiones en las que los instrumentos sociológicos se aplican a un dominio

especialmente reluctante a los mismos, las que me interesa amplificar y exponer en las páginas que siguen.

El hilo conductor de estas páginas será, a grandes rasgos, el siguiente. En primer lugar, presentaré en dos epígrafes ciertos obstáculos con los que debe confrontarse la sociología de la filosofía siempre según la corriente teórica escogida. En segundo lugar, expondré en líneas generales las herramientas, propuestas por la tradición que presento, para acercarse a, primero, la personalidad social de los filósofos; después, a las formas retóricas de la filosofía, y, por fin, a los conflictos que estructuran el campo filosófico. Durante mi exposición, discutiré críticamente una tesis (la de la *homología de posiciones*) central en el dispositivo de sociología de la filosofía propuesto por Bourdieu y los sociólogos del CSE<sup>2</sup>; en ocasiones proporcionaré breves ejemplos que sirvan para ilustrar lo que sostengo.

#### UN DEBATE FALSO: POR O CONTRA LA FILOSOFÍA

Uno de los tópicos básicos de la cultura filosófica es la imposibilidad de trascender la filosofía. En buena medida, esta afirmación, tomada en su sentido más obvio, es indiscutible: ningún modelo de trabajo intelectual está libre de implicaciones filosóficas. Tomada en el sentido habitual en que semejante afirmación la utilizan los filósofos, dicha afirmación es más problemática. En efecto, la imposibilidad de trascender la filosofía suele ser menos una constatación epistemológica banal que una delimitación de competencias sobre el saber y, en última instancia, una reivindicación del respeto a las jerarquías: decir que no se puede trascender la filosofía supone, en la mayoría de los casos, recordar al transgresor que corresponde al filósofo establecer el funcionamiento legítimo de los saberes —en la forma de una epistemología cara a ciertos filósofos que recuerda a los científicos cómo, lo sepan o no, trabajan—, su significado para la acción práctica, y su lugar dentro de los esfuerzos humanos por discernir la estructura de la realidad.

La contestación de esta jerarquía —que situaría a la filosofía como disciplina de coronación de los saberes— ha agrupado a menudo a Pierre Bourdieu entre los enemigos de la filosofía y, por tanto, entre los que desearían, paradójicamente, otorgar al sociólogo el trono del que se expulsa al filósofo<sup>3</sup>. Bourdieu no ha sido el primero en recibir el anatema: cual-

<sup>2</sup> Uno de los autores a los que me refiero (Jean-Louis Fabiani) hace tiempo que abandonó el CSE. Las obras que cito, sin embargo, se produjeron en esa tradición.

<sup>3</sup> Después de considerar a Bourdieu filosóficamente incompetente, Gadamer (2002: 345) escribe: «(...) Nos preguntamos qué es lo que puede salvarse en general de la filosofía universitaria desde sus premisas. No ve en ella nada más que el resultado de estrategias eufemizadoras infladas, y no tiene la menor duda de que no se pueda ver a la filosofía desde otra perspectiva que la de un sociólogo que reduce su tendencia a la eufemización y la forma que se da a las circunstancias políticas y socia-

quier tentativa de tratar la filosofía con las mismas herramientas teóricas con las que la sociología aborda los discursos del *marketing* o las opciones políticas, es decir, cualquier producto social, se arriesga a encontrar filósofos que estacionen al sociólogo entre los enemigos de Sócrates (Fabiani, 1988: 120). Sin embargo, la interrogación sociológica de la filosofía puede pretender, con toda justicia, entroncar con concepciones de la filosofía que ocupan un lugar sobresaliente en la historia, en el presente y, en opinión de Bourdieu, sería deseable que en el futuro de la disciplina<sup>4</sup>. Como explicaba Louis Pinto (1987: 7), uno de los sociólogos que más citaré, la objetivación sociológica de la filosofía ayuda a cumplir la exigencia de crítica y de lucidez que se encuentra en el corazón de la definición pública de la filosofía: «Lejos de desconocer las intenciones inherentes a la actividad filosófica, o de denigrarlas como producto de una pura ideología profesional, la objetivación sociológica puede contribuir a servir las ayudando a los filósofos a culminar la crítica social de los instrumentos que utilizan, dejando disponibles como únicas cuestiones realmente filosóficas, aquellas que no tienen su única realidad en las condiciones sociales de producción del discurso culto».

Esta objetivación sociológica de la filosofía permite, además, liberar la actividad sociológica de cuestionamientos que proceden menos de los problemas filosóficos de su práctica científica que de los intentos de la filosofía por asignar un lugar subordinado a la sociología<sup>5</sup>. Tales intentos encuentran a menudo colaboradores entusiastas dentro de la propia profesión sociológica. Cabría, en ese sentido, analizar cómo las jerarquías internas en las ciencias humanas se perfilan, entre ciertos sociólogos, según parejas de oposiciones que tienen, como último sustrato, la asunción, vergonzante o no, de la subordinación de la sociología frente a la filosofía y el deseo de muchos sociólogos de revalorizarse a través de la incorporación de marcas de grandeza filosóficas: analizando determinados objetos grandilocuentes («la disolución de lo social»), utilizando un determinado estilo (podría hacerse un repertorio de usos sociológicos de lo que Kant llamó «tono gran señor» en filosofía),

---

les». La broma del «sociólogo rey», refiriéndose a Bourdieu, da título al capítulo que Jacques Rancière (1983: 239-309) le dedica en uno de sus libros.

<sup>4</sup> Así, Bourdieu señala en un debate con Jacques Bouveresse (2003: 62) que «(...) la sociología de la profesión filosófica da instrumentos para radicalizar una ambición propiamente filosófica que se encontraría en tradiciones muy diferentes, de Descartes a Wittgenstein: la ambición de la filosofía de disipar ilusiones. Y, en el caso de Wittgenstein, de ilusiones sobre la filosofía que la filosofía contribuye a producir». Véase, en un sentido similar, Bourdieu (1983: 45).

<sup>5</sup> La propuesta de Bourdieu conlleva, como condición de protección de la actividad sociológica, una cierta revalorización de la filosofía en el seno mismo de la actividad científica de la sociología. En un debate público, Bourdieu recogía esta cuestión de manera gráfica y divertida: «Me parece que hay que adquirir y es posible hacerlo si uno se da el proyecto, el mínimo de cultura filosófica que hay que tener para protegerse contra las imposiciones filosóficas. Es como el judo. Hay que saber lo suficiente para destruir a un gordo que viene a espachurrarte la cabeza con tres conceptos de pacotilla» (Mauger, Pinto y Rosat, 2000: 220). Esta utilización sociológica de la filosofía ayudaría a eliminar la confusión entre «las preguntas filosóficas que lo absuelven o alejan a uno de cualquier actividad sociológica» y aquellas que la «práctica sociológica plantea a los filósofos y, lo que es más importante, que son planteadas a la práctica sociológica en y por la misma práctica» (Bourdieu y Passeron, 1967: 164-165).

acudiendo a referencias nobles (Foucault siempre cotizará más que Goffman, Heidegger que Merton, Aristóteles que Durkheim, y ello al margen o contra el contenido informativo de las referencias incorporadas) y pretendiendo, en fin, trascender la sociología —según una retórica de trascendencia «absoluta» que, como se verá, es uno de los emblemas de la retórica filosófica escolar—<sup>6</sup>.

## LAS DIFICULTADES DE UN ACERCAMIENTO SOCIOLÓGICO A LA FILOSOFÍA

Una de las primeras condiciones de una objetivación sociológica de la filosofía es el análisis de los modos institucionales de realizar la historia de la disciplina. Construidas sobre la base del análisis de textos, la enseñanza y la producción filosófica operan neutralizando el contexto histórico de producción de los discursos. En términos de la epistemología tradicional de la ciencia, podría decirse que el contexto de surgimiento del discurso filosófico de Demócrito, Heidegger o Deleuze se revela como anécdota frente al contexto de justificación de las producciones teóricas de estos grandes autores. De este modo, se construye una filosofía eterna que permite la convivencia esencial de los grandes pensadores más allá de la distancia social e histórica entre los mismos. Esta convivencia de los grandes, que permitirá el diálogo filosófico infinito entre los autores teórica e históricamente más alejados (bajo la forma infinitamente renovable de la comparación entre la ética, la metafísica o la epistemología de Fulano y Mengano), constituye la condición de unificación de la filosofía. Una vez realizada esta operación de unificación de un dominio discursivo como sagrado —y que por tanto es fuente indefinida de sentido—, un tipo de lector se convierte en el único posible. Se trata de un lector a la «altura» de los textos sagrados y que por ello debe protegerse de la acusación de «vulgar»<sup>7</sup>. Esa lectura debe, por una parte, justificar el lugar del autor en la disciplina y, por otra parte, «recrear» el sentido del mismo en la actualidad. De este modo, el texto se justifica como fuente de conocimiento omnicompreensiva (y Spinoza sirve para alabar la globalización y Nietzsche para criticar el nacionalismo y, por supuesto, ambos pueden servir para lo contrario) y el lector se eleva a algo más que a ser un repetidor ascendiendo, él mismo, al rango de filósofo. Bourdieu considera que en esta lectura filosófica opera una «historización escondida» resultado de la producción de un texto nuevo a partir de los presupuestos históricos inconscientes del lector «creativo» y, por ello, «filosófico» (Bourdieu, 1983: 46). Este doble juego de constitución de un dominio común —basado en la coexis-

<sup>6</sup> Sobre la obligación de ir «más allá de la sociología» para evitar la sospecha de «simplismo» y su relación con la jerarquía institucional entre las disciplinas, véase Bourdieu (2001: 193; 2004: 30).

<sup>7</sup> Sólo con los filósofos que se desprecia —y que por tanto se encuentran fuera del mercado filosófico dominante en cada coyuntura— puede realizarse la remisión —que normalmente adopta entre los filósofos, incluso los más reputados, la forma de un sociologismo muy grosero— del mismo a su época o a su contexto discursivo o social. Véanse Bourdieu (1991: 92) y Pinto (1995: 18).

tencia retórica de doctrinas y pensamientos incompatibles— y de lectura «creativa» del mismo permite mantener el estatuto de filósofo dentro de una tradición eterna y realizar a la vez una de las condiciones de la misma: la originalidad. Todo filósofo lo es y, en ese sentido, puede decirse con toda justicia que la filosofía se postula, por paradójico que parezca, como «la única disciplina en la cual la originalidad es una propiedad colectiva» (Fabiani, 1988: 77)<sup>8</sup>.

Esta concepción de la filosofía ha producido tres tipos de historias —filosóficas— de la filosofía. El primer tipo de historia es el del retorno al origen, es decir, la presunción de que la actividad filosófica permite desvelar la verdad que se manifestara en el inicio del pensamiento y que una larga decadencia histórica ha contribuido a ocultar. Heidegger es el filósofo señero de una posición discursiva que otorga al lector el estatuto de un «profeta sacerdotal»<sup>9</sup>, a la vez administrador de una tradición, y justificador por ello de la lectura sempiterna, y emisor inspirado del «auténtico» sentido de la misma (Bourdieu, 1983: 48; 1997a: 58-59).

La segunda de las historias filosóficas de la filosofía quedó acuñada por Kant. Ésta funciona a través de la distinción entre lo empírico y lo trascendental. Son las condiciones trascendentales del sujeto las que interesan al filósofo y no la sucesión empírica de las ideas. Bourdieu considera —en un argumento de inequívoco sabor frankfurtiano<sup>10</sup>— que lo consagrado como trascendental, y de esta manera introducido en el equipamiento fundamental del ser humano, puede muy bien ser el resultado de hechos sociales contingentes sublimados y que por ello conservan la marca escondida de sus condiciones históricas de producción (Bourdieu, 1983: 47-48; 1997a: 55-56).

<sup>8</sup> Ello permite, como señala Bourdieu, que el profesor de filosofía se sienta un filósofo —frente al individuo que, por enseñar dibujo, no se considera un artista—.

<sup>9</sup> Esta expresión paradójica «profetismo sacerdotal» informa de la conjunción de dos principios religiosos opuestos en la posición filosófica analizada. El profeta se legitima en una actividad discontinua, necesitada a cada momento de captar la demanda religiosa del público a través de un servicio religioso determinado. El sacerdote, por el contrario, administra bienes de salvación en función de una división social del trabajo religioso en la que la autoridad proviene de la función desempeñada y no del carisma específico —esto es, la capacidad de satisfacer la demanda explícita o implícita de bienes de salvación— del sujeto que desempeña el puesto. Heidegger, por una parte, lleva a su límite la función sacerdotal de guardián de la tradición —la verdad del Ser se expresó nada menos que en los textos primigenios del Panteón filosófico (o en el caso, por ejemplo, de Althusser en los textos del fundador de la ciencia materialista)— sin dejar de jugar el rol de profeta revelador de una —indecidible— verdad hasta el momento velada en la historia decadente de la humanidad —o en las interpretaciones sociologistas, economicistas (y así hasta todos los pecados filosóficos imaginables, comúnmente acabados en «-ista»), según los marxistas althusserianos—. Véase sobre las funciones del profeta y el sacerdote Bourdieu (1971: 3-21). Sobre el papel central de los conceptos de la sociología de la religión en el análisis que Bourdieu realiza de la filosofía, véase la conversación con Bouveresse (2003: 57). A ello cabe añadir que, como explica Pinto (1987: 12), a diferencia de la religión, que ofrece un mensaje que alude a la totalidad de la existencia, la filosofía es una actividad distanciada del mundo social a través de formas simbólicas propias.

<sup>10</sup> Véase al respecto la nota 27.

Bourdieu convierte a Hegel —pensador matriz de la tercera de las historias filosóficas de la filosofía— en el paradigma de la filosofía de la historia filosófica. En el sistema hegeliano, la última de las filosofías no sólo culmina cronológicamente la historia del pensamiento, también la corona lógicamente. El último de los filósofos es la redención, a la vez teórica e histórica, de todos los filósofos que lo preceden; la anterioridad cronológica, como diría Canguilhem, se convierte en una inferioridad lógica. De este modo, la posición discursiva del lector filosófico de la filosofía se convierte en el punto culminante de la lógica de la historia del pensamiento humano (Bourdieu, 1983: 48-49; 1997a: 57-58).

La administración de estas tres formas de historia de la filosofía tiene dos efectos mayores en la autocomprensión teórica de todo filósofo que actúe en consonancia con su dignidad de casta. En primer lugar, la exigencia, acorde con el afán de originalidad, de comenzar cada vez la historia de la filosofía a partir de la introducción de una novedad fruto de una combinación, desarrollo y corrección de la matriz teórica proporcionada por esos tres tipos de discursos. En segundo lugar, el desprecio por las disciplinas científicas, condenadas a los infiernos de lo «no originario», lo «no trascendental» o lo «anecdótico», cuyas aportaciones empíricas no conmueven el sentido —positivo o negativo— fundamental del espíritu en la historia. «El sentido de la dignidad filosófica, que permite al último de los filósofos sentirse con el derecho de mirar desde lo alto las disciplinas empíricas y a aquellos que las practican (...) tiene también su precio: el efecto de consagración, que está asociado a la ocupación de una posición dominante, es también lo que prohíbe rebajarse, y ensuciarse las manos en las tareas inferiores del pensamiento, condenando a menudo a estos dominantes dominados por su dominación a identificar la altura teórica con el verbalismo vago y perentorio de un pensamiento poco encumbrado por el conocimiento de las cosas» (Bourdieu, 1987: 49).

Cuando Bourdieu habla de condena, no lo hace gratuitamente. Efectivamente, el contenido de la filosofía es, en el esquema matriz dominante, nada más —y nada menos— que la lectura filosófica de los textos consagrados como filosóficos —lo que permite, también, la disputa interna acerca del calibre de los diferentes autores y temas que pueden introducirse en la disciplina—. En este sentido, el contenido de la disciplina es difícil de establecer más allá de una reivindicación permanente de la distinción teórica respecto a la religión, la literatura y las ciencias. Dedicados a poner en su sitio a las disciplinas concurrentes, a recordarles la forma filosófica de leer los textos filosóficos, impidiendo plantearles otras preguntas que las que exige esta lectura, «los filósofos vigilan las fronteras de un territorio en adelante imposible de encontrar, pero cuya vigilancia no conoce tregua» (Fabiani, 1988: 97).

## UN PROGRAMA DE SOCIOLOGÍA SPINOZISTA DE LA FILOSOFÍA

La sociología no puede acantonarse en la versión filosófica de la lectura de los textos, en su «comentario infinito e insistente» «sobre la matriz de un texto sagrado (...) por definición inagotable» (Bourdieu, 1991a: 97), ni está obligada a aceptar una división filosófica del trabajo que permite al sociólogo hablar de las cosas «vulgares» y reserva al filósofo los ámbitos espirituales, de manera destacada los de su propia disciplina<sup>11</sup>. En primer lugar, Bourdieu propone contestar la distinción entre objetos nobles —que reclaman maneras devotas de tratamiento— y objetos vulgares —y como tales susceptibles de ser acogidos apresuradamente y sin cuidado—. En segundo lugar, y derivado de lo anterior, el sociólogo debe conservar el derecho de hacer las mismas preguntas a todos los dominios de la realidad, por más que las mismas suenen poco apropiadas para los oídos letrados. Y todo ello sin afán de polémica, pero tampoco de sometimiento a las jerarquías «espirituales»: «La ciencia no toma parte en la lucha por el mantenimiento o la subversión del sistema de clasificación dominante, lo toma por objeto» (Bourdieu, 1975: 6). Esta actitud de objetivación —siempre parcial y susceptible de mejora— permite al sociólogo huir de toda forma de inversión de lo establecido que culmina, en no pocas ocasiones, en el jdanovismo típico de los intelectuales marginados y el consiguiente terrorismo ideológico que lo acompaña<sup>12</sup>.

En ese sentido, la filosofía, dentro de la tradición que estoy considerando, recibe las mismas preguntas que cualquier campo de producción cultural. Estas preguntas constituyen un programa de trabajo sociológico y no una tesis —o una «visión»— sobre la naturaleza

<sup>11</sup> Las formas de defensa que practica frente a la sociología la versión dominante de la filosofía no han variado mucho desde la época en que Durkheim se enfrentó con las reacciones que despertaron sus intentos de fundar una ciencia del hecho religioso y de la moral. La realidad, se decía, es demasiado exuberante para ser captada por una ciencia, por definición, simplificadora. Frente a la realidad vivida, todo intento de captación científica palidece y los dueños del comentario eterno y del arrebatado intelectual inspirado encuentran así una justificación de existencia frente a los siempre imperfectos procedimientos científicos de objetivación. Pinto recoge el enfado de Durkheim a través de unas palabras que merece recordar todo sociólogo enfrentado a quienes, en ocasiones semejantes, lo intenten poner en su sitio: «Herederos del pensamiento religioso, montan guardia delante de este último reino, y sin darse cuenta intentan sustraerlo a las ofensas del pensamiento profano. Se dice que hay cosas demasiado finas, demasiado complejas para que los procedimientos de la ciencia puedan apoderarse de ellas; que el todo está en matices, en cualidades imposibles de categorizar que sólo el sentimiento, la intuición, permiten apreciar. ¡Ah! ¡Los matices! Es la gran palabra de hombres que no quieren pensar» (citado en Pinto, 1993: 173).

<sup>12</sup> Utilizando la referencia histórica del ministro de Cultura de Stalin, Andrei Jdanov, Bourdieu elabora una irónica «ley del jdanovismo». Con ella designa la tendencia de los marginados de los distintos campos de producción cultural a utilizar criterios externos al campo (como la ideología política o la utilización del origen de clase no como mecanismo posible de comprensión de una producción cultural, sino como insulto) para corroer las jerarquías propias a cada campo. Esta cuestión, que Bourdieu —enemigo feroz del stalinismo en el momento en que éste campaba por sus respetos entre muchos intelectuales— recuerda obsesivamente, le permite combinar la objetivación sociológica de los campos culturales con la defensa de su autonomía respecto a todos los poderes temporales. Como no está de más insistir, recuerdo que, en la concepción que presento aquí, la objetivación sociológica de la filosofía no pretende anularla como disciplina, sino ayudarla a liberarse de los condicionantes institucionales y sociales que delimitan sus objetos y la manera de tratarlos. Véase sobre esta cuestión Bourdieu (1997b: 43, 61; 2000: 94, 139, 165, 169, 221; 2001: 116).

de la filosofía<sup>13</sup>. Esta precisión no es baladí, toda vez que tiende a confundirse el derecho científico a formular ciertas cuestiones a cualquier ámbito de la realidad humana con la pretensión de otorgar una respuesta definitiva sobre la textura del mundo<sup>14</sup>.

Para poner en funcionamiento un programa sociológico de interrogación de la filosofía, Bourdieu recurre a uno de sus filósofos habituales<sup>15</sup>. Efectivamente, en el *Tratado teológico-político*, Spinoza «define el programa de una verdadera ciencia de las obras culturales. Pide a los intérpretes de los Libros de los Profetas que rompan con la rutina de las exégesis hermenéuticas para someter estas obras a una “investigación histórica” dirigida a determinar no sólo “la vida y las costumbres del autor de cada libro, el fin que se proponía, cuál ha sido, en qué ocasión, en qué tiempo, para quién, en qué lengua, en fin, escribió” pero también “en qué manos [el libro] cayó, qué hombres decidieron admitirlo en el canon, cómo los libros reconocidos como canónicos han sido reunidos en un cuerpo”» (Bourdieu, 1997a: 58-59). Trayectoria social de los productores, formas simbólicas específicas en las que deben expresarse y procesos de definición colectiva de los productos filosóficos: tales son las líneas de fuerza básicas que deben organizar, según Bourdieu, el trabajo sociológico sobre los productos filosóficos.

<sup>13</sup> Louis Pinto (1987: 12) propone una definición de la filosofía lo suficientemente amplia como para englobar las diferentes corrientes que reclaman —a veces de forma exclusiva— la patente filosófica y lo suficientemente precisa para permitir un tratamiento sociológico del ámbito filosófico de producción discursiva. La filosofía, según Pinto, es «una práctica reglada de explicitación del discurso, a través de un proceso acumulativo, virtualmente indefinido». Esta práctica reglada se distancia tanto de la razón religiosa como de la razón común. Precisamente, si la sociología puede ayudar a la filosofía es permitiéndole detectar cuándo sublima filosóficamente conceptos de sentido común —y, por ende, cargados de las relaciones de fuerza que lo constituyen— y cuándo sustituye el uso de la argumentación por la explotación casi religiosa de la demanda existencial de bienes de salvación.

<sup>14</sup> Al efecto, conviene recordar que un dispositivo sociológico de conocimiento en nada supone la asunción de una visión exclusiva y excluyente respecto a otras visiones posibles del mundo social. La interrogación sociológica de las desigualdades escolares, por ejemplo, no niega la existencia de otros factores actuantes en el éxito escolar. Simplemente se exige agotar el análisis de la presencia de factores sociológicos escondidos tras los logros y los fracasos de los alumnos. Como todos los procesos de conocimiento, el sociológico considera eficientes ciertos aspectos («conjunto de propiedades eficientes en un campo») y no atiende a otros —lo cual no quiere decir que los desdeñe o que niegue su existencia— (Bourdieu, 1984:36). Además de esta falta de claridad epistémica sobre lo que significa hacer ciencia social, existen al menos dos razones (procedentes del folclore académico) causantes de la propensión a transformar la búsqueda de razón social del comportamiento en aserción ontológica acerca del mundo. En primer lugar, un cierto amateurismo que se interesa en los resultados (las tesis) de un trabajo y no en lo que hace sociológico a ese trabajo: las operaciones de investigación y la administración de la prueba que permite llegar a las conclusiones esbozadas. En segundo lugar, la tendencia escolar a los debates entre las proezas teóricas del pensamiento planetario (Bourdieu *versus* Heidegger, Bourdieu *versus* Adorno, Bourdieu *versus* Giddens...). Como bien señala Bourdieu, esta tendencia coadyuva poderosamente a mantener parejas de oposiciones teóricas, insustanciales desde el punto de vista intelectual, pero institucionalmente arraigadas (estructura/acción, cualitativo/cuantitativo, positivismo/hermenéutica), que contribuyen poco a la imaginación sociológica y mucho a catalogaciones que abren, también en la sociología, la inabordable escolástica del comentario. Véase Bourdieu (1992: 219).

<sup>15</sup> «No pasa un día sin que lea o relea obras de filosofía y especialmente, debo confesarlo, de autores ingleses o alemanes. Estoy constantemente trabajando con filósofos y pongo constantemente a los filósofos a trabajar. Pero la diferencia, para mí, es que los útiles filosóficos —y esto es sin duda un poco desacralizante— están exactamente sobre el mismo plano que los útiles matemáticos: no veo diferencia ontológica entre un concepto de Kant o de Platón y un análisis factorial» (Bourdieu, 1992: 133).

«LA VIDA Y COSTUMBRES DEL AUTOR DE CADA LIBRO».

POSICIÓN EN EL ESPACIO SOCIAL Y TRAYECTORIA COMO ÚTIL  
DE INTERROGACIÓN DE LAS PRODUCCIONES FILOSÓFICAS

Uno de los resultados básicos de *Los herederos* señalaba el mayor rendimiento de la cultura burguesa en las facultades de letras que en las facultades de ciencias. El grado en que las desigualdades culturales entre los alumnos se convierten en desigualdades escolares varía según las facultades y, por ende, los territorios del saber. La cultura «antiescolar» dominante en las facultades de letras —en las que el alumno «aplicado» se ve rápidamente rebajado al estatuto de «currante» sin genio— permite que los hijos de las clases dominantes hagan pasar su familiaridad con la cultura burguesa —que es, no lo olvidemos, la matriz dominante entre sus profesores—, su seguridad —condición de posibilidad de todas las audacias que distinguen al «estudiante creativo»— y su ambición —que les predispone a los dominios más altos y cotizados— por talento escolarmente sancionado<sup>16</sup>. Cuanto peor regulado está un dominio del saber, o del arte, o en general de la cultura, concluían Bourdieu y Passeron, mayores diferencias se observan en su seno según el origen social. Cuando más codificado se encuentra, menor es el margen de arbitrariedad posible —al quedar controlada esa vinculación espontánea entre profesores y alumnos resultado de compartir esquemas comunes del mundo social— (Bourdieu y Passeron, 1967b: 31-33, 43-44).

Recordar este argumento, constante en la sociología de la educación de *Los herederos* y *La reproducción*, me sirve para llamar la atención sobre dos cuestiones. Primero, esta hipótesis de trabajo exige el análisis de la densidad específica de cada uno de los microcosmos que componen el orden social. Se opone, por tanto, a una visión homogénea del mundo social en la cual éste quedaría dominado por un mismo conjunto de recursos. Por otra parte, contesta la idea de que cada contexto específico dispondría de una forma de valor irreducible al resto. Los títulos de valor existen y cada microcosmos social elabora los suyos propios. En la adquisición de recursos, los agentes, según su posición en el espacio social, están desigualmente dotados para poder adquirir los valores específicos dominantes en cada una de las zonas del espacio social. Segundo, esta hipótesis de trabajo deja abierta la cuestión, convirtiéndola en un problema de carácter empírico, del grado en que un universo social es receptivo a los valores sociales dominantes en otros universos y de las formas de retraducción de tales valores que exige. Ciertamente, cuanto más exigente

---

<sup>16</sup> El capital cultural familiar impone diferencias de tiempo de acumulación del mismo —comienza antes en las familias mejor dotadas— y de capacidades —los individuos mejor dotados de capital cultural enfrentan mejor las exigencias escolares—. Por lo demás, la seguridad económica, al liberar de la necesidad, permite consagrar más tiempo a la acumulación de capital cultural (Bourdieu, 2000b: 143). Desde el principio, Bourdieu niega que la acción del capital cultural provoque una determinación definitiva del comportamiento: los estudiantes mejor dotados pueden dilapidar el mismo si no consagran tiempo a cultivarlo escolar y socialmente (Bourdieu y Passeron, 1967b: 52).

sea un universo de acuerdo a su lógica propia, menos sentido tiene decir que los recursos sociales —dependientes exclusivamente de la posición de los agentes en el espacio social— de los individuos juegan un papel en su interior. En términos de Bourdieu, el *coeficiente de refracción* exigido por el campo sería tan alto que la lógica de éste sería absolutamente autónoma respecto de la que impera en el mundo social (Bourdieu, 1997c: 60-61, 63-64)<sup>17</sup>. Así, la fuerza explicativa de la procedencia social es directamente proporcional a la debilidad del efecto de refracción que un microcosmos social es capaz de imponer a través de sus normas propias<sup>18</sup>.

Estas puntualizaciones ayudan a desprenderse de debates acerca de la sociología de Bourdieu, y más en concreto de su sociología de la filosofía, que compaginan un amplio predicamento intelectual con un rendimiento empírico, a mi entender, endeble. Por ejemplo, la discusión de la hipótesis de la «homología de posiciones» entre el espacio social general y los campos particulares —o entre diversos campos particulares entre sí—. Me concentraré en este punto, primero, porque considero que las confusiones de cierto tipo de debate al respecto impiden reconocer una heurística sociológica valiosa y, segundo, porque este debate permite observar una —por lo demás, inevitable—tendencia a la conversión de una hipótesis de trabajo en «concepción del mundo»<sup>19</sup> en el planteamiento de Bourdieu y de los sociólogos del CSE.

Comenzaré exponiendo para qué esta tesis es sociológicamente fructífera. Bourdieu utiliza la hipótesis de la «homología de posiciones» para intentar comprender, creo, tres cuestiones mayores.

En primer lugar, la cuestión de la ocupación por parte de los socialmente dominantes de las posiciones nobles en los campos particulares —en ese sentido, la hipótesis ayuda a

<sup>17</sup> En términos generales, podría decirse que los dominios culturales —desde la cultura cotidiana de las clases y los grupos sociales hasta las discusiones especializadas de los científicos y los artistas— se mueven entre dos tipos ideales que escasamente se dan en su forma pura: una Escala miserabilista —la cultura es una expresión simple de la necesidad económica— y una Caribdis legitimista —la cultura de un microcosmos social se debe exclusivamente a la lógica interna de los productores que actúan en él—. Por tanto, una de las virtudes del planteamiento de Bourdieu es dejar abierta la cuestión de las figuras específicas que se constituyen en cada microcosmos social y la interrelación que se establece (o no se establece) entre ellas. Véase sobre esta cuestión los planteamientos en un texto temprano en Bourdieu (1967: 146-147).

<sup>18</sup> Esa debilidad es máxima en el momento del nacimiento de los campos y disminuye conforme consolidan una lógica propia (Bourdieu, 1995: 395).

<sup>19</sup> La noción de «concepción del mundo» procede de Manuel Sacristán (1983: 24-51). La concepción del mundo contiene afirmaciones acerca de la realidad que no son susceptibles de resolución empírica. En el caso del trabajo científico, la concepción del mundo sirve como conclusión —más o menos resumida y simplificada— de los resultados científicos anteriores y como guía del trabajo científico futuro. Cualquier afirmación empírica de una concepción del mundo es susceptible de objeción: por definición, las concepciones del mundo siempre generalizan contextos particulares (en los que se extrae el enunciado científico) y convierten hipótesis de interrogación del mundo en tesis acerca de éste.

comprender la reproducción de la herencia del mundo social en los campos—. Dos son las razones del rendimiento en los campos de las bazas adquiridas en el mundo social. Por un lado, los socialmente dominantes se encontrarían en mejores condiciones para adquirir los bienes sociales que gobiernan los distintos campos. Por otro lado, los sistemas de expectativas interiorizadas —y la definición de un objetivo vital («esto es para mí») funciona, si se acompaña de los recursos adecuados, como una profecía que vuelve posible su consecución— contienen más ambición —es decir, persiguen posiciones de mayor prestigio social— cuanto más nos dirigimos a los sectores socialmente dominantes.

En segundo lugar, la homología de posiciones ayuda a comprender las alianzas entre sujetos eficientes en campos distintos y los procesos de identificación de, por ejemplo, los dominados del campo del poder —intelectuales— con los socialmente sometidos. Estos procesos de identificación de los dominados del campo del poder o de los dominados en los campos particulares —que tienen en los intelectuales *proletaroides*, de Marat a Lysenko, su forma más extrema y peligrosa— se fundan siempre en una confusión: la que identifica la «homología de posición» con la identidad de condición. Los profesores marginados —que, como todos los relegados de un campo, perciben más dolorosamente la marginación parcial que el privilegio global— de una facultad de letras, sumida en una crisis en sus procesos de reproducción internos, pueden hacerse izquierdistas y abjurar de la burguesía, de la literatura no comprometida y de la división social del trabajo. Habría que ser sociológicamente muy ingenuo —con todos los despistes, por ejemplo políticos, que acarrearía— para creer que por ello corren detrás de las mismas liebres vitales que los obreros en huelga por un convenio, por mucha dramaturgia solidaria que al respecto se desarrolle. Bourdieu no pretende que toda la solidaridad entre los intelectuales y los dominados sea un fraude. Los dominados pueden beneficiarse de la energía social producida entre las élites —y que normalmente se consume entre ellas—, mientras que los dominados entre los dominantes pueden recoger la fuerza colectiva de las clases populares para producir transformaciones en los principios de reproducción internos a su mundo. Sin embargo, a la asimilación sucede la disimilación y, más o menos tarde, cada uno quedará en su lugar y competirá por los bienes con los que se debatía antes de la crisis (Bourdieu, 1984: 232-250; 2001b: 313-319). La existencia de estos procesos de asimilación y disimilación explica la dimensión polifónica del lenguaje filosófico —y en general culto—, a la que me referiré con mayor detenimiento más abajo. Una producción filosófica o literaria utiliza conceptos y problemas que no sólo significan en el seno del universo en cuestión. También lo hacen en otros territorios del espacio social. Estos conceptos, resultados de procesos de formalización de marcos de clasificación básicos (alto/bajo, masculino/femenino, distinguido/vulgar...), conectan con sistemas de percepción y organización del mundo social presentes en universos diferentes a los culturales (Moreno Pestaña, 2004). El superhombre nietzscheano, en la versión izquierdista que le daba Lyotard a comienzos de los setenta, no

es estrictamente lo mismo que las comunidades contraculturales, pero se sostiene conceptualmente en los mismos esquemas matriz —la búsqueda de las «intensidades nómadas» resuena en las impugnaciones existenciales del orden cultural— que organizan la percepción del mundo de sus consumidores profanos (Pinto, 1995: 191-192).

En tercer lugar, y relacionado con lo que acabo de mostrar, la tesis de la homología de posiciones permite comprender las conexiones entre una oferta cultural y la demanda de la misma. La relación, por ejemplo, entre los productores de una filosofía comercial y los sectores que la consumen no se funda en un cálculo cínico. No hay por qué postular que los primeros buscan conscientemente un público sensato y de orden para sus productos, ni creer que los segundos se deciden racionalmente sólo por aquella oferta filosófica que confirma y potencia su experiencia del mundo. Al escribir contra el filósofo vanguardista, el productor comercial combate no sólo por prestigio en su propio campo, sino también contra una visión de la existencia fundada en la impugnación de las jerarquías establecidas. Ese combate contra la heterodoxia resuena antes en los círculos de poder social instalados que entre aquellos que, por razones sociales que necesitan dilucidarse, tienden al cuestionamiento o la subversión de lo establecido. Las formas de aprehensión del mundo que comparten la oferta y la demanda filosófica son comunes y la tarea de la sociología es analizar cómo los esquemas de una posición particular en un campo —por ejemplo, el de la filosofía política— alimentan y, por otro lado, se confirman y se refuerzan con las categorías de percepción y juicio de los que consumen sus productos entre ciertas clases y fracciones de clase (Bourdieu, 1991b: 233-238, 478-480).

La hipótesis de la homología de posiciones ha sido recogida y, de este modo, descalificada como una reactualización de la tesis marxista vulgar del reflejo de las estructuras sociales en las actividades intelectuales<sup>20</sup> o como una aserción acerca de la ontología del mundo social. La primera cuestión no merece demasiada insistencia —aquellos que estigmatizan como marxista, con todas las implicaciones que ello tiene en el momento actual del campo político, a Bourdieu lo hacen por fijaciones que tienen más que ver con la voluntad que con la inteligencia—, pero la segunda merece una discusión si se quiere, en mi opinión, liberarla de objeciones de calado. Es, en este punto, en el que el programa sociológico de Bourdieu puede encallar en una filosofía del mundo social que, siendo en sí misma legítima —recuérdese lo que decía sobre las concepciones del mundo más arriba—, también puede tender a producir análisis sociológicos fundados más en el automatismo de la creencia que en el uso razonado y empírico de la idea.

<sup>20</sup> Es el caso del libro de Jeffrey Alexander (2000: 80). Herman Philipse (2003: 289-290), por su parte, se consagra a un análisis terminológico del concepto de homología y concluye que, al no estar bien definido por Bourdieu, es forzosamente un estorbo en la investigación. Véanse también las sumarias referencias que le dedica Randall Collins (1998: 948, 1019-1020). Véase una exposición simpatizante de las tesis de Collins en confrontación con las de Bourdieu en Noya (2003: 58-60).

*La homología de posiciones: ¿tesis ontológica o tesis heurística?*

La vida de un filósofo, escribe Bourdieu, no consiste solamente en la lectura de libros de filosofía, sino en la realización de actividades mucho más prosaicas cuya descripción ayudaría notablemente a comprender los discursos que factura. «Se suele olvidar que lo que circula entre los filósofos, contemporáneos o de épocas sucesivas, no son sólo textos canónicos, sino títulos de obras, etiquetas de escuela, citas truncadas, conceptos en -ismo con frecuencia cargados de denuncias polémicas o anatemas devastadores que funcionan a veces como eslóganes; también saberes rutinizados que se transmiten a través de las clases y de los manuales, soportes invisibles, e inconfesables, del “sentido común” de una generación intelectual, y que tienden a reducir algunas obras a unas cuantas palabras clave, unas cuantas citas obligadas; y también la inmensa información vinculada a la pertenencia a un campo y que se convierte de inmediato en el intercambio entre contemporáneos: información sobre las instituciones —academias, revistas, editores, etc.— y sobre las personas, sobre su apariencia física y su pertenencia institucional, sobre sus interrelaciones, vínculos o enfados, y todo lo que las vincula con las cosas del mundo; información sobre los problemas y las ideas vigentes en el mundo corriente, y que vehiculan los diarios —un historiador de la filosofía, incluso hegeliano, ¿acaso se ha dedicado alguna vez a examinar con detenimiento el periódico de la mañana del filósofo?— sobre los debates y los conflictos del mundo universitario que, universalizados, tan a menudo están en el origen de la visión universitaria del universo» (Bourdieu, 1995: 450).

¿Caben plantearse hipótesis sociológicas sobre cómo se desenvuelven los individuos en semejante universo, esto es, acerca de cómo su origen social les provee de lo que Louis Pinto (2002: 21) llama un «sentido del tacto profesional», más o menos ajustado a las «buenas» o «malas» elecciones disponibles en ese mercado específico, resultado del reencuentro entre una oferta y una demanda socialmente constituidas, que organiza el mundo de la carrera profesional de un filósofo? La respuesta de Bourdieu es positiva y, en primer lugar, alude al modo en que las virtudes asociadas a posiciones sociales determinadas se reflejan en la elección disciplinar. Las disciplinas más elevadas o, lo que es lo mismo, aquellas que dependen más de un aprendizaje difuso que de un aprendizaje codificado escolarmente —filosofía, lengua, arte...— se adaptan especialmente bien a los individuos con mayor capital cultural «heredado». Otras, como la geografía y la historia, son más útiles a los individuos que, al depender exclusivamente de la escuela (y no de sus amigos, sus padres, sus ocios...) para adquirir capital cultural, sólo pueden hacer valer en el mercado académico su obstinación escolar de buen alumno<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Las operaciones de cooptación académica e intelectual reclutan a menudo más «personalidades sociales» (con una presencia, una forma de hablar, una actitud vital, un «no se qué» genial...) que individuos técnicamente competentes (Bourdieu, 1984: 80-82, 122-125).

El menú de posibles (autores, temas, formas de tratarlos...) a los que se enfrentan los individuos que quieren convertirse en filósofos constituye un entorno donde el origen social juega un papel relevante. Hacer filosofía supone la asunción de un conjunto de textos y temas canónicos unidos inevitablemente a patrones intelectuales y a patrones universitarios. Éstos varían según los espacios nacionales y regionales de producción filosófica y determinan el conjunto de referencias obligadas que un individuo debe dominar para ser reconocido como eficiente dentro del campo de producción filosófica. La vinculación entre ese menú de posibles y las disposiciones sociales de los sujetos no se produce al azar. Así, Charles Soulié (1995: 18-19) ha mostrado que los alumnos de una facultad de filosofía —que recoge, en Francia, el reclutamiento social más elevado de todas las disciplinas de letras y ciencias humanas<sup>22</sup>— se interesan más por la historia de la disciplina en virtud de la acumulación de títulos escolares de entidad. Dentro de ese interés, son los estudiantes de origen popular los que optan más por los autores canónicos que proporcionan rentabilidad segura en el mercado académico, y son los de origen social alto —menos preocupados por asegurarse un futuro como profesores— los que se deciden por temas más arriesgados e innovadores (estética, historia de la filosofía moral y política, etc.). La inventiva y creatividad de un filósofo, es decir, su capacidad de asumir posiciones menos rutinarias, lejos de ser sólo consecuencia de la textura subjetiva de un individuo, es, además, resultado de la vinculación desahogada con el porvenir que permiten las posiciones sociales elevadas (Bourdieu, 1989: 26-29)<sup>23</sup>.

La posición en el espacio social no sólo resulta relevante para comprender la elección de autores y temas, sino para diferenciar internamente la utilización de los mismos. Así, Kant no es utilizado de la misma manera por los hombres que por las mujeres: el Kant masculino es mayoritariamente el de la teoría del conocimiento, mientras que el femenino apela fundamentalmente a la moral y a la estética (Soulié, 1995: 21). En tal sentido, el análisis estadístico de la distribución de los filósofos y los temas de interés ayuda, en cierta medida, a comprender cómo funcionan los esquemas de clasificación del *habitus*, pero, evidentemente, no se basta a sí mismo. Como Bourdieu explicó en *Le sens pratique* (1990: 411-415), las realidades no se clasifican según un esquema de oposiciones puras (masculino/femenino, alto/bajo, distinguido/vulgar), sino a partir de analogías prácticas que hacen brotar en cada entidad del mundo una subdivisión interna. Por tanto, la reproducción de las disposiciones de los individuos en su búsqueda de posiciones sociales —por ejemplo, elección de una disciplina— y en las tomas de posición que realizan en el interior de la disciplina

<sup>22</sup> Las peculiaridades del sistema educativo francés —con una clase de filosofía que culmina la enseñanza secundaria— explican la posición dominante de la filosofía en el mundo francés (Bourdieu, 2001: 204).

<sup>23</sup> La sociología de la educación constituye una pieza básica, según Bourdieu, en toda sociología del conocimiento y, por ende, de toda sociología de la filosofía (Bourdieu, 1989: 13).

—elección de la metafísica o la estética, de Kant o de Sartre, del trabajo académico o del ensayo creativo— no puede localizarse en un cuadro sinóptico de diferencias rígidas. Más bien, debe perseguirse en el modo siempre peculiar en que una trayectoria social se apodera —con mil matices socialmente distintivos— de una posición social o aborda con una panoplia de gestos cargados de valor jerárquico —citas de autoridad, estilo de escritura desenvuelto o autocontrolado— un tema de entre el menú de posibles que le ofrece una posición social.

Las homologías de posición de los individuos surgen de la aplicación de esquemas de clasificación similares a dominios diferentes. Dicha estructura de clasificación se dispara en la urgencia del comercio práctico con el mundo<sup>24</sup> y, por ende, las significaciones que produce se resisten a toda elaboración sinóptica que economice la dualidad y la ambigüedad (Bourdieu, 1990: 393-394). Por tanto, la hipótesis de la homología de posiciones proscribía la economización del trabajo de investigación acerca del modo, siempre concreto, en que la situación social que produce a los individuos se comunica con la realidad social objetivada en las instituciones. Debido a que el coeficiente de refracción de los campos es distinto, no puede prejugarse si las correcciones que sufre el *habitus* individual al entrar en comunicación con un dominio de la práctica son tan poderosas que los procesos de transferencia analógica deben corregirse y modificarse radicalmente.

La tendencia a la reificación de la hipótesis de la «homología de posiciones», con su consiguiente conversión de la hipótesis heurística en tesis ontológica fuerte, se encuentra presente en ciertas afirmaciones de Bourdieu. «No hay partido filosófico (...) que no lleve en sí, además, una opción académica y una opción política y que no deba incluso a esta elección segunda, más o menos inconscientemente asumida, una parte de sus determinaciones más profundas», escribe Bourdieu (1991a: 65) sobre Heidegger. Philipse (2003: 292) puede leer con fundamento la hipótesis de la homología de posiciones como una tesis general acerca del funcionamiento de los campos culturales en relación con el mundo social: «De acuerdo con Bourdieu, elegir una opción filosófica significa *eo ipso* la elección de una opción política». Un filósofo tan cercano personal e intelectualmente a Bourdieu como Jacques Bouveresse (2003: 111-113) presenta esta cuestión como una de las fuentes de desacuerdo entre ambos, para concluir que él tiende a pensar que Bourdieu utilizaba este tipo de argumentos como una forma de provocación estratégica en la discusión con la auto-comprensión espiritualista de buena parte de los filósofos. Presentando la hipótesis de la homología de posiciones como una aseveración acerca de los vínculos que mantienen los

<sup>24</sup> La filosofía utilitarista vulgar que atosiga las polémicas intelectuales convierte las elecciones intelectuales que se critican en resultado de un cálculo cínico, ignorando la diferencia entre la realidad pensada que puede reconstruirse intelectualmente y la realidad vivida que puede pensarse concretamente y en la que el cálculo racional juega un papel muy limitado (Bourdieu, 1984: 125-128).

mundos sociales entre sí, se convierte una heurística específica —la que consiste en analizar, sin prejuzgarlas, las interrelaciones y las transformaciones entre la herencia social y la producción intelectual—, capaz de producir un programa sociológico cuya fertilidad cabe evaluar, en un problema filosófico —el de la correspondencia entre espíritu y sociedad, con sus numerosas variaciones— susceptible de producir tantos posicionamientos teóricos como variedades de resolución escolástica de la cuestión existan —desde las más «idealistas» a las más «materialistas»—.

Dejado claro lo anterior, paso a resaltar otra dimensión sociológicamente fértil de la tesis de la «homología de posiciones». La relación entre la posición en el espacio social y la producción cultural no sólo ayuda a comprender las raíces sociales de las elecciones filosóficas, sino también las posibilidades de inventiva y de creación de las que disponen los individuos. Bourdieu considera que la creación —consistente en dar cuerpo a una posición nueva en el espacio de posibles existentes— surge de un trabajo —socialmente difícil— de conciliar posiciones que el estado del mundo social presenta como opuestas e inconciliables. Así, Heidegger coloca en el centro del sistema kantiano la temporalidad existencial y, de ese modo, convierte al filósofo de referencia del neokantismo positivista de su tiempo —para el que la filosofía debía sacar las conclusiones de una ciencia que funcionaba sin discusión— en referente de una filosofía que fundaba la ciencia en la temporalidad existencial y que por ello dejaba de depender de las disciplinas positivas para convertirse en fundadora de las mismas. Que Heidegger fuera un intelectual —con un dominio enorme del campo filosófico— de primera generación, por tanto resultado de un trayecto ascendente por mundos sociales variados<sup>25</sup>, ayuda a comprender la capacidad polifónica de su mensaje, lleno de referencias eruditas y de alusiones políticas larvadas, de evocaciones poéticas y de términos ruralizantes. El lenguaje académico funcionaba en Heidegger como un lenguaje segundo, que no bañaba su entorno social y con el que mantenía una relación distante, como si de una segunda lengua diferente de la original se tratase y, por tanto, menos capaz de encerrar a su autor en las oposiciones que organizaban el campo intelectual de su tiempo (Bourdieu, 1991a: 54-54). En fin, su oposición con los neokantianos, entonces dominantes, parecía emerger de distancias cuasicorporales; de ellas da buena cuenta el relato del encuentro con Heidegger de la señora Cassirer en una fiesta de sociedad: serio, arcaizante y enemigo de las convenciones, producto de la Alemania profunda; en suma, el opuesto físico de su elegante marido, con el que Heidegger tendrá una sonora polémica. Es difícil no pensar en el individuo refractario a los salones mundanos, escribe Bourdieu, cuando se leen las diferencias, sublimadas en lenguaje ontológico, entre la autenticidad y la habladería que pueblan su filosofía. Todo

<sup>25</sup> «Una trayectoria ascendente, que conduzca a atravesar los diferentes universos sociales, predispone mejor que una trayectoria monótona a hablar y a pensar en varios universos a la vez» (Bourdieu, 1991: 55). Nótese que aquí la vinculación entre tomas de posición homólogas en universos distintos parece depender de una variable social específica y no de una condición necesaria de la existencia intelectual. Todo lo contrario, pues, de lo que he llamado versión ontológica de la «homología de posiciones».

un conjunto de oposiciones que trascienden las puramente filosóficas se jugaban entre el neokantismo instalado y Heidegger, y sólo una sociología de las mismas permite reconstruirlas, según Bourdieu, incomparablemente mejor que el juego del comentario textual al que se condenan los filósofos profesionales (Bourdieu, 1991a: 58-59)<sup>26</sup>.

#### «EN QUÉ LENGUA ESCRIBIÓ». PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN DE LA RETÓRICA FILOSÓFICA

Un discurso especializado exige una forma de recepción específica. Para conseguirla debe recordar desde el primer instante la impropiedad de todas las otras formas de recepción posibles. «No se trata —recuerda Bourdieu (1991a: 91)— una frase tal como “la verdadera crisis de la habitación radica en que los mortales están siempre buscando el ser de la habitación y deben primero aprender a habitar” como se trataría unas declaraciones del lenguaje ordinario, tales como “La crisis de la vivienda se agrava” o incluso una proposición del lenguaje científico tal como “En Berlín, en la Hausvogteiplatz, un barrio de negocios, el valor del metro cuadrado sin construir, que era de 115 marcos en 1865, se eleva a 344 marcos en 1880 y a 900 marcos en 1895”». Esta formalización del discurso permite, en primer lugar, prohibir las lecturas «salvajes» del sentido común y, en segundo lugar, transformar el texto en una plétora de sentido que sólo permite las lecturas internas del mismo. Gracias a esa doble operación, el texto filosófico es recogido como producto puro del espíritu, arte por el arte, y, por tanto, no conoce la amenaza de los hechos que asedia a los textos científicos, la caducidad que corroe a las crónicas periodísticas o la insustancialidad que descalifica a los simples pareceres de los mortales.

Esa retórica sacra se protege de aquellos que pretenden captar su contenido<sup>27</sup>. Un científico puede formar parte del pasado y convertirse en referencia de interés únicamente para la

<sup>26</sup> Véanse otros análisis de otros procesos de revolución simbólica en Baudelaire (Bourdieu, 1997: 105-109) y del mismo Bourdieu (2004: 57).

<sup>27</sup> Es imposible no acordarse de una referencia cuyo tratamiento por parte de Bourdieu exigiría desarrollos que desbordan este artículo. Adorno (1982: 31-32), por ejemplo, consideraba que toda la reflexión heideggeriana sobre la vivienda era una expresión en jerga de la precariedad estructural de la existencia cotidiana en el capitalismo, en la que nadie está seguro de que no acabará engullido por una crisis económica. Sean cuales sean los méritos del trabajo de Adorno sobre la filosofía existencial —hasta en sus ejemplos (vivienda, asistencia social...) cercano al de Bourdieu sobre Heidegger—, este tipo de reducciones brutales (que le toleramos a Adorno pero que descalificarían a cualquiera) muestran toda la distancia que separa una sociología que sólo concibe la lengua filosófica (ajena) con la que se polemiza como *jerga* de otra que intenta situar las peculiaridades de la lengua filosófica —con ánimo clarificador que no deja de ser crítico pero que toma precauciones contra la rabia polémica— en la historia y en las condiciones estructurales del campo filosófico. Por lo demás, en el trabajo de Adorno sobre Heidegger y la filosofía existencial encontramos dos claves básicas de toda sociología de la filosofía cuyo valor permanece más allá del uso específico que de las mismas se realiza: primera, el análisis crítico de cómo la experiencia social se disfraza y se sublima en la lengua filosófica, y segunda, una teoría de los mercados sociales en los que la filosofía encuentra su estímulo y su refuerzo.

historia de la disciplina. No sucede lo mismo con un filósofo: la palabra de un filósofo es esencialmente reluctante a la explicitación de contenido y, como tal, siempre permanece interpelando el presente del campo filosófico. La lectura de los intérpretes no agota el sentido de un bien simbólico, cuya exuberancia original convierte en deficientes todas las aproximaciones empíricas. El caso de Heidegger, escribe Bourdieu, es, en ese sentido, ejemplar. Los constantes desmentidos y reinterpretaciones del autor instauran un juego de lenguaje peculiar entre la obra y aquellos que osan descifrarla: el intérprete siempre peca por exceso y el productor consigue consignar como inasequibles al sentido explicitado «los juegos de palabras más desconcertantes o las banalidades más irritantes» (Bourdieu, 1991a: 95)<sup>28</sup>.

En diversos lugares, Bourdieu ha analizado —con bastante impaciencia y disgusto, pero también con mucho sentido del humor— esta retórica pomposa cuya existencia empapa los discursos filosóficos más críticos<sup>29</sup>. Memorable es en ese sentido su análisis de un texto de Balibar acompañado de viñetas de un Marx que recita en bocadillos partes de *La ideología alemana* que pueden leerse como una evaluación crítica del texto contenido en *Para leer el capital*. Bajo la lectura «filosófica» de Balibar, Marx deviene el productor de un texto sagrado que exige una lectura sacerdotal, compelida a atrapar las desviaciones en las malas interpretaciones. Con éstas, resultado de lecturas «banales» e incompletas, el sacerdote marxista funda una expendeduría de pecados teóricos (economicista, formalista, etc.). La lectura legítima de Marx recupera así la estrategia retórica, tan presente en Heidegger, de separar el sentido legítimo —difícil, casi indescifrable— de las «vulgarizaciones» sociológicas, psicológicas o antropológicas —en suma, como decían los althusserianos con desprecio, de las ciencias «llamadas sociales»—. Las faltas de interpretación permiten al lector autorizado consagrarse como único intérprete patentado, utilizando a la vez la legitimación de la referencia profética del complejísimo e inasible discurso de Marx y la legitimación del cuadro político-filosófico, capaz de conservar para los auténticos marxistas —en el caso, Balibar y sus camaradas filósofos capitaneados por Althusser— el monopolio del capital simbólico encarnado en la época por el marxismo (Bourdieu, 2001b: 380-386).

<sup>28</sup> Foucault fue un filósofo particularmente adicto a semejante juego y, entre los grandes pensadores contemporáneos, destaca la retórica permanente de Derrida sobre la indecibilidad de sus tomas de posición filosóficas o políticas. En la lengua deconstructiva toda clasificación es metafísica y corresponde al filósofo, a través de múltiples alusiones a lo inexpresable, enunciar el misterio que escamotea (Pinto, 2000: 56-57). Lejos de considerar esta propensión a la autointerpretación como un reproche a los autores, la sociología debe insertarla como un dispositivo estratégico básico de la vida intelectual. A través de la autointerpretación, el autor «allana el terreno a su alrededor, y al mismo tiempo trabaja, en filigrana, definiendo y legitimando su posición» (Boschetti, 1990: 51).

<sup>29</sup> Este tipo de discurso, consistente en ampararse en los prestigios de las ciencias sin practicarlas y sin querer perder el estatuto de dignidad filosófica, pobló las reconversiones a medias de muchos filósofos franceses y dio lugar a lo que Bourdieu (1992: 131) llamó la «efecto-logía» (gramatología en Derrida, genealogía y arqueología en Foucault...). Sobre el uso de esta retórica en ciencias sociales, véase el inmisericorde análisis sobre Bruno Latour (Bourdieu, 2001: 55-66).

Sería parcial, sin embargo, reducir el análisis del lenguaje filosófico al desvelamiento de una simple retórica inflacionista sin valor intelectual alguno. De ese modo, discursos como el de Jünger y el de Heidegger quedarían asimilados (Bourdieu, 1991a: 28). Bourdieu toma constantes precauciones contra esa tentación; en tales precauciones se aquilatan procedimientos de análisis sociológico cuyo interés no es menor. Entre la simple exposición ensayística de fantasmas sociales y la formalización filosófica de un pensamiento media una gran distancia que la sociología no puede desconocer. El trabajo de formalización filosófica de las pulsiones expresivas depura las producciones culturales; la sociología se equivoca apuntándose al negocio de las reducciones brutales del filósofo a la simple ideología —tan común en las polémicas entre intelectuales, siempre dispuestos, como decía Marx (1980: 59) hablando de Hegel, a pasar del espiritualismo al «materialismo más grosero»—. El contenido de un pensamiento no se encuentra «camuflado» bajo su forma expresiva esperando ser desvelada por la mirada maliciosa del investigador «crítico». En la medida en que un pensamiento adquiere un nivel de censura más alto, pasa a depender cada vez más de la historia específica del campo filosófico y menos de las trayectorias sociales de los sujetos.

Pero autonomía del campo filosófico respecto del mundo social no significa independencia absoluta del mismo. El caso de Heidegger es paradigmático, y Bourdieu (1991a: 75-89) rechaza tanto las soluciones de quienes no verían en su filosofía más que una sublimación fascista tanto como las de quienes acorazan el texto contra cualquier lectura política. La censura reprime las pulsiones del autor, pero no las elimina. Siguen acampando en los juegos de palabras y en las clasificaciones que subyacen a los mismos. La oposición entre la existencia auténtica y la existencia inauténtica se nutre del viejo tópico elitista de la distancia entre élites y masas, pero lo hace de un modo que prohíbe la lectura directa sin dejar de aludir subrepticamente a los fantasmas —brutalmente sociológicos— que se encuentran en su base. Sólo una doble lectura, capaz de dar cuenta del grado de censura del texto tanto como de la permanencia de las significaciones negadas, aunque no eliminadas, puede hacer justicia a las conquistas autónomas del pensamiento sin inclinarse en la mera celebración de los idiolectos filosóficos.

De lo contrario, muchos peligros se corren. El primero, el de suponer la existencia de una interpretación «correcta» de un pensamiento al que se consagran en disputa los variados lectores del mismo. Pero las palabras, recuerda Bourdieu, tienen tantos sentidos como usos se hacen de las mismas en los diferentes mercados. Cuando Foucault (1994a: 421-422) escribía que «hay de la plebe» resistiendo a los poderes en todos los grupos sociales, podía ser leído a la vez en términos filosóficos —la plebe, por ejemplo, se asemeja al ser heideggeriano, inasequible por la objetivación técnica del ente, y, como él, resiste a todo control definitivo por los dispositivos sociales— y en términos políticos por parte de un grupo generacional, surgido de mayo del 68, en cuyo proceso de reconversión social el mar-

xismo se sustituía por el libertarismo (que pronto trasmutaría en liberalismo puro y duro) y para el que comenzaba a ser socialmente engorroso el obrerismo populista —al que Foucault hizo sus contribuciones— de principios de los setenta<sup>30</sup>. Confundir a Foucault con el ideólogo político postsesentayochista asimilaría a un individuo actuante en el campo filosófico y en el campo político con un individuo que sólo actúa en el campo político. Ignorar que Foucault, además de acompañar todas y cada una de las reconversiones políticas de su generación —queda la duda razonable de si la muerte le impidió culminar la instalación en el neoliberalismo que sí pudieron hacer bastantes de sus próximos—, fue un filósofo de fuste significa olvidar lo que debe su pensamiento a la historia autónoma del campo filosófico. En tamaña noche sociológica todos los gatos son pardos, y el gran creador que fue Foucault quedaría asimilado a un falso intelectual —como los que conoció en su juventud durante el imperio del lisenkismo<sup>31</sup>— de los que pretenden imponer principios de juicio político en el universo intelectual.

Entre los productos más logrados de análisis del lenguaje filosófico se encuentra el estudio sociológico de su proceso de adquisición realizado por Louis Pinto. Para ello, Pinto se concentra en las disertaciones realizadas por estudiantes de filosofía, tanto en las logradas como en las consideradas fallidas por sus profesores. Ciertos rasgos de semejante proceso proporcionan claves para comprender la interiorización de un *habitus* filosófico. En primer lugar, explica Pinto, las preguntas a las que deben responder los alumnos eliminan la posibilidad de una respuesta estandarizada. El ejercicio exige que los estudiantes hablen de un tema general (la «certidumbre», la «creencia», etc.) a partir de su repertorio de lecturas filosóficas. Una indeterminación relativa de la cuestión se establece así. Gracias a ella, son los estudiantes con mayor capital cultural los que tienen la posibilidad de lograr asociaciones novedosas<sup>32</sup>. Éstas deben recoger, por un lado, las cuestiones tratadas en el curso y, por otro lado, huir de las asociaciones escolarmente rutinarias que definen al alumno «trabajador» sin reflexión personal. Para ello, los alumnos con espíritu filosófico deben aplicar un efecto de trascendencia: dada una cuestión, se trata de ir más allá de las alternativas propuestas («Cultura o naturaleza») o de hacer emerger aquello que parecería

<sup>30</sup> Véase un excelente análisis del uso de los mercados políticos por parte de Foucault a principios de los setenta en Mauger (2000: 123-146). Sobre la polifonía a la vez filosófica y política del discurso de Foucault, véase Pinto (1987: 133-140). Una historia de las transformaciones de los campos intelectuales permitiría comprender un pensamiento tan sensible al espíritu del tiempo como el de Michel Foucault. En su lugar, un cierto papanatismo intelectual rodea al filósofo que tan bien cuestionó la noción de autor intentando —sometiéndose así a las exigencias de un autor que no cesó de reinterpretarse— encontrar coherencia entre la última historia de la sexualidad y los textos de la *Microfísica del poder*.

<sup>31</sup> He tratado esta cuestión en Moreno Pestaña (2006).

<sup>32</sup> Según Pinto (1987: 34), en filosofía se premia sobre todo el sentido estético de los enunciados mucho más que su contenido informativo. Sobre la relación entre comunicación escolar «libre», capital lingüístico y contenido informativo de los mensajes, véanse los análisis de *La reproducción* (Bourdieu y Passeron, 1977: 157-181).

más improbable («¿Puede uno creerse inmortal?»). En ese trabajo, es el sentido de los conceptos y la relación interna entre ellos lo que está sometido a discusión: ante la cuestión de «La esquizofrenia y el capitalismo», sólo un ingenuo acudiría a ilustrar su respuesta a partir de estadísticas concernientes a la relación entre diversas formaciones sociales y las tasas y tipos de enfermedad mental<sup>33</sup>.

Un tiempo narrativo específico debe instaurarse en el texto. El alumno de talla debe recorrer el camino de la caverna a las ideas para cualquiera de los problemas tratados. De la ignorancia confusa e inquietante, el análisis conceptual debe acabar atracando, con toda la intensidad dramática posible, en el puerto de los resultados finales a través de una solución mejor cuanto más inesperada.

Sólo aquellos que tengan un cierto sentido práctico filosófico pueden triunfar en la tarea. La ruptura filosófica con el sentido común prohíbe caer en ejemplos demasiado concretos. Las ideas filosóficas sólo pueden expresarse neutralizando el significado común de las palabras. Como decía un miembro de un tribunal de tesis en filosofía celebrado en Granada en 1999, ¿cómo puede un filósofo leer sociológicamente un concepto concreto (poder) que, al estar elaborado por un filósofo, sólo merece una lectura filosófica? Louis Pinto (1987: 35) rescata un ejemplo divertido de alumnos que, al concentrarse en lo demasiado humano, desbaratan el sentido de casta del lenguaje filosófico y convierten en fallida la disertación. Escribe un alumno: «Así, en el ejemplo de Hegel [la dialéctica del amo y el esclavo], el esclavo se descubre con capacidades de hacer la comida, hacer la limpieza, hacer trabajos de los que no sospechaba la existencia mientras era combatiente». Y comenta Louis Pinto: «Semejante discurso, que no tiene nada de absurdo, suscita una suerte de disonancia por la confrontación inesperada (para los filósofos de profesión) entre un concepto que vale por su diferencia, como dice Saussure, y referentes virtuales que deberían siempre ser más o menos neutralizados (...). Incapaces de mantener una separación entre el discurso culto y el universo de la "vida", algunos traicionan su inexperiencia mezclando las palabras y las cosas, los "conceptos" y las realidades comunes». Sólo mediante un uso de conceptos que no haga decaer la reflexión filosófica en el terreno empírico y que sepa sacar el provecho simbólico de las palabras y los autores dominantes en el mercado filosófico concreto que se establece en cada lugar (ninguna otra cosa es una situación de examen), puede demostrar el alumno que él ha trascendido la naturaleza (la *doxa*) y ha ingresado en el orden de la cultura (*episteme*).

---

<sup>33</sup> Saco este ejemplo de una exposición de Louis Pinto en un seminario de la EHESS, París. ¿En qué, decía, *Capitalismo y esquizofrenia* es un texto filosófico? En él se puede encontrar de todo, pero jamás una mísera estadística.

«EN QUÉ MANOS CAYÓ Y QUIÉN DECIDIÓ INCLUIRLO EN EL CANON».

## DEBATES ACERCA DEL CAPITAL FILOSÓFICO EN EL CAMPO FILOSÓFICO

Hasta el momento, me he referido a la filosofía como si de una disciplina o entorno homogéneo se tratase. Ciertamente, existen ciertas propiedades invariantes del espacio filosófico, pero éstas sólo pueden ser captadas a partir del estudio de los agentes implicados en su interior. Como toda configuración social específica, el campo filosófico supone la existencia de procesos de disputa por los bienes en juego y procesos de disputa por la definición de los bienes en juego. Ser mejor filósofo que los demás es uno de los objetivos de los agentes implicados en un campo; definir qué es un verdadero filósofo es el otro. El primero de los objetivos supone la asunción de unos principios comunes de jerarquización del campo filosófico que el agente comparte con aquellos con los que compite. El segundo de los objetivos supone impugnar los principios de jerarquización de sus contendientes y, de ese modo, la instauración de principios distintos de consagración filosófica.

Las configuraciones concretas del campo filosófico se encuentran, así, constituidas por diferentes polos que definen formas de realización filosófica alternativas y en conflicto y cuya jerarquía interna depende de las relaciones de fuerzas parciales que organizan el campo filosófico. En Francia, a comienzos de los años cincuenta, los modelos de competencia filosófica representados por Bachelard, Canguilhem y Koyré, centrados en la historia de las ciencias, y los propuestos por Merleau-Ponty y Sartre no conciliaban fácilmente. El interés de los primeros por una epistemología instruida en el trabajo de las ciencias o de los saberes proponía un espacio de consagración filosófica abierto. Así, Canguilhem innova la tradición comenzada por Comte y desarrollada por Bachelard, centrándose no en las ciencias bien constituidas, sino en dominios del saber de textura epistemológica más renuente a las diferenciaciones ciencia/sentido común, como la medicina. Pese a su notorio compromiso político durante la resistencia, difícil era imaginar que Canguilhem hubiera podido realizarse filosóficamente discutiendo sobre los problemas de los intelectuales y el comunismo, que entonces animaban los debates entre Sartre y Merleau-Ponty. Por su parte, la cultura fenomenológico-existencialista permitía intervenciones sobre el sentido de dominios científicos —la psicología en Sartre, la psicología y la sociología en Merleau-Ponty—, en las cuales, con más o menos conocimiento de los resultados de las ciencias positivas (extraordinario en el caso de Merleau-Ponty), se finalizaba restaurando los privilegios de la filosofía para fundar y organizar los resultados de las ciencias. En ese sentido, el joven Foucault comenzaba su primer texto —dedicado al psiquiatra Binswanger— presentando sus credenciales filosóficas a un polo específico del campo filosófico y proclamando, con la ingenuidad del pretendiente —algo que modelos más maduros intelectualmente proponían con más calma argumentativa—, que «la psicología siempre será delfín [heredera] en el reino de la reflexión» (Foucault, 1954: 9). Opuesto a ambos polos, un saber universitario basado

en el comentario de autores incluidos en el canon disciplinar proponía un modo diverso de excelencia intelectual que el joven Derrida actualizaba de manera innovadora y ambiciosa con sus tempranos trabajos sobre Husserl —filósofo dominante en el medio escolar, identificado con el rigor y, en ese sentido, opuesto a lo que la élite filosófica de la *Ecole normale supérieure* percibía como derivas mundanas del existencialismo de Sartre—<sup>34</sup>.

Semejante espacio de posibilidades propone un conjunto de combinaciones posibles que van desde la simple reproducción de una de las posiciones disponibles hasta la subversión de las mismas, así como el intento por establecer nuevos principios de jerarquización internos al campo filosófico. Debido a que los campos de consagración intelectual no son aparatos estáticos de definición de lugares y prestigios, sino que están sometidos a la lucha por invertir las clasificaciones hegemónicas en un estado específico del campo, ningún agente puede existir intelectualmente sin clasificar a los demás y sin intentar imponer a los contendientes las clasificaciones de sí mismo que mejor le convienen. Las declaraciones directas de descalificación (y con ello de autocalificación) —Gustavo Bueno (1996), por ejemplo, considerando filosóficamente incompetente a José Luis López Aranguren— contienen menos rendimientos simbólicos —por estar menos depuradas por los recursos específicamente culturales del campo— que la propuesta de clasificaciones operada por dos dimensiones de la práctica filosófica. En primer lugar, por la actividad filosófica efectivamente desarrollada. Ésta constituye, por su misma existencia, un modelo de referencia, positivo o negativo, para el conjunto del campo, obteniendo un rendimiento desigual en las jerarquías establecidas. En segundo lugar, por las clasificaciones implícitas derivadas de las clasificaciones filosóficas.

Comenzaré por la primera dimensión<sup>35</sup>. Cada forma de intervención filosófica supone la actualización específica de un capital filosófico y, de ese modo, la activación de una trayectoria intelectual que reclama reconocimiento en un entorno disciplinar. En ese sentido, cada punto de la trayectoria de un filósofo supone la denegación de otras bifurcaciones posibles en las encrucijadas disponibles de excelencia intelectual. Gilles Deleuze no se convierte en un pensador de vanguardia sin acumular un conjunto de obras dedicadas a autores pertenecientes al canon filosófico (Hume, Kant, Bergson). Esto no carece de consecuencias —los filósofos no son sujetos dotados de tiempo infinito que consagrar a cualquier ámbito de la cultura— para su futuro en la disciplina. Puede compararse en ese sentido a Michel Foucault, a quien le une tanto como le separa y con el que el juego de las etiquetas filosóficas (pensamiento francés vs. alemán, postestructuralismo vs. marxismo, continental vs. analítico) a menudo amalgama descuidadamente. Foucault, menos preocupado por construirse una

<sup>34</sup> Sobre estas cuestiones, véase el capítulo II de Moreno Pestaña (2006).

<sup>35</sup> En las cuestiones que siguen me apoyo, en su mayor parte, en análisis de Pinto (1995: 121-128).

reputación de erudito filosófico —lo que le valdrá una contundente descalificación de Derrida a propósito del uso, objetable desde el punto de vista textual, que hace de Descartes en *Histoire de la folie*<sup>36</sup>—, jamás entretuvo la idea de hacerse reconocer como filósofo uniendo su nombre al comentario de autores. Por más que la posteridad filosófica —obsesionada en emparejar a los innovadores con un filósofo consagrado— una su nombre al de Nietzsche, cabe interrogarse si el Nietzsche genealogista —que cumple en la economía discursiva de Foucault un papel similar al de pretexto para operaciones básicas de objetivación científica— tiene mucho que ver con el Nietzsche de Deleuze. Cuando ambos, Foucault (1994b) y Deleuze (1962), aborden a Nietzsche, el primero lo hará a través de un texto conciso y programático; el segundo le dedicará una lectura filosófica creativa que si bien produjo un impacto en Foucault —no en vano compartían un campo en el que ambos estaban obligados a reaccionar el uno respecto al otro—, no le condujo al juego de las interpretaciones político estetizantes de Nietzsche en las que, por ejemplo, entró Lyotard —un filósofo cuyo capital filosófico se curtió en una tesis de estética y en la militancia política paratrotskysta junto a Castoriadis y Lefort—. Al contrario, los textos de Deleuze sobre dominios extrafilosóficos, aunque producidos, en cierta medida, por el impacto representado por Foucault, jamás ocasionaron debate alguno entre historiadores o psiquiatras<sup>37</sup> y no se encuentra en ellos el menor rastro de investigación positiva —un polo del saber en cuya órbita gravitatoria estaba, en buena parte, atrapado desde el comienzo de su andadura filosófica el esfuerzo intelectual de Foucault—.

Ahora expondré sucintamente la segunda de las dimensiones a la que aludí. Una clasificación filosófica supone la reordenación o la estabilización de las jerarquías dominantes en el campo filosófico y, con ello, la recusación o consolidación de la red de relaciones implícitas que el campo filosófico mantiene con otros campos. En semejante empresa existen grados de sublimación. Éstos son relativos, como he señalado, al grado de excelencia filosófica de los implicados. La amalgama, intelectualmente eufemizada, que proponen Luc Ferry y Alain Renaut (1985) del «pensamiento 68» transparenta en su sociologismo grosero un deseo de restauración filosófica (el pensamiento «sensato», representado por su periodismo filosófico encumbrador del sujeto, contra la irresponsabilidad marxista, estructuralista y nietzscheana) cercana en sus gruesas líneas de demarcación a los códigos clasificatorios de las restauraciones políticas «democrático-liberales». En ese sentido, sirve tanto para condenar una vanguardia filosófica como para unir la filosofía a las fuerzas de la sensatez democrática, largo tiempo aguijoneadas por los autores agrupados bajo el título de «pen-

<sup>36</sup> Caso típico de una situación en la que se oponen dos tipos de recursos filosóficos, productos ambos de procesos de acumulación bien diferentes: Derrida (1967: 51-97) insinuando que Foucault no lee bien a los clásicos y Foucault (2001: 1163-1149) reprochándole su textualismo de filósofo universitario.

<sup>37</sup> Cabría anotar, reconocidos como competentes en sus disciplinas.

samiento 68». Distinta es, por ejemplo, la oposición entre dialéctica y diferencia que emerge del *Nietzsche y la filosofía* de Deleuze (1962). Primero, propone modos de definición del conflicto específicamente filosóficos —síntesis superadora de diferencias frente a permanencia de sustancias positivas inconciliables—. Segundo, permite una pluralidad amplia de lecturas: la más directa, en el momento de aparición del libro, la que supone la descalificación de la empresa filosófica de Sartre; las menos explícitas, la descalificación del marxismo entonces dominante; las más lejanas, en fin, las que con sentidos opuestos rehabilitan a Deleuze como pensador de una nueva y curiosa fundamentación del comunismo —caso de Michael Hardt y Antonio Negri (2000)—, lo critican como símbolo de un platonismo pertinaz —caso de Alain Badiou (1997)— o, por ejemplo, explotan la indeterminación filosófica de la distinción entre dialéctica y diferencia para ubicar a Deleuze dentro de la crítica conservadora del marxismo representada por Lucio Colletti (1982: 89-153) —el que escribe lo ha escuchado— y su defensa de la kantiana «oposición real» contra el «criminal» optimismo conciliador hegeliano. Quizá quepa leer en esa indeterminación y en la posibilidad de eternas interpretaciones diferentes de Deleuze —él mismo un izquierdista mucho menos ambiguo que Foucault— el signo de su grandeza filosófica.

Se piense lo que se piense de tales formas de consagración de las obras y sus comentaristas. Y si se piensa con otra economía mental, quizá uno se encuentre en otro lugar distinto al de este tipo de filosofía. Éste no es el de los enemigos de la filosofía, no es el de quienes la ignoran o desprecian, pero tampoco es el de quienes admiten —o imitan desde otras disciplinas, también la sociología— sin discusión sus medios de prueba y sus mecanismos de reproducción teóricos. En ese lugar, que no parece el menos productivo y tampoco el más practicado, creo que se encuentran los trabajos a los que me he referido en este texto.

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W. (1982): *La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus.

ALEXANDER, Jeffrey (2000): *La réduction. Critique de Bourdieu*, París, Cerf.

BADIOU, Alain (1997): *Deleuze. La clameur de l'être*, París, Hachette.

BOSCHETTI, Anna (1990): *Sartre y «Les temps modernes»*, Buenos Aires, Nueva Visión.

BOURDIEU, Pierre (1967): «Campo intelectual y proyecto creador», en VV.AA., *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI.

— (1971): «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives européennes de sociologie*, XII.

— (1975): «Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 1.

BOURDIEU, Pierre (1983): «Les sciences sociales et la philosophie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.ºs 47-48.

— (1984): *Homo academicus*, París, Minuit.

— (1989): *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, París, Minuit.

— (1990): *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

— (1991a): *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona.

— (1991b): *La distinción*, Madrid, Taurus.

— (1992, con Loïc J. D. Wacquant): *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil.

— (1995): *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama.

— (1997a): *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.

— (1997b): *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, París, INRA.

— (1997c): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.

— (2000a): *Cuestiones de sociología*, Madrid, Istmo.

— (2000b): *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

— (2001a): *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, París, Raisons d'agir.

— (2001b): *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil.

— (2002): «Entretien sur l'esprit de la recherche», en Yvette Delsault y Marie-Christine Rivière, *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu suivi d'un entretien sur l'esprit de la recherche*, Pantin, Le temps des cerises.

— (2004): *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Raisons d'agir.

BOURDIEU, Pierre, y PASSERON, Jean-Claude (1967a): «Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without Subject», *Social Research*, n.º 34.

— (1967b): *Los estudiantes y la cultura*, Barcelona, Labor.

— (1977): *La reproducción. Elementos de una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia.

BOUVERESSE, Jacques (2003): *Bourdieu, savant & politique*, Marseille, Agone.

BUENO, Gustavo (1996): «¿Quién fue Aranguren?», *El Mundo*, 21 abril, [www.filosofia.org/bol/not/bn003.htm](http://www.filosofia.org/bol/not/bn003.htm)

CHAUVIRÉ, Christiane (1995): «Des philosophes lisent Pierre Bourdieu. Bourdieu/Wittgenstein: la force de l'habitus», *Critique*, n.ºs 579-580.

CHAUVIRÉ, Christiane, y FONTAINE, Olivier (2003): *Le vocabulaire de Bourdieu*, París, Ellipses.

COLLETTI, Lucio (1982): *La superación de la ideología*, Madrid, Cátedra.

COLLINS, Randall (1998): *The sociology of philosophies. A global theory of intellectual change*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

DELEUZE, Gilles (1962): *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF.

- DERRIDA, Jacques (1967): «Cogito e histoire de la folie», en *L'écriture et la différence*, París, Seuil.
- FABIANI, Jean-Louis (1988): *Les philosophes de la république*, París, Minuit.
- FERRY, Luc, y RENAULT, Alain (1985): *La pensée 68: essai sur l'antihumanisme contemporaine*, París, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1954): «Introduction», en Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*, París, Desclée de Brouwer.
- (1994a): «Pouvoirs et stratégies», en *Dits et écrits III*, París, Gallimard.
- (1994b): «Nietzsche, la généalogie et l'histoire», en *Dits et écrits II*, París, Gallimard.
- (2001): «Foucault répond à Derrida», en *Dits et écrits I 1954-1975*, París, Gallimard (Ed. Quarto).
- GADAMER, Hans-Georg (2002): *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder.
- GRIGNON, Claude (1998): «Le savant et le lettré, ou l'examen d'une désillusion», *Revue européenne des sciences sociales*, n.º 103.
- HARDT, Michael, y NEGRI, Antonio (2000): *Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- HERAN, François (1987): «La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique», *Revue française de sociologie*, XXVIII.
- MARX, Karl (1980): «Crítica de la filosofía del Estado de Hegel», en Umberto Cerroni, *El pensamiento de Marx* (antología), Barcelona, Ediciones del Serbal.
- MAUGER, Gérard (2000): «Un marchand d'instruments politiques», en Gérard Mauger y Louis Pinto, *Lire les sciences sociales. Volume 3, 1994-1996*, París, Hermes.
- MAUGER, Gérard; PINTO, Louis, y ROSAT, Jean-Jacques (2000): «Questions à Pierre Bourdieu», en Gérard Mauger y Louis Pinto, *Lire les sciences sociales. Volume 3, 1994-1996*, París, Hermes.
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2004): «Cuerpo, género y clase en Pierre Bourdieu», en Luis Enrique Alonso, Enrique Martín Criado y José Luis Moreno Pestaña (eds.), *Pierre Bourdieu: las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos.
- (2006): *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Barcelona, Montesinos.
- NOYA, Javier (2003): «La reflexividad de la sociología y la sociología de la reflexividad», en Javier Noya (ed.), *Cultura, desigualdad y reflexividad. La sociología de Pierre Bourdieu*, Madrid, La Catarata.
- PHILIPSE, Herman (2003): «Questions of Method: Heidegger and Bourdieu», *Revue internationale de philosophie*, n.º 2.
- PINTO, Louis (1987): *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde*, París, L'Harmattan.
- (1993): «Le détail et la nuance. La sociologie vue par les philosophes dans la *Revue de métaphysique et de morale, 1893-1899*», *Revue de métaphysique et de morale*, n.ºs 1-2.
- (1995): *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, París, Seuil.
- (1998): *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, París, Albin Michel.
- (2000): «L'inconscient scolaire des philosophes», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 135.
- (2002): «(Re) traductions. Phénoménologie et "philosophie allemande" dans les années 1930», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 145.

RANCIÈRE, Jacques (1983): *Le philosophe et ses pauvres*, París, Fayard.

SACRISTÁN, Manuel (1983): «La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*», en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria.

SOULIÉ, Charles (1995): «Anatomie du goût philosophique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 109.