Cuaderno de Materiales
26, 2014, 81-94
ISSN: 1139-4382

LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA FILOSOFÍA

Pierre Bourdieu
Traducción: Gabriela Torregrosa

Resumen: Tomando la filosofía y su historia por objeto, la sociología puede contribuir al esfuerzo de esta disciplina por librarse de las limitaciones que la determinan. La filosofía tiende a resolver la antinomia entre historicidad y verdad actualizando, por medio del comentario, las obras del pasado, lo que supone una negación más o menos total de la historicidad. Los tres modos de tratar explícitamente esta antinomia —la revelación de la revelación original (Heidegger), la construcción retrospectiva de las filosofías pasadas como posibilidades teóricas (Kant) y la dialéctica que supera y mantiene (Hegel)— tienen en común su rechazo de la historia. Una genuina historia social, que recolocaría la filosofía en el ámbito de producción cultural y en el ámbito social como un todo, permitiría comprender las filosofías y su sucesión como algo más que una «filosofía filosofante de la historia», al tiempo que permitiría a los filósofos del presente liberarse de lo impensado instituido que se inscribe en su herencia.

Mi intención aquí es en primer lugar desmentir —que no negar— a aquellos que quieren ver en todo análisis sociológico de las prácticas e instituciones filosóficas un «ataque» contra la filosofía. Primero, porque los especialistas en ciencias sociales —y no sólo ellos— tienen sus expectativas puestas en una disciplina que sin duda tiene también mucho que ganar en asumir y enfrentarse a este cuestionamiento crítico[1]. Después, porque en verdad creo que el mejor modo de prestar servicio a esta disciplina largo tiempo dominante es arrojando luz sobre todo lo que, en las prácticas de sus miembros, es el resultado de las determinaciones inscritas en su posición social y en el devenir de esta posición; empezando por las reacciones de desprecio o de indignación que suscita la objetivación sociológica, y que es percibida como un crimen de lesa majestad. Toda una filosofía se halla inscrita en el estatus social de la filosofía, de manera que un análisis (que podemos llamar sociológico) de esta posición y del *habitus* de los que la ocupan porque se sienten por vocación llamados a hacerlo, es, *eo ipso*, un análisis filosófico. Un análisis que llama la atención sobre todo aquello que la práctica y el discurso filosóficos deben a las condiciones sociales de su existencia, ya sea por los temas que tratan —o censuran—, ya por la manera de tratarlos, como un estilo, un tono y todo el aparato de referencias raras, de nobles ejemplos y de problemas elevados mediante

1 Podremos hacernos una idea bastante exacta de lo que las ciencias sociales esperan de la filosofía, y en particular de la epistemología, leyendo el artículo donde Kurt Lewin agradece a Cassirer por haber permitido a las ciencias sociales liberarse de una representación normativa de la ciencia derivada de un estado ya superado y mutilado de las ciencias de la naturaleza y de haberlas ayudado a plantear y resolver el problema de la *existencia* —de los grupos, en particular [cf. K. Lewin, «Cassirer's philosophy of science and the social sciences», en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Salle, III, Open Court Publishing Company, 1973 - 1.ª ed., 1949].

los que afirman el sentido de su propia superioridad o su negativa a rebajarse, la profesión de fe o el derecho a lo perentorio, a lo último, a lo definitivo. El puesto se concreta en y a través de la postura que autoriza y exige: hay cosas que sólo se pueden decir y pensar en un cierto tono y tonos que sólo se puede y debe adoptar en ciertas posiciones y con determinadas disposiciones.

La filosofía social inherente al puesto y a la postura del filósofo queda del todo clara en la relación que, más allá de las diferencias de época y de escuela, los filósofos mantienen con la historia, y que se manifiesta sobre todo en el uso habitual que los filósofos hacen de las filosofías del pasado o en las soluciones más o menos elaboradas que dan a los problemas planteados por la historicidad de las filosofías. Se podría aplicar a la filosofía, mutatis mutandis, los análisis que Durkheim propone en *La evolución pedagógica en Francia* en lo que se refiere a la «cultura literaria». El uso habitual de los textos del pasado supone y suscita a la vez una «neutralización» en el sentido que le dan los fenomenólogos, una omisión apenas consciente de todo aquello que vincula el texto y su objeto a una historia, a una sociedad, en definitiva, una deshistorización que es una auténtica desrealización: la filosofía de la historia de la filosofía como *philosophia perennis* cuyas distintas encarnaciones históricas no son sino variantes, separadas por diferencias superficiales, anecdóticas y accidentales que la mirada filosófica debe penetrar para llegar a lo esencial, es decir, a la esencia transhistórica de un texto vinculado él mismo a la sola esencia, no es más que la racionalización de los presupuestos implicados en la práctica más habitual del profesor de filosofía como *lector*: el comentario[2]. La lectura, que la ideología profesional de los profesores y los críticos describe como acto de «re-creación» que busca reeditar la propia «creación»[3], es el momento decisivo de transformación de las producciones literarias o filosóficas en cultura; o, si se prefiere, en segunda naturaleza, en *habitus*: la técnica pedagógica de la *actualización* —justificada por un intento de mantener «vivos» y de este modo «interesantes» autores y textos— genera, mediante el anacronismo, un discurso que es, a la vez, situado, datado y acrónico y que, incluso cuando se cree fiel a la letra y al espíritu de los pensamientos que sólo pretende reproducir, los transforma, aun de manera totalmente inconsciente[4]. De este modo, paradójicamente, la falsa eternidad que la lectura

2 Sería necesario citar en su totalidad todos los pasajes donde Durkheim evoca la desrealización del «medio grecolatino» por parte de la escuela, que se así reducido a «una especie de medio irreal, ideal, poblado sin duda de personajes que habían vivido en la historia, pero que, así presentados, nada tenían de histórico» (E. Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1938, II, p. 99); o el humanismo anhistórico inherente a la enseñanza de las «humanidades»: «Todo, por el contrario, debía mantener a la juventud en la creencia de que el hombre es siempre y en todas partes semejante a sí mismo; que los únicos cambios que presenta en la historia se reducen a modificaciones externas y superficiales [...]. No se podía, por tanto, al salir de la escuela, concebir la naturaleza humana sino como una especie de realidad eterna, inmutable, invariable, independiente del tiempo y del espacio, porque la diversidad de los lugares y de las condiciones no le afecta» (E. Durkheim, *ibid*., p. 128).

3 El tema de la lectura creadora se encuentra explícitamente constituido como tal en el discurso escolar, en forma de temas de disertaciones generales de francés y del corpus de generalidades vagas a las que éstas dan lugar, y también en el discurso de los críticos más modernistas en apariencia, que legitiman su práctica de *lectores* inspirados profesando las virtudes creadoras de la lectura.

4 Este tratamiento que rompe los vínculos con la realidad es tanto más fácil cuanto que se aplica a obras,

«re-creadora», a la manera de las homilías inspiradas por el evangelio de turno, garantiza a las obras filosóficas es el resultado de una historización oculta cada vez recomenzada.

La deshistorización que se inscribe en el devenir-cultura es más imperativa en este caso, toda vez que, a diferencia del sacerdocio, que únicamente tiene que contar con su profeta de origen, el *lector* profesoral tiene que *reconciliar auctores*, obras y doctrinas diferentes, antagonistas incluso: aprender a descubrir a Kant en Platón, a Marx en Spinoza o a Heidegger en Parménides es aprender, por añadidura, a atribuir a las cosas de la cultura esa forma de *creencia contenida* que asegura la *coincidentia oppositorum*, colocando así la «cultura filosófica», unificada en su condición de *philosophia perennis*, por encima de las filosofías particulares —y que conviene perfectamente al conjunto de los usos directa o indirectamente escolares de los productos de la actividad filosófica del pasado. Es así que muchos de los usos que se hacen de las obras filosóficas, y en particular de todas aquellas que, bajo el nombre de historia de la filosofía, consisten en tratar las obras canónicas como la ocasión y el instrumento de un comentario más o menos sacralizante (en vez de hacer de ellas el arsenal de problemas e instrumentos de pensamiento que una utilización secularizada y simplemente instrumental podría encontrar en ellas), tienen sentido únicamente en relación a las demandas de la institución escolar tal y como se expresan no sólo en los temas y ejercicios escolares, que está claro que sólo deben su realidad a la institución, sino también en todos los *encargos* institucionales de diferente especie, ya se trate de aquellos que determinan de manera explícita las producciones más típicamente académicas (tesis, memorias, clases o lecciones) o de aquellas que, más difusas, a través de las preocupaciones y las obligaciones académicas, pueden orientar las obras aparentemente menos escolares.

Esta misma intención se expresa también, pero de manera explícita, en las diferentes soluciones que la historia filosófica —es decir, anhistórica— de la filosofía ha aportado a la antinomia, tan antigua como la enseñanza de la filosofía, entre la unicidad de la verdad y la pluralidad de las filosofías históricas, y que consisten todas en arrebatar a la historia —en el sentido de *res gestae* y de *historia rerum gestarum*, y por tanto, a los historiadores ordinarios— esa historia vivida como muy especial de la que todo filósofo digno de ese nombre se siente la culminación, el fin, en el doble sentido del término[5]. Para producir

muchas de las cuales son, ellas mismas, el resultado de un tratamiento semejante: en efecto, habría que mostrar las *invariables de la situación pedagógica* destinadas a favorecer la producción y la difusión de *obras con una doble finalidad*, pedagógica e intelectual, desde los elogios imaginarios y los alegatos ficticios de la segunda sofística hasta las muy modernas deconstrucciones paradójicas de los autores canónicos, pasando por los *mélètai*, discursos escolares sobre problemas de escuela de lo más inverosímiles, *adoxoi*, de la retórica helenística, o las *controversiae* de la preparación romana a la elocuencia jurídica. (Sobre todo esto pueden leerse, entre otros, los capítulos que Henri-Irénée Marrou dedica a la enseñanza superior de la retórica y de la filosofía en la época helenística - H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Seuil, 1965, en particular pp. 300-304 - o el análisis que propone Joseph Levenson del «estilo amateur» o del «academicismo anti-académico» del letrado de las sociedades Ming y Ch'ing - J. R. Levenson, *Modern China and its Confucian Past*, New York, Anchor Books, 1974).

5 La enseñanza de la filosofía se encuentra tanto más directamente enfrentada a esta antinomia cuanto más completamente aquello que se ofrece bajo el nombre de filosofía se reduce a la historia de la filosofía.

esta historia paradójica, cuyo monopolio intentan, con cierto éxito, conservar, los historiadores de la filosofía han dado con tres grandes soluciones que vienen a aniquilar la historia como tal, haciendo coincidir el alfa y el omega, el *archè* y el *télos*, el pensamiento pasado y el pensamiento presente que lo piensa mejor de lo que él se pensó a sí mismo —según una fórmula cuyo autor es Kant y que todo historiador de la filosofía reinventa espontáneamente cuando intenta dar un sentido a su empresa[6].

En primer lugar está la teoría del retorno al origen, al *archè*, por el cual el último en llegar se adjudica la tarea de desvelar lo que en los inicios se presentó en su verdad: este modelo de la historia de la filosofía como revelación de la verdad revelada hace del profesor de filosofía el guardián y el intérprete de los textos sagrados, un papel también reivindicado con frecuencia por los filólogos —por ejemplo, August Boeckh, profesor de filología en la Universidad de Berlín durante toda la primera mitad del siglo xix, para quien el privilegio de la filología residía en el hecho de que está cerca de los comienzos, de ese «principio espiritual, el *archè*, que con frecuencia se torna después oscuro a menos que se vuelva sin cesar sobre los orígenes»[7]. Esta ideología profesional del filósofo filólogo se cumple en el caso de Heidegger, el cual, con la lectura de los presocráticos y la teoría de la verdad como «revelación», da su expresión más acabada a una de las justificaciones posibles de la práctica profesoral del comentario, al tiempo que proporciona un fundamento al profetismo sacerdotal, haciendo del intérprete inspirado a aquel que, en un retorno a la pureza del discurso original, revela a sus contemporáneos la verdad, largo tiempo obnubilada y olvidada, de una revelación de la verdad.

También está la visión arqueológica de la historia de la filosofía que, con Kant, exige a la «historia filosofante de la filosofía» que se sustituya la génesis empírica por la génesis trascendental, el «orden cronológico de los libros» por «el orden natural de las ideas que deben sucesivamente desarrollarse a partir de la razón humana», para hacer que la historia de la filosofía se nos aparezca en su verdad de historia de la razón, de devenir lógico por el que la filosofía cobre existencia, es decir, el criticismo como superación del dogmatismo y del escepticismo[8]. La filosofía realizada, culminada, acabada aparece así como aquello que permite pensar de manera anhistórica, es decir, filosófica, todas las filosofías del pasado, aprehenderlas como opciones esenciales, fundadas en la propia naturaleza

6 E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, 2.ª ed., Paris, 1950, p. 263. Esta representación, que se encuentra de manera explícita en Schleiermacher, Fichte, Shlegel, Dilthey, está también presente en todos aquellos que, como Martial Guéroult, quieren extraer de la propia obra los principios de su reconstrucción rigurosa según su propia razón o que, como Althusser, quieren encontrar en la obra los criterios de una reconstrucción selectiva de la obra en su verdad. Uno de los encantos subjetivos de esta visión se debe sin duda al hecho de que, como el filólogo filósofo que tiene el sentimiento de producir la verdad al producir la verdad histórica de un texto de verdad, el lector «científico» de un texto que él establece como «científico» por medio de esta lectura puede tener el sentimiento de que la lectura es en sí misma una producción científica.

7 A. Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig, Ernst Bratuschek, 1877, p. 32, citado por L. Gossman, «Literature and Education», en *New Literary History*, XIII, 1982, pp. 341-371, especialmente p. 355.

8 Sobre este punto, véase L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973, pp. 205-224.

del espíritu humano cuya posibilidad puede *deducir* la filosofía crítica. Así se ve justificada una historia *a priori* que sólo puede ser escrita *a posteriori*, cuando surge, «de una sola vez» y en su totalidad, la filosofía final y última que clausura, concluye y corona, aunque sin deberle nada, toda la historia empírica de las filosofías anteriores a las que supera y para las que pone los medios de comprender en su verdad:

> «Las otras ciencias pueden desarrollarse poco a poco por medio de esfuerzos combinados y de adicciones. La filosofía de la razón pura debe ser establecida (*entworfen*) de una sola vez, porque de lo que se trata aquí es de determinar la naturaleza misma del conocimiento, sus leyes generales y sus condiciones, y no de intentar su juicio al buen tuntún»[9].

La filosofía no tiene génesis, aun cuando llega al final, es comienzo, y comienzo radical, *ex nihilo*:

> «Una historia filosófica de la filosofía no es posible, ni empírica ni históricamente, sino racionalmente, es decir, *a priori*. Porque, aunque establezca hechos de razón, no los toma prestados del relato histórico, sino que los extrae de la razón humana en tanto que arqueología filosófica»[10].

Ésta es sin duda una de las razones que predisponían la filosofía crítica a convertirse en la filosofía de referencia de todos aquellos cuya «filosofía —como decía Kant con cierto desprecio— consiste en la historia de la filosofía»[11].

Pero sin duda sólo en el caso de Hegel la filosofía de la historia filosófica de la filosofía encuentra su realización última: la última de las filosofías es, en efecto, la filosofía última, el fin de la filosofía y de la historia de la filosofía, es decir, al mismo tiempo término y fin de todas las filosofías anteriores.

> «La filosofía como tal, la de hoy, la última, contiene todo lo que ha generado el trabajo de milenios; es el resultado de todo lo que la precedió. Este desarrollo del espíritu, considerado históricamente, es la historia de la filosofía. Es una historia de todos los desarrollos del espíritu por sí mismo, una exposición de sus momentos, de sus etapas, tal como se sucedieron en el tiempo. La filosofía expone la evolución del pensamiento tal y como es en y para sí, sin elementos que le sean ajenos; la historia de la filosofía es esta evolución en el tiempo. Por consiguiente, esta historia se identifica con el sistema de la filosofía»[12].

El objetivo de la historia de la filosofía es la filosofía en sí misma que se hace haciendo la historia filosófica de esta historia, extrayendo la *Razón* de esta historia. «La filosofía tiene su origen en la historia de la filosofía y viceversa. La filosofía y la historia de la filosofía son imagen la una de la otra. Estudiar esta historia es estudiar la propia filosofía y, en

9 B. Erdmann, *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1882-1884, citado por L. Braun, *op. cit.*, p. 212.

10 Cf. Reike, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, II, p. 278, apud Braun, *op. cit.*, p. 215. Sobre la distinción entre el orden lógico y el orden cronológico de los acontecimientos producidos por la causalidad empírica como fundamento de una historia *a priori* de la filosofía en Johann Christian Grohmann, véase también L. Braun, *op. cit.*, p. 235 sq.

11 E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. J. Gibelin. Paris, Vrin, 1974, p. 7.

12 G. W. F. Hegel, *Leçons sur l´histoire de la philosophie, Introduction : système et histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 8.ª ed., 1954, p. 109.

particular, la lógica»[13]. Y si se identifica la filosofía a su historia, no es para reducir la filosofía a la historia histórica de la filosofía, y menos aún a la historia *tout court*, sino para dar cabida a la historia en la filosofía, para hacer del curso de la historia de las filosofías un inmenso curso de filosofía. «El estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la propia filosofía, como no podría ser de otra manera»[14]. El orden cronológico según el cual las filosofías se suceden una a otras es también un orden lógico y esta concatenación necesaria, que es la del Espíritu desarrollándose según su propia ley, prima sobre la relación secundaria entre las diferentes filosofías y la sociedad en la que se originaron. «La relación de la historia política con la filosofía no consiste en ser la causa de la filosofía»[15]. La historia filosófica de la filosofía como *Erinnerung* es una reapropiación que se realiza en y por una toma de conciencia selectiva y unificadora que supera y preserva los principios de todas las filosofías del pasado; es redención teórica, teodicea, que salva el pasado integrándolo en el presente último —y, como tal, eterno— del saber absoluto.

> «Si queremos que esta historia sea, de suyo, algo racional, tenemos que verla como una sucesión de fenómenos basada en la razón, fenómenos que tienen por contenido y descubren lo que la razón es; sólo así presentarán los sucesos de esa historia un carácter racional [...]; y es, precisamente, misión de la filosofía el llegar a reconocer que, por más que sus propias manifestaciones tengan un carácter histórico, sólo hallan determinadas por la Idea»[16].

Y cuando vemos que las filosofías del pasado, con todas las limitaciones debidas a su pertenencia a determinada época de la historia, son tratadas como simples etapas del desarrollo del Espíritu, es decir, de la filosofía, y que, como dice el propio Hegel, «la historia no nos presenta el devenir de cosas ajenas, sino nuestro devenir, el devenir de nuestra ciencia»[17], uno acaba por preguntarse si, para aquel que habrá sido una de las encarnaciones supremas del profesor de filosofía, la historia filosófica de la filosofía no será el verdadero principio de la filosofía de la historia.

El eterno encanto de la filosofía reside sin duda en el sentimiento que procura de moverse por encima de las contingencias y de los asuntos menores de una historia anecdótica; incluso cuando se integra en la historia, como en el caso de Hegel, es una historia que se reduce al desarrollo de la esencia, donde el acontecimiento no es más que un momento del advenimiento de la Razón y donde la lógica de la cronología racional ya nada tiene que ver con la rapsodia de hechos de la simple crónica empírica; y, aún menos, con la secuencia de relaciones de una historia social del pensamiento que, reintegrando la historia de la filosofía en la historia del campo de producción cultural y, a través de ella, en la historia general, crearía también una necesidad, aunque de muy diferente naturaleza, necesi-

13 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 110.
14 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 40.
15 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 44.
16 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 41.
17 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 30.

dad involuntaria, que se impone al pensamiento desde fuera, por el efecto de la coerción mecánica de las causas y no por la fuerza intrínseca de las razones. Y este rechazo de la historicidad como facticidad hostil a la razón no es más que el reverso de la ambición dogmática, en el sentido kantiano, de producir la realidad histórica «de una sola vez», mediante la deducción o la «construcción de conceptos», a la manera de los matemáticos, ambición filosófica por excelencia por descubrir, antes de toda experiencia, *a priori, tà mathémata*, los fundamentos teóricos de todo conocimiento empírico posible, los principios racionales de toda ciencia positiva, en definitiva, todas esas cosas que se puede enseñar de golpe porque ya las sabemos desde siempre y que podemos extraer de un examen atento de nuestro pensamiento[18]. Evidentemente, una disposición de tal ambición se corresponde perfectamente con el rechazo aristocrático de la postura histórica, entendida en el sentido primero de disposición a la averiguación, *historia*, a la investigación empírica, que implica una renuncia más o menos consciente a la pretensión, propia de la «historia matemática» o de la «arqueología histórica» tan querida por los filósofos, de deducir o incluso de establecer concatenaciones lógicas y que supone una auténtica humildad frente a lo dado y la aceptación de las vulgares disciplinas de la observación y de la experimentación.

El sentido de la dignidad filosófica, que permite al último de los filósofos sentirse con derecho a mirar por encima del hombro las disciplinas empíricas y a aquellos que las practican —como aquel poeta simbolista que decía, en respuesta a la encuesta de Huret, que el peor de los poetas simbolistas era muy superior al mejor de los novelistas naturalistas—, también tiene sus inconvenientes: la sensación de triunfo que se asocia a la ocupación de una posición dominante, impide también rebajarse y ensuciarse las manos con las tareas inferiores del pensamiento, condenando así con frecuencia a estos dominantes dominados por su dominación a confundir la profundidad teórica con el verbalismo vago y perentorio de un pensamiento poco preocupado por el conocimiento de las cosas[19]. Esto hace que la amenaza que las ciencias históricas —y especialmente la sociología, por medio de la cual se reintroducen lo social y lo político, constitutivamente excluidos de la noción misma de cultura— hacen pesar sobre la filosofía sin duda esté menos ligada al hecho de que éstas invadan poco a poco ámbitos cuyo monopolio tenía hasta entonces la filosofía

18 Sobre este significado de la palabra *matemática*, véase M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen, Niemeyer, 1962, pp. 53-59.

19 El efecto es tan poderoso que no perdona a aquellos de los filósofos que se reivindican de la *philosophia plebeia* por excelencia; podríamos multiplicar los ejemplos en los que la superioridad forzada va acompañada del desprecio de casta. Ni que decir tiene que la propia filosofía es un campo y que los diferentes filósofos, según la tradición de la que se reclamen (y cuya «elección» está sin duda en sí misma ligada a variables sociales), se encuentran más o menos alejados de la disposición anhistórica (en sus diferentes sentidos), y en consecuencia más o menos disponibles para la utilización instrumental. De este modo, ciertas formas de fenomenología y de epistemología (en particular, Gaston Bachelard, y sobre todo Georges Canguilhem), en lo que a la generación pasada se refiere, o de filosofía analítica, en la actualidad, se encuentran sin duda mucho menos alejadas de la disposición «histórica» que ciertas formas de economía. Es evidente, efectivamente, que la oposición entre la inclinación dogmática o «matemática» y la inclinación histórica o empírica también divide el campo de las ciencias sociales —con la economía matemática en un extremo y la etnografía y la historia en el otro— y, por supuesto, cada una de las ciencias sociales particulares.

que al hecho de que tiendan a imponer una definición de la actividad intelectual cuya filosofía explícita o implícita se opone totalmente a la que se inscribe objetivamente en el puesto y en la postura del filósofo.

Esta definición encierra no la negación del proyecto filosófico del conocimiento tal y como se expresa en sus realizaciones más elevadas (que no son las que tienen mayor reconocimiento entre los filósofos más conocidos de los legos), sino la de las maneras perversas de llevarlo a cabo que las condiciones sociales del ejercicio de la actividad filosófica alientan y autorizan: me estoy refiriendo a esos abusos de poder simbólico que hacen posibles la apelación usurpada a la autoridad que encierra la palabra *filosofía* y el título de filósofo y el recurso a estrategias simbólicas destinadas a *imitar los efectos* más comúnmente asociados a la actividad filosófica, como el efecto de radicalidad en sus diferentes formas o el efecto profético, unido éste a la enunciación de enunciados últimos sobre cuestiones últimas.

Las filosofías de la historia de la filosofía, más allá de su diversidad, concuerdan todas en afirmar la irreductibilidad del discurso filosófico a cualquier forma de determinación social. Si hay una cuestión que la filosofía, tan dada sin embargo a las preguntas, y la historia de la filosofía, que la origina por su existencia misma, se las ingenian para excluir, ésa es la cuestión de las condiciones sociales de posibilidad de la filosofía y del filósofo y de las consecuencias filosóficas —los límites inconscientes, por ejemplo— que se derivan de dichas condiciones. Ahora bien, sólo una suerte de criticismo sociológico interesado en desvelar las condiciones prácticas y teóricas del pensamiento filosófico, es decir, los intereses, más o menos sublimados filosóficamente, comprometidos en el ejercicio de la actividad especulativa, pero también los esquemas de pensamiento que estructuran la experiencia filosófica y su expresión, podría poner toda su eficacia al servicio de la suspensión de los presupuestos que se inscriben en el puesto y en la postura, es decir, en la doble historia, colectiva e individual, de la que son el producto.

Lo impensado de toda producción filosófica es en primer lugar el título mismo de filósofo, título nobiliario donde se expresa la jerarquía social, objetivada y asimilada a un tiempo, de las disciplinas y que, en ciertos universos sociales, por ejemplo en la Francia y la Alemania de hoy día, encierra un poder simbólico de hacer ver y hacer creer, a veces considerable, que se manifiesta en estado puro cuando basa sin ningún fundamento efectos de autoridad o de impostura legítima en la fuerza intrínseca o en el valor de verdad de los enunciados. Pero este impensado reside también, evidentemente, en toda la institución que hace al filósofo, su valor, mediante la creencia en la filosofía y en el filósofo en tanto que instituciones.

Y es en este punto donde una historia auténtica de la institución filosófica podría ser plenamente efectiva, no tanto, como se suele creer, por la virtud crítica de la relativiza-

ción, sino por la divulgación de todo aquello que los instrumentos de pensamiento más comunes —tales como conceptos, problemas, sistemas de clasificación— deben a las condiciones sociales de su producción y de su uso, a todo ese pasado impensado que sigue presente en los usos actuales[20]. Imagínense lo que sería la historia contada a la manera de Lovejoy de una de esas oposiciones que, a través de los temas de clase y disertación, se han impuesto como estructuras mentales: y pienso en particular en todos esos pares (por ejemplo: explicar y comprender, *Kultur* y *Zivilisation*, etc.) que siguen funcionando en las prácticas y en los cerebros aunque en realidad no tengan sentido más allá de los que se les ha dado simultánea y sucesivamente en todos los usos y todas las luchas universitarias y extrauniversitarias en las que han tomado parte. Por no hablar de todos los *conceptos de combate* que la tradición marxista canoniza y, de ese modo, eterniza: espontaneísmo, centralismo, voluntarismo... y que representan el límite de numerosos conceptos filosóficos, indisociables como ellos de un campo semántico y, por medio de éste, de un campo de luchas[21].

Asimismo, cómo no ver las virtudes liberadoras de un análisis de la retórica específicamente filosófica, y en particular de las figuras de dicción y de pensamiento que obtienen el máximo rendimiento simbólico en la atribución a un escrito del carácter de «filosófico» o en la atribución a su autor de un «espíritu filosófico»; un análisis de este tipo debería prolongarse evidentemente en un estudio histórico de las condiciones de la constitución de esta tradición y, en particular, de la génesis de la tecnología filosófica, en especial en lo

20 Una de las grandes dificultades de la historia social de la filosofía radica en el hecho de que sería necesario reconstruir el espacio de los posibles (entendido como el conjunto de tomas de posición coexistentes) en relación a las que la obra se ha definido o se ha visto definida originalmente; no cabe duda de que toda una parte de este espacio, es decir, de todo lo que los contemporáneos daban por sentado, corre el riesgo de permanecer para siempre inaccesible, porque, habiendo pasado desapercibida, tiene pocas probabilidades de quedar registrada en los testimonios, las memorias o las crónicas. Cuesta imaginar la inmensa masa de información que está ligada a la pertenencia a un campo y que es investida por todos los contemporáneos en la lectura de las obras: información sobre las instituciones —por ejemplo, las academias, las revistas, las galerías, los editores, los periódicos, etc.— y sobre las personas, sobre sus relaciones, sus contactos y sus desavenencias, información sobre las ideas y los problemas del momento y que circulan oralmente en forma de cotilleos y rumores. La ignorancia de todo aquello que conforma el «espíritu de la época» produce por sí misma una pérdida de relación de las obras con la realidad, las cuales, al verse despojadas de todo lo que las unía a los debates más concretos de su tiempo —pienso particularmente en las connotaciones de las palabras—, sufren un empobrecimiento y una transformación en el sentido del intelectualismo o de un humanismo vacío. Se trata de algo especialmente cierto en el caso de la historia de las ideas, y en particular en la filosofía: los efectos comunes de pérdida del sentido de la realidad y de intelectualización se ven redoblados en este caso por la representación de la actividad filosófica como conversación en la cumbre entre «grandes filósofos»; en realidad, lo que circula entre los filósofos contemporáneos, o de diferentes épocas, no son sólo textos canónicos, sino toda una *doxa* filosófica vehiculada por el rumor intelectual —etiquetas de escuela, citas truncadas, funcionando como eslóganes en la celebración o en la polémica—, por la rutina escolar y, sobre todo, tal vez, por los manuales —referencia inconfesable—, que contribuyen a conformar, sin duda más que otra cosa, el «sentido común» de una generación intelectual. La lectura, y *a fortiori* la lectura de los libros, no es más que una manera entre otras, incluso para los lectores profesionales, de adquirir los saberes en ella movilizados.

21 Es significativo que Marx haya aplicado prácticamente nunca a su propio pensamiento los principios de la sociología del conocimiento que él mismo había contribuido a fijar; y que la tradición marxista, llevada a hacer de la sociología del conocimiento un uso polémico más que un uso reflexivo, no haya sometido prácticamente nunca al análisis científico las condiciones sociales de producción de los textos canónicos y de sus sucesivas interpretaciones y, en particular, los determinantes sociales de la competencia por el monopolio de la lectura legítima de la que hacen objeto todas las filosofías legítimas y, ésta, en razón de sus implicaciones políticas, más que ninguna otra.

que se refiere a la utilización del lenguaje como instrumento de expresión, pero también como instrumento de invención. Y ello para establecer por ejemplo la diferencia entre el uso especulativo de la etimología, culta o popular, del juego de palabras y del calambur tal y como lo han practicado tantos filósofos, desde los orígenes a nuestros días[22], y el uso histórico tal como podríamos encontrarlo en Mauss o Benveniste, que interrogan el lenguaje como una institución donde se encuentran como cristalizadas las propiedades sociales de las instituciones.

Así, proporcionar a los filósofos patentados o aprendices la historia (social) de la herencia filosófica, que los posee tanto más enteramente cuanto que ellos creen mejor poseerla, sería ofrecerles la posibilidad de un auténtico psicoanálisis del espíritu filosófico y darles la oportunidad de reapropiarse de su propio pensamiento, lo que ha sido una de las ambiciones declaradas de la empresa filosófica de todos los tiempos. Al contrario de lo que podríamos llamar el filosofismo (en justa venganza por la acusación habitual de sociologismo), que quiere creer en la posibilidad de escapar a la historia *ignorándola*, yo creo que sólo conociendo la historia del pensamiento es posible liberar el pensamiento de su historia.

En efecto, sólo una verdadera historia social de la filosofía puede asegurar una libertad real con respecto a las imposiciones sociales, objetivas o asimiladas, que todas las *epojés* dejan intactas: pienso, por ejemplo, en las jerarquías, instituidas en las cosas y en los cerebros, en materia de autores y de textos canónicos, de objetos y de estilos, que el sentido de la distinción filosófica, dimensión esencial del «espíritu filosófico», hace discernir inmediatamente, elevando a los unos a la categoría de nobles, y en consecuencia simbólicamente rentables, a los otros como plebeyos[23], por no decir vulgares, en tanto que más cercanos a la historia, en los dos sentidos, de la génesis y de la experiencia, de la observación y de la inducción y, *last but not least*, del sentido que llamamos común. Objetivar las condiciones de producción de los productores y de los consumidores del discurso filosófico y, en particular, las condiciones que han de reunirse para que ese discurso se vea investido

22 Este uso del lenguaje se basa en intenciones que varían según los autores y según la representación explícita o implícita que éstos se hacen del lenguaje y de la función que le confieren en el trabajo al que lo someten. Así, Alexandre Koyré muestra bien cómo, en Hegel, el lenguaje, en tanto que espíritu realizado, es concebido como una especie de depósito del trabajo histórico de la razón que hay que recuperar mediante un trabajo de redescubrimiento capaz de hacer surgir la totalidad de las significaciones (y no una significación fundamental, originaria) para reunirlas dialécticamente, superando las diferencias (cf. A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Armand Colin, 1961, pp. 175-204). La apelación al sentido original, auténtico, fundamental, *eigentlich*, es más bien obra de Heidegger y de su estirpe. Pero en todos los casos, el uso especulativo del lenguaje, que puede justificarse como técnica heurística, tiende a presentarse como técnica de construcción de los conceptos, y de la realidad, cumpliendo así, tanto a los ojos del productor como del consumidor, una función probatoria, con la complicidad, claro está, de los comentaristas, que han cubierto de glosas los juegos de palabras y los calambures más arriesgados de Hegel (eg. entre *Meinung*, opinión, y *mein*, mío) o de Heidegger (eg. entre *denken*, pensar, y *danken*, agradecer).

23 Se sabe que la expresión *philosophia plebeia*, algunas veces empleada contra el materialismo, el empirismo o la apelación al sentido común, se remonta a Cicerón, que llamaba «filósofos plebeyos» a «todos aquellos que se apartan de Platón, de Sócrates y de esta familia» (*Tusculanes*, I, 23). Y, de hecho, la oposición entre Platón y Epicuro (entre otros) sigue funcionando según esta lógica en los «espíritus filosóficos».

de una legitimidad propiamente filosófica, es darse mayores posibilidades de suspender los efectos de la creencia socialmente condicionada que lleva a aceptar sin examen todo lo impensado instituido.

Un pensamiento de las condiciones sociales del pensamiento que dé al pensamiento la posibilidad de una libertad con respecto a esas condiciones es posible. Así, el recordar las condiciones en las que se produce el pensamiento filosófico, ya se trate de la *scholè* escolar, del repliegue sobre sí mismo del mundo académico, con su mercado protegido y su clientela asegurada o, más ampliamente, del distanciamiento con respecto a las necesidades y a las urgencias de todo tipo, nada tiene que ver con una denuncia de la polémica social, cuyo objetivo sería la relativización de cualquier producción cultural; al contrario, como instrumento de la polémica científica, dirigida en primer término contra aquel que la ejerce, aspira a avivar la conciencia de los límites que este pensamiento debe a sus condiciones sociales de producción, como son las diferentes formas de la ilusión de la ausencia de límites, ya sea de la ilusión de la libertad frente a los condicionamientos sociales o, más sutilmente, de la ignorancia de los límites inherentes a la relación no práctica con la práctica. Sabemos, en efecto, que uno de los principales principios del error en la filosofía y las ciencias sociales reside en el hecho de que el analista proyecta en su análisis un vínculo social impensado sobre el objeto del análisis[24], y podríamos mostrar, por ejemplo, que hay tanto provecho hermenéutico en ir de la visión que los filósofos universitarios tienen de la universidad a su filosofía que de su filosofía a su visión de la universidad. Sin embargo, el principio de error a la vez más general y más importante reside, simplemente, en la relación con el mundo, y con la práctica, que implica el hecho de estar en condiciones de retirarse del mundo y de la práctica para pensarlos: en efecto, como la razón según Kant sitúa el principio de sus juicios no en sí misma, sino en la naturaleza de sus objetos, el pensamiento erudito de la práctica, en tanto que se ignora en su verdad, tiende a inscribir en la práctica la relación erudita con la práctica.

La ciencia de la institución refuerza la polémica científica contra los efectos negativos para la ciencia que se derivan de las imposiciones de la institución. Aunque sin duda se descarta el que algún día pueda librarse por completo de los efectos de autoridad y censura que ejerce la institución, al menos tiende a aumentar la conciencia de todo aquello que hace que tantas prácticas y pensamientos que se quieren y se creen libres y desinteresados tengan por objeto real el engranaje del campo de producción cultural y, por tanto, toda la historia de las luchas de la que es la muestra objetivada y los intereses con frecuencia destinados a aparecer y a aparecerse como desinteresados que están vincula-

24 Así he intentado mostrar como, en la *Critique de la facultad de juzgar*, Kant deja traslucir, bajo la arquitectura formal, un discurso subyacente donde se expresa la relación de doble rechazo de lo «vulgar» y de lo «mundano», de la «barbarie» popular y del «refinamiento» aristocrático, que define la relación de su grupo de pertenencia al «pueblo» y a la «aristocracia» (cf. P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, pp. 565-585).

dos a la ocupación de una posición determinada en ese campo[25]. Por lo tanto, sólo a condición de asumir los riesgos de poner en cuestión y en peligro el propio juego filosófico, del que depende su existencia como filósofos o su participación legítima en el juego, podrían asegurarse los filósofos la libertad con respecto a todo lo que los autoriza y les permite llamarse y pensarse filósofos.

25 Cf. por ejemplo, P. Bourdieu, «L'ontologie politique de Martin Heidegger», en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, novembre 1975, pp. 109-156.