

NEILL GROSS VERSUS PIERRE BOURDIEU ¿ESTRATEGIA O AUTOCOMPRENSIÓN? REFLEXIONES SOBRE UN FALSO DEBATE EN SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA
Universidad de Cádiz

RESUMEN: En su conocida monografía sobre Richard Rorty, publicada en 2008, el sociólogo de la filosofía Neill Gross, formuló, con la intención de corregir los modelos de «sociofilosofía» propuestos por Randall Collins y Pierre Bourdieu, una teoría acerca del «autoconcepto» que los pensadores elaboran sobre sí mismos. Esa teoría, bastante influyente, se sustenta entre otras cosas en lo que puede considerarse una errónea lectura de la obra de Pierre Bourdieu. En primer lugar se exponen los principios que guían la teoría de Gross y su aplicación en la monografía sobre Rorty. En segundo lugar se pondrá en duda la tesis de Gross pretendiendo rebasar con su teoría el modelo explicativo ofrecido por Bourdieu en el ámbito de la sociología de la filosofía, mostrando las distorsiones introducidas en su lectura del sociólogo francés. Finalmente, se sugerirá una reinterpretación de la trayectoria de Rorty apoyándose en la teoría bourdieusiana del *habitus* y prescindiendo de la noción de «autoconcepto intelectual» introducida por Gross.

PALABRAS CLAVE: sociología de la filosofía; creación intelectual; Gross; Bourdieu.

Neill Gross versus Pierre Bourdieu. Strategy or Self-comprehension? Reflections on a false debate in Sociology of philosophy

ABSTRACT: In his well-known monograph on Richard Rorty, published in 2008, the sociologist of philosophy Neill Gross, formulated, with the intention of correcting the «sociophilosophy» models proposed by Randall Collins and Pierre Bourdieu, a theory about the «self-concept» that the thinkers elaborate on themselves. That theory, quite influential, is based, among other things, on what we consider to be a wrong reading of Pierre Bourdieu's work. First, the principles that guide Gross's theory and its application in the monograph on Rorty are presented. In the second place, Gross's thesis will be questioned, intending to exceed with his theory the explanatory model offered by Bourdieu in the field of Sociology of Philosophy, showing the distortions introduced in his reading of the French sociologist. Finally, a reinterpretation of Rorty's trajectory will be suggested based on the bourdieusian theory of *habitus* and disregarding the notion of «intellectual self-concept» introduced by Gross.

KEY WORDS: Sociology of Philosophy; Intellectual creation; Gross; Bourdieu.

INTRODUCCIÓN

La elaboración de modelos sociológicos para tratar de explicar la actividad intelectual, y más específicamente la creación filosófica, no ha dejado de

expandirse durante los últimos veinticinco años, proliferando en diversas direcciones. En primer lugar Bourdieu¹, con una pléyade de seguidores (Boschetti, Soulié, Pinto, Fabiani, Lamont)² y Randall Collins³, ambos tomando distancia de la sociología del conocimiento avalada por Mannheim y de la crítica de las ideologías aplicada al pensamiento filosófico (Lukàcs, Goldmann, Adorno). Más tarde cobró forma una «sociofilosofía» inspirada en los impulsos británicos —especialmente en el denominado *Strong Program*— de la sociología de la ciencia, con los trabajos de Martin Kusch⁴. En Alemania, la sociología de la filosofía se ha caracterizado por una atención meticulosa a los contextos discursivos y a las redes institucionales, centrándose en el periodo que va desde los grandes sistemas del idealismo alemán hasta el auge del neokantismo. En el primer trecho destaca el desarrollo de una perspectiva original, la *Konstellationsforschung* (investigación de «constelaciones filosóficas»), proseguida, a partir de los trabajos de Dieter Heinrich, por sus discípulos Martin Mulsow y Marcelo Stamm⁵; en el segundo tramo destaca el trabajo pionero de Köhnke⁶.

En los últimos años, algunas de las innovaciones más interesantes en este ámbito proceden de la academia anglo Norteamericana. Por una parte la «teoría del posicionamiento intelectual» propuesta por el británico Patrick Baert⁷; por

¹ BOURDIEU, P., *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991 (edición original 1988).

² BOSCHETTI, A., *Sartre et «Les Temps Modernes». Une entreprise intellectuelle*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1985; SOULIÉ, Ch., «Anatomie du goût philosophique», en : *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 109 (1995), pp. 3-28; PINTO, L., *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde. La métamorphose de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1987; PINTO, L., *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France Contemporaine*, Seuil, Paris, 2007; PINTO, L., *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XXe siècle*, Le Cerf, Paris, 2009; FABIANI, L., *Les philosophes de la République*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988; FABIANI, L., *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010 y LAMONT, M., «How to become a Dominant French Philosopher : The Case of Jacques Derrida», en : *American Journal of Sociology*, n° 93 (1987), 3, pp. 584-622.

³ COLLINS, R., *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer Editorial, Barcelona, 2005 (edición original 1998).

⁴ KUSCH, M., *Psychologism: a case study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, London, 1995; KUSCH, M. (ed.), *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2000.

⁵ MULSOW, M., STAMM, M. (Hrsg.), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt A.M., 2005; MULSOW, M., «Qu'est-ce qu'une constellation philosophique? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels», en : *Annales, Histoire Sociale*, 64 (2009), 1, pp. 81-109.

⁶ KÖHNKE, K. C., *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, Universidad Autónoma Metropolitana, Fondo de Cultura Económica, México, 2011 (edición original 1986).

⁷ BAERT, P., «Positioning Theory and Intellectual Interventions», en : *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 42 (2012), 3, pp. 304-324 y BAERT, P., *The Existentialist Moment. The Rise of Sartre's as a Public Intellectual*, Polity Press, Cambridge, 2015.

otra, la «teoría del auto-concepto intelectual» desarrollada por Neill Gross⁸, que ha tenido bastante impacto, especialmente en los trabajos de sociología de la filosofía publicados por los investigadores suecos Henryk Lundberg y Carl-Göran Heidegren⁹. Nuestro trabajo se detendrá en el examen crítico de la influyente contribución de Gross, que pretende ir más allá de los planteamientos explicativos de Collins y de Bourdieu, abriéndose al estudio, no sólo de la acción estratégica de los filósofos en sus campos de producción intelectual, sino de los relatos que estos forjan acerca de su propia identidad como pensadores y que influyen decisivamente, según Gross, sobre sus creaciones teóricas.

La crítica de la propuesta de Gross, y en particular de su cuestionamiento del modelo utilizado por Bourdieu, se realizará a partir de nuestra propia experiencia como cultivador de la sociología de la filosofía, encuadrado en un grupo de investigación que lleva más de una década dedicado a explorar esta perspectiva en el estudio de la filosofía española contemporánea¹⁰. En primer lugar expondré los principios que guían la teoría de Gross y su aplicación ejemplar en el conocido estudio que dedicó a examinar la trayectoria intelectual del filósofo norteamericano Richard Rorty. En segundo lugar pondré en duda la tesis de Gross pretendiendo rebasar con su teoría el modelo explicativo ofrecido por Bourdieu en el ámbito de la sociología de la filosofía. Finalmente, se sugerirá una reinterpretación de la trayectoria de Rorty apoyándose en la teoría bourdieusiana del *habitus* y prescindiendo de la noción de «autoconcepto intelectual» introducida por Gross.

1. LOS RELATOS DE AUTOCOMPRENSIÓN INTELECTUAL Y SU DESEMPEÑO EN LA CREACIÓN FILOSÓFICA. EL CASO DE RORTY

Neil Gross (nacido en 1971) es un profesor norteamericano actualmente ejerciendo en el Colby College de Nueva York; su dedicación investigadora se ha

⁸ GROSS, N., *Richard Rorty. The Making of an American Philosopher*, The University of Chicago Press, Chicago, 2008.

⁹ HEIDEGREN, C.G. and LUNDBERG, H., «Towards a Sociology of Philosophy», en: *Acta Sociologica*, 53 (2010), 1, pp. 3-18; LUNDBERG, H., «Philosophical Thought and its Existential Basis: the Sociologies of Philosophy of Randall Collins and Pierre Bourdieu», en *Transcultural Studies*, 10 (2014), pp. 119-147 y LUNDBERG, H., «'The Holy that has befallen me'. Vitalis Norström and his Intellectual Choices in a Sociology of Philosophy Perspective», *Ideas in History. Journal of the Nordic Society for the History of Ideas*, 9 (2015), 1-2, pp. 37-64.

¹⁰ VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid, 2009; VÁZQUEZ GARCÍA, F., *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014; MORENO PESTAÑA, J. L., *En devenant Foucault. Sociogénèse d'un grand philosophe*, Éditions du Croquant, Paris, 2006; MORENO PESTAÑA, J. L., *Filosofía y Sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico*, Siglo XXI, Madrid, 2008 y MORENO PESTAÑA, J., *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013 y MORENO PESTAÑA, J. y VÁZQUEZ GARCÍA, F. (eds.), *Pierre Bourdieu y la filosofía*, Montesinos, Barcelona, 2006.

proyectado en la sociología del mundo intelectual, y más específicamente de la filosofía académica contemporánea en Estados Unidos, en especial las corrientes del pragmatismo y la fenomenología. Es conocido principalmente por su tesis doctoral, publicada como libro con el título *Richard Rorty. The Making of an American Philosopher* (2008), que ha tenido una importante recepción internacional, pues no se trata simplemente de una biografía sino de un estudio de caso donde la exploración de la trayectoria de Rorty le sirve para formular una teoría general acerca de los mecanismos sociales que inciden causalmente en la creación filosófica. Gross tuvo como tutor de su tesis (en la Universidad de Wisconsin-Madison) a otro reconocido especialista en sociología de los intelectuales, Charles Camic (nacido en 1951), actualmente profesor en la Northwestern University. Este estudioso de la sociología del pensamiento social, con importantes trabajos sobre la escuela de la Ilustración escocesa y las trayectorias de Talcott Parsons y Thorstein Veblen, publicó en 2001 junto a Gross un capítulo de libro titulado «The New Sociology of Ideas»¹¹. Este texto programático diagnosticaba la constitución, desde comienzos de la década de 1980, de un emergente ámbito de estudio, la «nueva sociología de las ideas», caracterizada por su ruptura con los supuestos característicos de la tradicional sociología del conocimiento, cuajada principalmente a partir los años cuarenta en la obra de Karl Mannheim y desarrollada en distintos trabajos por autores como Wright Mills, Merton, Parsons, Gouldner o Ben David. En esta corriente lo peculiar era la tentativa de conectar directamente de forma explicativa factores sociales de macronivel (pertenencias de clase, adscripciones religiosas, procesos de desplazamiento de las élites, difusión de representaciones de la conciencia colectiva) con la creación individual de conceptos, teorías, métodos e interpretaciones por parte de los intelectuales. Marcando distancias respecto a la crítica marxista de las ideologías, esta antigua sociología del conocimiento estipulaba también una estricta dicotomía entre el contenido «interno» del pensamiento, que la sociología como tal no podía explicar, especialmente cuando se trataba del pensamiento científico, y las condiciones «externas» que propiciaban u obstaculizaban la producción intelectual, asunto exclusivo de la disciplina en cuestión.

Pues bien, la «nueva sociología de las ideas», que Camic y Gross veían bien ejemplificada en trabajos como los de Bourdieu, Collins y Martin Kusch sobre el universo filosófico, los de este último directamente inspirados en la original sociología de la ciencia auspiciada por David Bloor y la escuela de Edimburgo, dejaba a un lado las convicciones de la vieja sociología del conocimiento, poniendo en marcha un nuevo programa de investigación. Entre los factores de nivel macrosocial y el itinerario individual de los pensadores, descubría un nivel intermedio constituido por lo que Bourdieu denominaba el «campo» y Collins el «espacio de atención intelectual». Ese microcosmos donde los autores y las corrientes pero también los departamentos universitarios, los laboratorios,

¹¹ CAMIC, CH. and GROSS, N., «The New Sociology of Ideas», en: BLAU, J. R. (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology*, Blackwell, Oxford, 2004, pp. 236-249 (edición original 2001).

las organizaciones académicas, las revistas y editoriales, etc, habitaban pugnando entre sí por maximizar el prestigio y el reconocimiento de los pares, se convertía en el blanco preferente del análisis. Ese universo podía ser explorado dando cuenta de sus regularidades propias y de sus transformaciones, de modo que la creación de un concepto o el descubrimiento un nuevo estilo de razonar podían ser entendidos como un envite, como una toma de posición dentro de las luchas por la excelencia teórica que estructuraban el campo intelectual, producidos según Bourdieu por la «síntesis de lo heterogéneo»¹² o según Collins por una «coalición mental» original de las posibilidades dadas en ese campo¹³. Desaparecía de este modo la dicotomía entre el análisis interno de las ideas y el estudio de los factores externos a la creación intelectual.

Encuadrada de entrada en este programa de la «nueva sociología de las ideas», la monografía de Neil Gross sobre Rorty pretendía dar un paso más, complementando y al mismo tiempo superando el enfoque propuesto por autores como Pierre Bourdieu y Randall Collins. Estos —según Gross— entienden la creación intelectual como una acción eminentemente estratégica; a través de ella —en la elaboración de un concepto, en la postulación de una metodología, en la referencia a sus precursores o aliados— el pensador busca maximizar el prestigio reconocido por los pares y encumbrar su posición dentro de un campo o espacio intelectual jerarquizado. Gross reconoce que esta acción estratégica, tal como la exploran Collins y Bourdieu, no tiene un carácter deliberado sino «inconsciente», y admite la importancia de analizarla como un aspecto central en la sociología de los intelectuales y por extensión, en la sociología de la filosofía. Pero considera que no todo lo que rige en ese mundo es la tendencia a maximizar las inversiones simbólicas emprendidas. Junto a un sentido del juego estratégico dentro del campo, el pensador desarrolla también un concepto de sí mismo como poseedor de ciertas preferencias al mismo tiempo teóricas e ideológicas. Esta autocomprensión que Gross denomina el «autoconcepto intelectual» consiste en una narrativa por la que el pensador se identifica a sí mismo, condicionando decisivamente sus elecciones y creaciones dentro del campo, de modo que estas no sólo obedecen a objetivos estratégicos asociados a la búsqueda de prestigio, sino también a una fidelidad en relación con el propio autoconcepto. Los enfoques propuestos por Collins y por Bourdieu no tienen en cuenta esta dimensión y por tanto deben ser considerados insuficientes.

Con objeto de poner a prueba su aportación teórica, Gross emprende el examen de la trayectoria intelectual de Richard Rorty (1931-2007) desde sus primeros años de formación familiar y escolar hasta la publicación en 1982 de *Consecuencias del pragmatismo*, obra que lo consolidó como un filósofo neo-pragmatista, crítico de la herencia analítica dominante en la academia norteamericana y conectado con las tendencias hermenéuticas, historicistas y

¹² MORENO PESTAÑA, J., «La sociología de la filosofía del Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne», en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112 (2005), pp. 13-42, p. 31.

¹³ COLLINS, R., *Interaction ritual chains*, Princeton U.P., Princeton, 2004, p. 195.

«postmodernas» dominantes en la filosofía continental. Gross, que tuvo acceso a la correspondencia y a toda la documentación privada de Rorty, emprendió este estudio de caso, no como un fin en sí mismo, sino con la pretensión de discernir los mecanismos sociales que condicionan la creación intelectual, y en concreto la mediación entre acción estratégica y «autoconcepto intelectual»¹⁴. Su planteamiento tomaba distancia respecto a tres aproximaciones habituales en la historia intelectual. En primer lugar pretendía ir más allá del enfoque «humanista» prevaleciente en las biografías convencionales, dedicadas a la reconstrucción puramente idiográfica, esto es, sin el propósito de dilucidar mecanismos sociales más generales, de la trayectoria personal y única del pensador estudiado. En segundo lugar se distanciaba también de la lectura «contextualista» bien representada por los trabajos de Quentin Skinner y de la escuela de Cambridge sobre historia del pensamiento político. Estos pretenden descifrar la intencionalidad de los pensadores estudiados analizando su discurso dentro del contexto específico y contingente de repertorios léxicos y de controversias dominantes en su momento histórico preciso, sin apuntar al descubrimiento de los mecanismos sociales que intervienen en los procesos de creación teórica. Por último Gross dejaba a un lado la interpretación «postestructuralista», avalada por autores como Hayden White, Mark Poster o Dominick LaCapra¹⁵ (en historia de la filosofía podría mencionarse asimismo el caso del medievalista Alain de Libera)¹⁶, que tratan de recomponer las estructuras formales y discursivas anónimas reguladoras de lo pensable dentro de un *corpus* intelectual determinado, centrándose en el análisis de los productos y poniendo entre paréntesis la circunstancia de los productores.

La tesis defendida por Gross en su monografía tiene a la vez un alcance teórico, proponiendo una nueva interpretación de los factores sociales que rigen los procesos de creación intelectual y empírico, sugiriendo una determinada lectura de la trayectoria filosófica y política de Ricard Rorty. Este se encontró condicionado por su educación familiar, con unos padres que ejercieron como intelectuales progresistas fuera del mundo académico, y con una formación que desde el pregrado en el Hutchins College de Chicago hasta el doctorado en Yale, implicó la interiorización de contenidos predominantemente humanísticos, centrados en la historia de la filosofía y en la reflexión metafísica realizada a partir del estudio de los textos de la tradición, combinados con una instrucción ideológica marcadamente democrática y de izquierdas, si bien, como en el caso de sus padres, contraria al comunismo¹⁷.

Sin embargo, con una posición familiar no muy desahogada en lo económico, las exigencias estratégicas de lograr una plaza estable y un cierto status

¹⁴ GROSS, N., *Richard Rorty*, ed. cit., pp. 12-15.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 5-8

¹⁶ DE LIBERA, A., «Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale», en: APEL, K. O. et AL., *Un siècle de philosophie 1900-2000*, Gallimard/Centre Pompidou, 2000, pp. 552-587.

¹⁷ GROSS, N., *Richard Rorty*, ed. cit., p. 15.

dentro del mundo de la filosofía universitaria norteamericana hicieron que Rorty, entre la década de 1960 y buena parte de la de 1970, se convirtiera en un filósofo analítico, adaptándose a la hegemonía de esta corriente dentro del mundo académico —hegemonía que formaba parte de una tendencia más general de la Universidad estadounidense desde la postguerra a primar el rigor, la especialización profesional y el tecnicismo por encima de la formación humanística integral, publicando sobre cuestiones de filosofía del lenguaje y de la mente y logrando así plaza fija (*tenure*) en la prestigiosa Universidad de Princeton. Sin embargo, una vez «instalado» en la institución, Rorty tendió a tomar distancia del legado analítico, poniendo en segundo plano las consideraciones estratégicas y dando preeminencia a la fidelidad hacia su propio «autoconcepto intelectual» en tanto que filósofo de orientación histórica y humanística, a través de una interpretación peculiar del pragmatismo (Peirce, Dewey) como filosofía no fundacionalista, que afrontaba la racionalidad considerándola un producto cultural y contingente y hacía valer la tradición democrática norteamericana frente a la acción política asentada en grandes relatos (utopismo marxista, nacionalismo esencialista, conservadurismo nostálgico y de base teísta). Esta autocomprensión de Rorty como «patriota norteamericano de izquierdas» era la que permitía dar cuenta de la ruptura con el fundacionalismo analítico expuesta en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) y de la particular reactivación del pragmatismo presente en *Consecuencias del pragmatismo* (1982), obras que proyectaron al pensador en la escena filosófica internacional¹⁸.

En el plano teórico, Gross defiende en su monografía la necesidad de superar las explicaciones sociológicas de los procesos de creación conceptual apelando exclusivamente a la acción estratégica de los pensadores en el interior del campo, esto es, buscando maximizar su prestigio y status dentro del mismo. Ese modelo explicativo debe ser complementado con otro de perfil más psicociológico —Gross invoca aquí la importancia del concepto del «yo» en la psicología social pragmatista, de Mead y William James, la teoría de la identidad narrativa elaborada por psicólogos como Jerome Bruner, el interaccionismo simbólico y especialmente la teoría del «ego» del psicoanalista Erik Erikson— que dilucida el «autoconcepto intelectual», es decir, el relato a través del cual el autor se comprende a sí mismo, desempeñando un papel decisivo a la hora de dar cuenta de los procesos de creación filosófica¹⁹.

2. INSUFICIENCIAS DE LA CRÍTICA DE GROSS AL MODELO EXPLICATIVO DE BOURDIEU

Consideramos que la crítica de Gross a la sociología de la filosofía defendida por Randall Collins y por Pierre Bourdieu, achacándoles una concepción puramente instrumental de las ideas filosóficas —engendradas con vistas a

¹⁸ *Ibid.*, pp. 16-24.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 266-273.

maximizar el reconocimiento de los pares en el campo intelectual— yerra al no comprender adecuadamente aspectos cruciales de la teoría social defendida por estos autores. Más específicamente, trataremos de probar nuestra crítica a Gross en relación con el tipo de sociología de la filosofía practicado por Pierre Bourdieu y por sus discípulos. Por ello indicaremos en primer lugar dónde están los errores en la interpretación de las aportaciones de Bourdieu ofrecida por Gross, desmintiendo la lectura del norteamericano al contrastarla con los planteamientos reales sostenidos por el sociólogo francés. En segundo lugar, bosquejaremos una explicación sociológica alternativa de la trayectoria intelectual de Rorty apoyándonos en el modelo de Bourdieu, esto es, leyendo los datos presentados por Gross a través de la teoría social bourdieusiana. Se tratará entonces de demostrar que la teoría del «autoconcepto intelectual» propuesta por Gross, no sólo es prescindible sino que conduce a estipular una suerte de artificioso dualismo ontológico entre la explicación por «autonarrativas» y la explicación instrumental, esto es, en términos de «acción estratégica», dando lugar a una falsa controversia.

La crítica de Neil Gross a la sociología de la filosofía propuesta por Bourdieu, se desarrolla fundamentalmente en el noveno capítulo de su monografía sobre Rorty, titulado «The Theory of Intellectual Self-Concept», donde el autor, una vez descrita empíricamente la trayectoria del filósofo estadounidense, formula la teoría social que pretende explicarla, exponiéndola como complementaria respecto al modelo instrumental de Collins y de Bourdieu. Aunque Gross referencia un nutrido conjunto de textos del sociólogo francés —sin mencionar ninguno de los trabajos sociofilosóficos de sus discípulos— como fundamento de su lectura crítica, el *corpus* básico utilizado se reduce principalmente a la monografía sobre Heidegger (la versión en inglés, editada en 1991, de *L'ontologie politique de Martin Heidegger*) y a *Homo Academicus* (en la traducción inglesa de 1988), y en menor medida recurre a textos de carácter teórico-metodológico, como *Méditations Pascaliennes* (en la traducción al inglés de 2000) y el libro publicado con Loïc Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie reflexive* (en la versión al inglés de 1992). A pesar de esta familiaridad con la obra de Pierre Bourdieu, Gross comete a nuestro entender tres errores que vician su interpretación de este autor. En primer lugar una comprensión distorsionada de los principios antropológicos y de la teoría de la acción inherentes a la sociología de la filosofía de corte bourdieusiano, donde no parece captarse el sentido de conceptos como los de «habitus», «estrategia» o «illusio». En segundo lugar, una comprensión inadecuada de la pluralidad de especies de capital que intervienen en los mundos intelectuales tal como los afronta Bourdieu. En tercer y último lugar, Gross no parece percatarse del modo en que su noción de «autoconcepto intelectual», lejos de ser excluida por el modelo de Bourdieu, queda más bien englobada y superada por este.

Vayamos por partes. Gross entiende que en los términos del sociólogo francés, el pensador —y por extensión el filósofo— no es sino un puro actor estratégico, movilizadísimo exclusivamente por la tendencia —inconsciente como se

verá— a incrementar su reconocimiento dentro del campo intelectual²⁰. Los individuos se reducen a operar como agentes comprometidos en una lucha por acumular el máximo capital posible, bajo la forma del prestigio otorgado por los pares²¹. Este reduccionismo le impediría a Bourdieu percibir que los pensadores son portadores de identidades, esto es, de una autocomprensión narrativa de sí mismos que influye decisivamente en sus elecciones teóricas y que es independiente de cualquier consideración estratégica dentro del campo.

La «sociología de las ideas» defendida por Bourdieu carecería por tanto de una adecuada teorización del «yo»²². Esto es precisamente lo que aporta la noción de «autoconcepto intelectual» elaborada por Gross a partir de la psicología social de Mead, la teoría de la identidad narrativa formulada por la psicología cognitiva y el interaccionismo simbólico y la teoría del «ego» sugerida por el psicoanalista Erik Erikson. El «yo» de los pensadores no es una suerte de núcleo personal innato; se trata de una identidad socialmente adquirida a través de los emplazamientos institucionales que aquellos recorren en su singladura biográfica, pero al mismo tiempo esa identidad no es una hechura estratégica de las exigencias establecidas en el campo intelectual; sus características —como se advierte en la distancia que el Rorty maduro tomó respecto al perfil del filósofo analítico— tienen poco que ver con los requisitos del campo²³.

Sin duda Gross admite que el agente de la teoría social bourdieusiana, lo que este denomina el *habitus* como sistema de disposiciones estructuradas por el medio social y a la vez estructurantes del mismo, no es un mero juguete de los determinismos dictados por el campo, no se trata del «autómata» o del «epifenómeno» tematizado por estructuralistas como Althusser o Lévi-Strauss²⁴. Posee capacidad de conocimiento e improvisación, pero a pesar de ello «the human being as a whole becomes a vanishing point in his analysis»²⁵. En efecto, Gross considera que esas facultades creativas del agente reconocidas por Bourdieu se limitan a proyectarse en una inteligencia estratégica, plenamente adaptada a los requerimientos del campo en cada momento. En este sentido, el *habitus* sigue siendo una estructura puramente social, carente de profundidad psicológica; no constituye un nivel ontológico distinto respecto al campo, un plano psíquico irreductible. Gross admite que las disposiciones constitutivas del *habitus* conceptualizado por Bourdieu se arraigan en el «cuerpo» en su acepción merleaupontyniana²⁶. como fuente de «intencionalidad práctica»²⁷, no se trata de un mero sujeto pensante, pero ese cuerpo no sería más que una

²⁰ *Ibid.*, pp. 238-239.

²¹ *Ibid.*, p. 240.

²² *Ibid.*, pp. 237, 261.

²³ *Ibid.*, p. 255.

²⁴ *Ibid.*, p. 247.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibid.*, p. 262.

*tabula rasa*²⁸, un marco de cera donde se inscriben las disposiciones adquiridas a partir del medio social. Puro trasunto de este, el agente de Bourdieu carece de fondo y de justificación a partir de la psicología, justo lo contrario de lo que representa la identidad del pensador en la teoría del «autoconcepto intelectual».

La presentación de la antropología disposicional de Pierre Bourdieu realizada por Gross, esto es, de la teoría del *habitus*, constituye a nuestro juicio una simplificación abusiva. En primer lugar se olvida que esa teoría implica el «encuentro de dos historias»²⁹: una «historia hecha cuerpo», esto es, el *habitus* como un decurso dinámico y no como una matriz estática, y una «historia objetivada» en las estructuras que componen los universos sociales, esto es, el «campo». Gross lee a Bourdieu como si este concediera una prioridad rotunda al campo sobre el *habitus*³⁰, de modo que por ejemplo, los pensadores parecerían derivar unívocamente sus posturas teóricas e institucionales a partir de su estricta adaptación estratégica a la estructura de posiciones que vertebran el campo intelectual.

Por eso y en segundo lugar, Gross utiliza la añeja metáfora de la *tabula rasa* para referirse al *habitus*, olvidando que los filósofos llegan al campo de producción intelectual proyectando en él unas disposiciones que son el resultado de toda una historia, una trayectoria anterior³¹. Esas disposiciones son la sedimentación del pasado en distintas capas, desde el *habitus primario* adquirido insensiblemente en el medio familiar³², pasando por sus modulaciones en el espacio de los pares de edad y en el medio escolar, y teniendo en cuenta la adquisición posterior de disposiciones específicas exigidas por campos particulares, como puede ser el filosófico.

De este modo, el agente ingresa en el campo especializado portando una identidad, un pasado de disposiciones que operan como esquemas prácticos de percepción, clasificación, apreciación y acción y que, engendrados en el curso de una historia singular, deben acomodar lo nuevo a lo antiguo. Estas disposiciones sedimentadas en una trayectoria son las que median entre la posición objetiva que el agente ocupa en el campo —según los recursos o capitales poseídos— y sus tomas de posición en el mismo, por eso el vínculo entre el campo y la decisión del pensador nunca es inmediato, no consiste en un simple ajuste estratégico conceptualizable en los términos de un cálculo, aunque sea inconsciente, de utilidades³³.

Por esta razón, y en tercer lugar frente a la lectura de Gross, la adaptación nunca va de suyo; de entrada porque las disposiciones engendradas en espacios sociales previos o en estados anteriores del campo específico (el

²⁸ *Ibid.*, p. 247.

²⁹ BOURDIEU, P. y WACQUANT, L., *Réponses. Pour une sociologie reflexive*, Seuil, Paris, 1992, p. 113 y BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997, p. 179.

³⁰ GROSS, N., *Richard Rorty*, ed. cit., p. 255.

³¹ BOURDIEU, P. y WACQUANT, L., *Réponses*, ed. cit., p. 75.

³² BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., p. 197.

³³ *Ibid.*, p. 180.

filosófico o intelectual en este caso), poseen una inercia («histéresis»)³⁴, que les lleva a reproducir sistemáticamente las mismas respuestas, generando en el límite modelos de acción totalmente desfasados, en lo que Bourdieu designa como el paradigma de «Don Quijote»³⁵. Por otra parte, la relación entre las disposiciones y el campo de ingreso, conforman un proceso complejo, no exento de fracasos, desconciertos, desfases e incoherencias, admitiendo además «grados de integración» diversos³⁶. Un ejemplo de esta complejidad lo constituyen los *habitus* «desgarrados» o «dobles» descritos por Bourdieu desde sus primeras investigaciones etnológicas en Argelia. Así sucedía por ejemplo con esos agricultores cabillos impregnados a la vez de disposiciones tradicionales, dominadas por la economía del don, y del *ethos* calculador y previsor asociado al espíritu económico moderno y derivado de su condición de empleado del colono cobrando un jornal³⁷. Valga también el ejemplo del propio Bourdieu descrito por el sociólogo francés en uno de sus últimos textos, *Esquisse pour une auto-analyse*, donde este aparece caracterizado por un *habitus* fracturado («clivé») y en conflicto; por una parte ligado a las formas provincianas del mundo campesino de origen, en el Béarn —y este a su vez disociado por la conversión del padre en un pequeño funcionario, enajenado así del microcosmos de agricultores— y por otra, convertido en «oblató» de un espacio escolar al que debe, como estudiante aplicado, todo lo que ha llegado a ser, pero sin poder evitar verse rechazado por lo desajustado de sus rústicos orígenes respecto al aristocratismo arrogante de la academia y del universo intelectual parisino³⁸. En suma, el ajuste cuasiperfecto entre *habitus* y campo no es la norma sino la excepción; un «caso límite», cuando las condiciones de producción de las disposiciones y las de su funcionamiento son idénticas u homotéticas³⁹.

Gross soslaya estas complejidades que constituyen precisamente la riqueza de la noción de *habitus*. Olvida también, en cuarto lugar, que el cuerpo, en la antropología de Bourdieu, no es una suerte de masa arcillosa y pasiva sobre la que se impone la labor moldeadora de las estructuras sociales. Se trata de un cuerpo afrontado como principio activo y estructurante, donde, aun siendo fundamentalmente perfilado por la «capacidad de afectación»⁴⁰, los procesos de socialización no hacen desaparecer las propiedades antropológicas ligadas al soporte biológico⁴¹. El hecho de que lo social se incorpore, esto es, se inserte en el individuo biológico, recuerda Bourdieu, condiciona el propio

³⁴ BOURDIEU, P. et WACQUANT, L., *Réponses*, ed. cit., p. 106.

³⁵ BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., p. 190 y BOURDIEU, P., *Les Structures sociales de l'économie*, Seuil, Paris, 2000, p. 263.

³⁶ BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., pp. 79 y 191-193.

³⁷ BOURDIEU, P. et SAYAD, A., *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1964, pp. 68-72.

³⁸ BOURDIEU, P., *Esquisse pour une auto-analyse*, Éditions Raisons d'agir, 2004, pp. 109-131.

³⁹ BOURDIEU, P. et WACQUANT, L., *Réponses*, ed. cit., p. 106.

⁴⁰ BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., p. 177.

⁴¹ *Ibid.*, p. 186.

proceso socializador, por eso debe tenerse en cuenta lo que el *habitus* debe a la lógica específica de funcionamiento del organismo. Así por ejemplo, la inercia espontánea del *habitus*, su tendencia a reproducir el *modus operandi* al cambiar de territorio social, es decir, la inclinación a transferir los mismos esquemas formales al pasar por ejemplo de las conductas escolares a los gustos estéticos, a las estrategias matrimoniales o a los comportamientos demográficos, está «inscrita en la biología»⁴².

Gross minusvalora esta condición activa y productiva del cuerpo merleau-pontyniano recogido por Bourdieu en su teoría del *habitus*, el cuerpo como modo de ser y de organizar el mundo. En esa misma secuencia simplificadora, por el hecho de que Bourdieu no explicita sus afinidades con la psicología, Gross tiende a negar el calado psíquico del *habitus*. Diversos estudiosos de la obra de Bourdieu han resaltado sin embargo que la noción de las «disposiciones» del *habitus* como «esquemas generadores», «transferibles y generalizables» de una esfera de la práctica a otra, procede directamente de la psicología de Piaget⁴³.

Sin embargo, el esquematismo piagetiano es deudor de un biologicismo que hace descansar en el organismo humano *eo ipso* la capacidad de construir estructuras de interacción. Esto en cambio no sucede en el caso de la ontogénesis de las funciones psíquicas propuesta por Vigotsky. Se ha subrayado que su tesis según la cual las propiedades específicas del actuar humano derivan del proceso de socialización a través del surgimiento histórico de modalidades de actividad y de articulaciones semióticas colectivas, es plenamente armonizable con la teoría constructivista del *habitus* propuesta por Bourdieu⁴⁴. En suma lejos de carecer de un trasfondo psicológico, el agente bourdieusiano, entendido como matriz de disposiciones podría ser complementado o tematizado coherentemente desde la psicología socialinteraccionista de Lev Vigotsky.

La simplificación de la antropología del *habitus* en la presentación llevada a cabo por Gross, se completa con una comprensión sesgada del concepto bourdieusiano de «estrategia», esto es, de la teoría de la acción planteada por el sociólogo francés. Gross le atribuye una concepción puramente instrumental de la acción: las ideas creadas y los posicionamientos adoptados por el

⁴² *Ibid.*, p. 190.

⁴³ LAHIRE, B., «De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique», en: LAHIRE, B. (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Éditions La Découverte, Paris, 1999, pp. 121-152, p. 136; BRONCKHART, J.P. et SCHURMANS, M.N., «Pierre Bourdieu-Jean Piaget: habitus, schèmes et construction du psychologique», en: LAHIRE, B. (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Éditions La Découverte, Paris, 1999, pp. 153-175, pp. 165-169; MORENO DURÁN, A. y PEÑA RODRÍGUEZ, F., «Piaget y Bourdieu: elementos teóricos para una pedagogía ciudadana», en: *Revista Colombiana de Educación*, 60 (2011), 1, pp. 151-162, http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-39162011000100010&script=sci_abstract&tlng=pt.

⁴⁴ BRONCKHART, J.P. et SCHURMANS, M.N., «Pierre Bourdieu-Jean Piaget: habitus, schèmes et construction du psychologique», ed. cit., pp. 169-173 y KOZULIN, A., GINDIS, B., AGEYEV, V. S. y MILLER, S., M. (eds.), *Vigotsky Educational Theory in Cultural Context*, Cambridge U. P., Cambridge, 2003, pp. 423-425.

filósofo no serían sino medios cuyo fin consistiría en optimizar el interés por la movilidad ascendente y el logro del prestigio dentro del campo⁴⁵. Ahora bien, en la formulación de Bourdieu, ese agente calculador, admite Gross⁴⁶, actúa casi siempre de forma «inconsciente», no deliberada. El modelo permite explicar según Gross la actuación de Rorty durante su etapa en la Universidad de Princeton⁴⁷; emplazado en un entorno académico dominado por la agenda de la filosofía analítica, Rorty optó inconscientemente por convertirse en un pensador de esta tradición, trabajando sobre problemas de filosofía del lenguaje y de la mente como un modo de ganar prestigio en el campo y de ascender en el campo universitario para lograr la plaza estable (*tenure*).

Gross sabe que la noción de «estrategia inconsciente» es controvertida⁴⁸ y que sociólogos del conocimiento con cierta reputación, como Jeffrey Alexander, feroz crítico de Bourdieu⁴⁹, rechazan como una «fantasía» esa noción que atribuyen al investigador social francés. No obstante, Gross se vale del concepto; el filósofo, como cualquier actor social, opera como un agente calculador de oportunidades y ganancias, según el esquema clásico de la teoría utilitarista de la acción. Ahora bien, se trataría de un cálculo inconsciente. El problema es que este modelo, identificado *in toto* con la teoría de la acción de Pierre Bourdieu, sólo permitiría explicar el comportamiento del pensador en unas coyunturas determinadas⁵⁰, como la de Rorty cuando llegó a Princeton, pero no daría cuenta de lo principal, de los procesos que llevan a un creador a poner la fidelidad al propio «autoconcepto intelectual» por encima de la adaptación estratégica al campo. Sólo recurriendo a esa noción de una autocomprensión narrativa o «autoconcepto», que Gross presenta como su principal contribución teórica, podría entenderse la ruptura de Rorty con el legado analítico en la segunda mitad de la década de 1970 y su orientación a favor de un neopragmatismo de tintes historicistas y próximos a las tendencias hermenéuticas y postmodernas de la filosofía continental.

Al referirse a la «estrategia» como un proceso mayormente inconsciente, Gross parece subrayar su dependencia respecto a los imperativos o estructuras del campo⁵¹; «inconsciente» parece sugerir que la instancia desencadenante de la acción es externa al sujeto, remite al determinismo exterior ejercido por las coacciones del campo intelectual. Frente a la «acción estratégica» conducida por lo «externo», se situarían las decisiones fundadas en el «autoconcepto», cuyo motor sería «interno», inscrito en la propia subjetividad, en la «identidad» del pensador consigo mismo.

⁴⁵ GROSS, N., *Richard Rorty*, ed. cit., pp. 238-39.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 258.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 309-310.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 312.

⁴⁹ ALEXANDER, J. C., *La réduction. Critique de Bourdieu*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2000.

⁵⁰ GROSS, N., *Richard Rorty*, ed. cit., p. 309.

⁵¹ *Ibid.*, p. 282.

El error de Gross en su comprensión de la teoría bourdieusiana de la acción y más específicamente, en relación con el concepto de «estrategia», tiene su raíz en la incapacidad de desprenderse de ciertas dicotomías intelectuales (consciente/inconsciente, interno/ externo, cálculo de fines/ fidelidad al autoconcepto) que aparecen sistemáticamente recusadas por la sociología de Pierre Bourdieu⁵². En los dos ensayos donde este formula más explícitamente su teoría de la acción, la *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) y *Le sens pratique* (1980), textos que prácticamente Gross no utiliza, queda rechazado el dualismo entre la acción guiada a partir de un plan, por propósitos conscientes y deliberados, y la acción impulsada por mecanismos o códigos inconscientes⁵³. El intento de elaborar una explicación de la acción social distante a la vez de la teoría de la decisión racional y de juegos, de raíz utilitarista, y del estructuralismo, da cuenta del rechazo de esta dicotomía conceptual⁵⁴.

Las prácticas en efecto, no obedecen a un registro alterno en términos de todo o nada; no son ni absolutamente conscientes y deliberadas ni completamente maquinales e inconscientes, la diferencia es de grado. Bourdieu recuerda que aunque las prácticas engendradas por los esquemas incorporados del *habitus* —también en los campos intelectuales— parezcan puros automatismos, se acompañan siempre de una conciencia parcial, lacunar, que las acompaña⁵⁵. El grado de conciencia depende del campo, de la familiaridad del agente con este y depende también de las condiciones sociales en las que el *habitus* ha sido engendrado, dando o no más cancha a la reflexividad y a la deliberación. Como señala Bourdieu, los agentes necesitan dominar conscientemente la práctica tanto menos —piénsese por ejemplo en la conducción de un automóvil— cuanto más dominio práctico tienen de ella⁵⁶.

Al mismo tiempo Bourdieu cuestiona la dualidad presupuesta por Gross entre una conducta orientada por el cálculo maximizador del interés, aunque sea inconsciente, y un comportamiento guiado por la fidelidad sincera a la propia autocomprensión o concepto de sí mismo. Las estrategias más rentables, señala el sociólogo francés, son precisamente aquellas que se producen más acá de todo cálculo y en la ilusión de la sinceridad más auténtica⁵⁷. porque en esos casos el agente está más plenamente sumergido y proyectado prácticamente en las estructuras y lances que conforman el campo; no existe pues ninguna escisión entre la interioridad del actor —en este caso

⁵² El propio BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., pp. 16-17, considera que buena parte de las lecturas distorsionadas de su obra derivan de haberla interpretado a partir de «alternativas dualistas» que precisamente aparecían revocadas en sus trabajos.

⁵³ BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Éditions du Seuil, 2000 (edición original 1972), p. 305 y BOURDIEU, P., *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991 (edición original 1980), p. 36 y BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., p. 192.

⁵⁴ BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., p. 78.

⁵⁵ BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ed. cit., p. 306.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ BOURDIEU, P., *El sentido práctico*, ed. cit., p. 106 y BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., p. 166.

el filósofo— y la exterioridad del espacio social. Gross reconoce esto cuando señala que en la teoría de la acción de Bourdieu no existe distancia entre sujeto y objeto, entre el agente y el mundo social, pues el primero es una corporeidad en contacto presubjetivo o antepredicativo con el mundo⁵⁸, anticipando en estado práctico sus envites y siendo fuente de una intencionalidad práctica que excluye el cálculo cínico o deliberado. Sin embargo no parece darse cuenta de que esta consideración contradice las dicotomías asumidas por Gross, entre lo consciente y lo inconsciente, lo que es producto del cálculo y lo que obedece a la lealtad sincera con lo que uno mismo cree ser.

En el fondo, lo que Gross no parece haber entendido es que la distinción bourdieusiana entre «intención objetiva» —una noción de matriz tomista⁵⁹— es decir, ajustada prácticamente a los requerimientos del campo, e «intención expresa o consciente», conscientemente vivida por el agente⁶⁰, excluye de entrada la apuesta por una concepción instrumental de la acción como la que el sociólogo estadounidense le atribuye al francés. En efecto, las ideas producidas por el pensador dentro del campo filosófico no son un medio o instrumento para optimizar su reconocimiento y status dentro del mismo, entre otras cosas porque esa relación no es «tética»; las ideas no son cosas «ante los ojos» y al servicio de fines; el pensador está proyectado corporalmente en ellas, de manera prerreflexiva y práctica, no como un espectador. Estas respuestas o estrategias sin deliberación pueden venir acompañadas de un cálculo estratégico, de modo que el sujeto realiza de modo cuasiconsciente lo que su *habitus* efectúa de modo práctico⁶¹. Y las estrategias que obedecen a esta lógica práctica no se rigen por el cálculo o por la relación medios-fines, sino, como advierte Bourdieu⁶², por golpes, paradas y giros improvisados similares a los que utiliza el bailarín, el jugador de ajedrez o el esgrimista experto. Esta lógica práctica está más cerca de la gimnástica y de la danza que del álgebra⁶³. En esas estrategias no hay

⁵⁸ GROSS, N., *Richard Rorty*, ed. cit., p. 262. Bourdieu reconoce la inspiración de este planteamiento en los análisis de Husserl sobre la «protensión» de la conciencia temporal, en el *Daseinanalyse* de Heidegger y sobre todo en la corporeidad examinada por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, Cfr. BOURDIEU, P. et WACQUANT, L., *Réponses*, ed. cit., p. 104 y BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., p. 170.

⁵⁹ BOURDIEU, P., «Postface», en: PANOFSKY, E., *Architecture gothique et pensée scolastique*, Les Éditions de Minuit, 1967, pp. 135-167, p. 162 y CÁRDENAS SERRA, C. A., «El instrumental teórico de Pierre Bourdieu y la influencia tomista en su concepto de *habitus*», en: *Revista Iusta*, 35 (2011), pp. 11-43, <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/iusta/article/view/3117/2984>.

⁶⁰ BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ed. cit., p. 273; BOURDIEU, P., *El sentido práctico*, ed. cit., p. 101 y BOURDIEU, P., *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, Raisons d'agir Éditions, Paris, 2001, p. 195.

⁶¹ BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ed. cit., pp. 257-258.

⁶² BOURDIEU, P., «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction», en: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 27 (1972) 4-5, pp. 1105-1127, p. 1124.

⁶³ BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., p. 69.

separación entre mecanismos causales externos y fines subjetivos internos⁶⁴ ni distanciamiento del agente respecto al mundo social⁶⁵; el primero se proyecta en el segundo de un modo práctico y corporal, esto es, en una temporalidad abierta y colmada de incertidumbre, sin una cartografía previa de los escenarios posibles.

Esto es lo que expresa un concepto clave de la sociología de Bourdieu, pero apenas tenido en cuenta por Gross, que lo confunde con el «interés» sin más; el de *illusio*. Este no se refiere a la «ilusión» en el sentido de autoengaño o de falsa racionalización *ex post facto*. No, la *illusio* alude al hecho de que los agentes —como los pensadores en el campo filosófico— están proyectados de manera práctica, con una «adhesión dóxica»⁶⁶ dentro de los lances del juego (*ludus*) que conforma ese campo y en el que «invierten» (*lusiones*)⁶⁷, no en el sentido económico del término, sino en el afectivo, tal como lo entiende el psicoanálisis⁶⁸. La *illusio* por tanto no es el «interés» del agente en general, del que habla el utilitarismo en clave de acción maximizadora de su rendimiento; es siempre específica de un campo determinado, consiste en unos envites singulares⁶⁹. Esos lances parecen completamente extraños e incluso absurdos para aquellos que no forman parte de ese juego («están en sus cosas»). El filósofo, a diferencia del retrato de Rorty ofrecido por Gross, no alterna entonces momentos de cinismo estratégico y distante con fases de sinceridad comprometida; su adaptación estratégica al campo es tanto mayor cuanto menos distancia guarda respecto a este, es decir, constituye la medida misma de su *illusio*.

Además de las lecturas distorsionadas sobre la antropología y la teoría de la acción formuladas por Bourdieu como trasfondo de sus investigaciones empíricas, Gross incurre en el error de obviar o minusvalorar la pluralidad de especies de capital que según el sociólogo francés intervienen en los campos intelectuales, donde lo que se juegan son variedades del capital simbólico. Gross, como se dijo, le atribuye a Bourdieu una concepción instrumental de la acción en el mundo de las ideas; los pensadores operan creando conceptos o adoptando posturas que les permitan optimizar su posición en la jerarquía que configura el campo. Al referirse a esta optimización, Gross habla de conquistar «a reputational niche», de incrementar el «intelectual status», el «prestige»⁷⁰, de ocupar «the most prestigious slots»⁷¹, pero en ningún momento queda claro en qué consiste esta maximización del status. Dicho de otro modo, no diferencia

⁶⁴ BOURDIEU, P. et WACQUANT, L., *Réponses*, ed. cit., p. 110 y BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., pp. 165-166.

⁶⁵ BOURDIEU, P. et WACQUANT, L., *Réponses*, ed. cit., p. 103.

⁶⁶ BOURDIEU, P., *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1988 (edición original 1979), p. 145; BOURDIEU, P. et WACQUANT, L., *Réponses*, ed. cit., p. 73 y BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., p. 123.

⁶⁷ BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., p. 248.

⁶⁸ BOURDIEU, P., *La distinción*, ed. cit., p. 84.

⁶⁹ BOURDIEU, P. et WACQUANT, L., *Réponses*, ed. cit., pp. 92-93.

⁷⁰ GROSS, N., *Richard Rorty*, ed. cit., p. 238.

⁷¹ *Ibid.*, p. 244.

entre el éxito entendido como reconocimiento académico y como excelencia intelectual otorgada por los pares dentro del campo. De hecho, en su estudio empírico sobre Rorty, da la impresión de que ambas formas de logro son similares o al menos claramente homólogas. Cuando Rorty, una vez en Princeton, se esfuerza por convertirse en un filósofo analítico, su estrategia inconsciente apunta a conseguir simultáneamente el «aplausos» de los pares y la plaza académica estable. Una vez lograda esta, Rorty parece dejar en segundo plano la búsqueda del éxito consagrándose en cambio a un proyecto filosófico más afín a su propia autocomprensión intelectual. Esto le condujo incluso a apartarse del universo institucional de la filosofía y de su notoria posición alcanzada en Princeton, a fin de obtener una plaza de profesor de Humanities en un centro —la Universidad de Virginia— con menos rango y *glamour* académicos.

Bourdieu en cambio, consideró fundamental la distinción, dentro de los campos intelectuales, incluidos los campos científicos, entre dos especies de capital simbólico, y por tanto dos formas de reconocimiento muy dispares⁷². Por una parte unos recursos de índole «temporal», ligados al rango académico y a los cargos institucionales poseídos. Por otro lado estaría el prestigio propiamente intelectual, es decir, un capital de condición «espiritual» que consiste en el reconocimiento de la excelencia por parte de los restantes miembros del campo⁷³. Se trata de la dualidad, muy comentada por Bourdieu, entre *libido dominandi* —adquisición de poder temporal y control reconocido en la reproducción de puestos institucionales dentro del campo— y *libido sciendi* —la exigencia de someter los propios productos teóricos a los controles cruzados del campo a fin de recibir el reconocimiento intelectual de los pares⁷⁴. Esos controles cruzados pueden alcanzar un elevado grado de formalización y autonomía, como sucede en los campos científicos de las matemáticas o de la física teórica, o pueden ser más difusos, como sucede en sociología, donde

⁷² BOURDIEU, P., *Science de la science et réflexivité*, ed. cit., pp. 113 y 132.

⁷³ En nuestro grupo de investigación sobre sociología de la filosofía española, radicado en la Universidad de Cádiz, hemos tratado de elaborar y enriquecer esta distinción estipulada por Bourdieu. Así, MORENO PESTAÑA, J. L., *Filosofía y Sociología en Jesús Ibáñez*, ed. cit., pp. 131-132 y MORENO PESTAÑA, J. L., «Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa. Hacia una sociología del éxito y del fracaso intelectual», en: *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 15 (2009), 2, pp. 73-108, ha diferenciado junto a la consagración académica y el reconocimiento intelectual dado por los pares, un tercer tipo de excelencia: la «autonomía creativa», que tiene que ver con la creación de un dispositivo conceptual fructífero, aunque sus aplicaciones y desarrollos por parte de un colectivo de pensadores pueda tener lugar incluso después de la muerte de su inventor. Así sucedió, por ejemplo, con un autor como Schopenhauer, carente de recursos académicos y con escaso reconocimiento intelectual en vida, pero forjador de una trama conceptual que posteriormente, pensadores como Nietzsche y Wittgenstein o artistas como Wagner explotarían en profundidad. En VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La filosofía española: herederos y pretendientes*, ed. cit., pp. 330-331, hemos tratado de aplicar esa distinción de Moreno Pestaña a la trayectoria de filósofos como Eugenio Trías y Fernando Savater.

⁷⁴ BOURDIEU, P., *Méditations Pascaliennes*, ed. cit., pp. 133-134 y BOURDIEU, P., *Science de la science et réflexivité*, ed. cit., p. 132.

el «listón de entrada» es menos elevado. Esto sucede también en el campo filosófico, donde el capital específico —según el modelo de competencia teórica puede tener que ver con el dominio de la lógica o el análisis lingüístico o con el conocimiento de la tradición filosófica— exige sublimar las pulsiones ideológicas del pensador poniéndolas en forma filosófica, como ilustra el caso de Heidegger y su distancia respecto a los ideogramas coetáneos de Jünger o de Spengler⁷⁵. Gross sin embargo, tomando exclusivamente como referencia los textos de *Homo academicus* y la monografía sobre Heidegger, admite la diferenciación entre ambas formas de capital, pero subrayando, sin más matices, que para el sociólogo francés se da una frecuente homología entre ellas, como si el éxito académico y el intelectual no admitieran disonancias recíprocas⁷⁶.

Como ya se indicó, Gross considera que Bourdieu aparta por completo toda consideración acerca de la identidad de los pensadores en su sociología del mundo intelectual; lo que cuenta no es el «yo» del filósofo sino sus estrategias egoístas para acumular prestigio. Ya se ha visto que esto no es exactamente así y que el «yo» del agente en Bourdieu se formula a través de su noción de *habitus*. Pero lo que sucede es que, en los términos de Gross, el yo no es un conjunto de disposiciones, no es una identidad entendida en clave de «mismidad», por decirlo con Ricoeur⁷⁷; es el sentido que tenemos de nosotros mismos, la identidad como objeto de una autoapropiación, es decir, lo que Ricoeur denomina la «ipseidad». Esta, en el ámbito social de los pensadores, es lo que Gross designa como «autoconcepto intelectual», un relato por el que el filósofo se identifica tipológicamente, dando la medida de lo que considera su auténtico yo como pensador⁷⁸.

En el caso de Rorty, este autoconcepto lo perfila ante sí mismo como un «leftist American patriot». Esas autonarrativas clasificatorias no brotan espontáneamente de los sujetos; son socialmente adquiridas a través de los distintos escenarios sociales, comenzando por la familia, que el individuo va atravesando⁷⁹. Sin embargo estas narrativas de autocomprensión que los filósofos formulan sobre sí mismos no sólo se explican como un efecto del proceso socializador; conforman un *explanans* crucial, pues constituyen la raíz de sus elecciones y creaciones intelectuales y se sitúan más acá de las consideraciones estratégicas acerca de lo que puede ser eficiente en el campo. Gross no excluye la acción estratégica como un componente fundamental en algunos momentos de la trayectoria de Rorty, pero estima, y en esto no está lejos de sociólogos como

⁷⁵ BOURDIEU, P., *La ontología política de Martin Heidegger*, ed. cit., pp. 44-45.

⁷⁶ GROSS, N., *Richard Rorty*, ed. cit., p. 244.

⁷⁷ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996 (edición original 1990), pp. 109-120 y CORCUFF, PH., «Le collectif au défi du singulier: en partant de l'habitus», en: LAHIRE, B. (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Éditions La Découverte, Paris, 1999, pp. 121-152, p. 98.

⁷⁸ GROSS, N., *Richard Rorty*, ed. cit., p. 263.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 276-279.

Alexander y Sciortino, que la fidelidad a la propia autonarrativa —reconstruida por el sociólogo a partir de autobiografías y de entrevistas con los pensadores recogidas en los medios de comunicación— pesa más que la posición en el campo a la hora de explicar las creaciones conceptuales de un filósofo⁸⁰.

De este modo Gross se posiciona frente a Bourdieu. En el modelo sociológico de éste no habría lugar para las autocomprensiones narrativas de los intelectuales, que serían descartadas como meros epifenómenos, como simples «racionalizaciones *post hoc*»⁸¹. Esta lectura no hace completa justicia al punto de vista de Bourdieu. Este no excluye por principio la atención a las narrativas de autocomprensión producidas por los pensadores. Ciertamente desconfía de ellas tal como se plasman en los relatos autobiográficos, como instancia de explicación sociológica válida. Aquí el texto crucial es el de «La ilusión biográfica», publicado originalmente como artículo (1986), en la revista dirigida por Bourdieu (*Actes de la Recherche en Sciences Sociales*), y más tarde reproducido como anexo de la recopilación titulada *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (1994). El relato biográfico o historia de vida está articulado a partir de una serie de supuestos de sentido común, por los cuales la existencia personal es tratada como una historia, esto es, como «narración coherente de una secuencia significativa y orientada de acontecimientos»⁸². Pero tal pretensión descansa sobre una ilusión retórica⁸³, eso no vale como *explanans* sociológico, aunque sí se trata de un hecho por explicar, un *explanandum* que el investigador debe tener en cuenta.

En efecto, los relatos de sí deben ser analizados como construcciones elaboradas por los esquemas disposicionales del *habitus* del filósofo considerado. Así, el autoconcepto de Rorty como «patriota izquierdista americano» debe ser visto, no como una fórmula explicativa, sino como un resultado objetivo, un *opus operatum* producido por ese *modus operandi* que conforman las disposiciones generadoras del *habitus*. Se pondera así la distancia que existe entre la narrativa de sí articulada por el pensador («patriota izquierdista americano») y la fórmula que expresa la matriz de disposiciones que constituyen el *habitus*. Así por ejemplo, cuando Moreno Pestaña en su estudio sociogenético sobre Michel Foucault, muy marcado por la sociología de Bourdieu, se refiere al joven Foucault como un «comunista nietzscheano», la expresión no alude a una taxonomía autobiográfica; es una fórmula estenográfica que resume las disposiciones estructuradoras de un *habitus* doble y conflictivo, marcado por

⁸⁰ *Ibid.*, p. 262.

⁸¹ *Ibid.*, p. 244.

⁸² BOURDIEU, P., «La ilusión biográfica», en: BOURDIEU, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1996 (edición original 1994), p. 76.

⁸³ «Tratar de comprender una vida como una serie única y suficiente en sí de acontecimientos sucesivos sin más vínculo que la asociación a un "sujeto" cuya constancia no es sin duda más que la de un nombre propio, es más o menos igual de absurdo que tratar de dar razón de un trayecto en el metro sin tener en cuenta la estructura de la red, es decir, la matriz de las relaciones objetivas entre las diferentes estaciones» (BOURDIEU, P., «La ilusión biográfica», ed. cit., p. 82).

la escisión entre la condición de «heredero», asociada a la pudiente familia materna, o de advenedizo y «estigmatizado», vinculada a la del padre, una fractura que presidió en buena medida todas las elecciones intelectuales y políticas de Foucault en su singladura de juventud⁸⁴.

Bourdieu considera a la autobiografía en las antípodas de lo que puede representar un verdadero autoconocimiento, un ejercicio de reflexividad, forma indispensable de control científico cruzado en el campo de las ciencias sociales⁸⁵. La reflexividad exige objetivar el conjunto de relaciones que estructuran el campo donde la propia trayectoria está situada. Es la empresa acometida por Bourdieu en su *Esquisse pour une auto-analyse*, publicada póstumamente. Pero esa labor, según Bourdieu, es la antítesis del relato autobiográfico, que en el fondo se convierte en una autopresentación narcisista a la que los pensadores se sienten en general muy inclinados⁸⁶. A través de la narrativa de sí, el filósofo despliega un dispositivo estratégico que le permite autojustificarse, tomar la medida del territorio en torno y posicionarse en relación con los demás⁸⁷. No hay que olvidar que las estrategias de los agentes no dependen sólo de su posición en el campo, esto es, de los recursos o capitales que posean, sino también de la percepción que tienen del campo, esto es, de su punto de vista⁸⁸. En ese sentido, las taxonomías de uno mismo operan como otras tantas estrategias y como tales deben ser analizadas por el investigador en clave relacional, pues los autores no pueden existir sin tipificar a los demás y sin tipificarse a sí mismos⁸⁹.

3. CONCLUSIÓN: MÁS ALLÁ DE LA DICOTOMÍA ENTRE AUTENTICIDAD Y «CARRERISMO» ESTRATÉGICO

Al poner al descubierto las simplificaciones de lectura cometidas por Gross en su acercamiento a la sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu, se trata de señalar también las deficiencias derivadas de un modelo como es el de la teoría del autoconcepto intelectual, que genera más problemas de los que ayuda a resolver. Indicaremos de qué modo esas deficiencias se evidencian en la monografía de Gross sobre Rorty y sugeriremos, sin desarrollarla en profundidad, una explicación alternativa de la trayectoria de Rorty que esquiva esas deficiencias.

⁸⁴ MORENO PESTAÑA, J. L., *En devenant Foucault*, ed. cit.

⁸⁵ BOURDIEU, P., *Science de la science et réflexivité*, ed. cit., pp. 173-175.

⁸⁶ BOURDIEU, P. et WACQUANT, L., *Réponses*, ed. cit., pp. 51-52 y BOURDIEU, P., *Esquisse pour une auto-analyse*, ed. cit., pp. 11-16 y 140-141.

⁸⁷ MORENO PESTAÑA, J., «La sociología de la filosofía del Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne», art. cit., p. 32.

⁸⁸ BOURDIEU, P. et WACQUANT, L., *Réponses*, ed. cit., p. 78.

⁸⁹ MORENO PESTAÑA, J., «La sociología de la filosofía del Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne», art. cit., p. 37.

El modelo explicativo de Gross, y esto ha sido subrayado por la crítica de Joseph Bryant⁹⁰, se sustenta en una polaridad ontológica que lleva a enfatizar en la trayectoria de Rorty, la presencia de discontinuidades abruptas poco inteligibles. En unos momentos de esa trayectoria predomina la fidelidad al sentido del auténtico yo intelectual—lo que Gross denomina el «autoconcepto»—, prevaleciendo las preocupaciones acerca de la propia identidad, mientras que en otros rige la adaptación a los imperativos del campo intelectual y académico y la preocupación se centra en el cálculo estratégico. Esta dicotomía ontológica entre «autenticidad» y «carrerismo» da lugar a una explicación «bimodal»⁹¹ que oscila entre la invocación de la lucha por maximizar el prestigio —y aquí Gross sigue de cerca las enseñanzas de Collins y de Bourdieu— y el apego al propio «autoconcepto».

De esta explicación bimodal surge una imagen tripartita, escindida, del itinerario intelectual seguido por Rorty. Este, en su periodo de formación hasta el doctorado (en Chicago y Yale), se habría mantenido fiel a su incipiente autocomprensión como un intelectual donde primaban las inquietudes ético-políticas asentadas en una sólida formación humanística y en el conocimiento de la historia del pensamiento. Sin embargo, pronto comprobaría, desde su período como profesor en el Wesley College (1958-1961), que la producción teórica guiada por esas elecciones, y a pesar de ser abundante, apenas producía rendimientos para ascender en el mundo académico e intelectual. En esa misma coyuntura, cuando triunfaba la filosofía analítica importada por profesores europeos exiliados en Norteamérica, en los departamentos universitarios estadounidenses, Rorty se percató de la necesidad de aparcarse la fidelidad a sí mismo para adaptarse a los requerimientos del microcosmos intelectual, convirtiéndose entonces en un filósofo analítico que trabajaba sobre problemas de filosofía del lenguaje y de la mente. Sólo de este modo podía estabilizarse y lograr plaza fija en una Universidad como la de Princeton, a la que accedió en 1961, pero dónde sólo tuvo acceso a un puesto estable (*tenure*) en 1965, alcanzando la condición de *full profesor* en 1970. Una vez establecido y sin los anteriores requerimientos de hacerse un nombre y labrarse una carrera, Rorty recuperaría de nuevo su «auténtico yo» como pensador de propensiones historicistas y humanísticas, rompiendo así con el análisis y abriéndose a un neopragmatismo desfundamentador que se traducía en política por la recuperación del radicalismo democrático norteamericano y por el repudio de las opciones ideológicas colmadas de dogmatismos metafísicos, desde el comunismo hasta el neoconservadurismo de inspiración religiosa.

Frente a este relato trifásico, jalonado de bruscas rupturas, la sociología de la filosofía de Bourdieu sugeriría una presentación distinta, explicando las inflexiones en la trayectoria de Rorty a partir de la antropología del *habitus*,

⁹⁰ BRYANT, J. M., «New Directions and Perennial Challenges in the Sociology of Philosophy: Theoretical and Methodological Notes on Neill Gross's Richard Rorty», en: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 47 (2011), 1, pp. 4-27.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 13 y 23.

como sedimentación de distintas capas disposicionales no necesariamente coherentes entre sí.

Los padres de Rorty eran intelectuales de marcadas inclinaciones ético-políticas de signo progresista, pero estaban situados —aunque Winifred Raushenbush, la madre, tuvo un paso fugaz por la Universidad de Chicago como ayudante del sociólogo Robert E. Park— fuera del ámbito universitario, y más vinculados con el mundo periodístico. Provistos de escaso patrimonio y recursos financieros, no podían proporcionar a su hijo los medios que le hubieran permitido dedicarse a la creación intelectual fuera del mundo académico, aunque se mostraran proclives a impulsar esa dedicación a las «letras». Por eso Rorty, a diferencia de sus padres, se convirtió en lo que Bourdieu denomina un «oblato» de academia⁹², estudiante aplicado que debe a ese mundo todo lo que ha llegado a ser. La socialización en ese medio fue muy temprana, pues Rorty ingresó con 15 años en el Hutchins College de Chicago, reforzándose así su separación del entorno familiar y su condición de «oblato».

Pero su carrera como filósofo universitario no se encaminó hacia el polo analítico, emergente en los años 40 y triunfante en la década 50 dentro de los departamentos estadounidenses de filosofía. Frente al perfil técnico del pensador como experto especializado, dominante en ese polo, Rorty optó, condicionado por la forma de ser adquirida en el medio familiar y por el tipo de formación recibida en el College, por el polo humanístico de la filosofía académica, donde primaba una preparación de amplias miras, centrada en la lectura de los grandes clásicos de la cultura y en la búsqueda de verdades universales. Ese perfil se combinaba con las inquietudes ético-políticas transmitidas por sus padres, afines al democratismo radical de Dewey.

Este polo humanístico donde se encuadró Rorty impulsó su interés por la metafísica, llevándole a redactar su tesis de máster en la Universidad de Chicago, donde permaneció entre 1949 y 1952, sobre la obra de Whitehead. Allí se emplazó próximo a McKeon, historiador de la filosofía y gran conocedor de los clásicos, encarnación de la vertiente humanística en la Universidad de Chicago, frente a la del análisis, representada por Carnap. Según Gross, un razonamiento sociológico atenido a los principios de Bourdieu, habría vaticinado que Rorty calculando estratégicamente que el positivismo lógico tenía más porvenir, se habría aproximado a Carnap y no a McKeon⁹³. El hecho de que no fuera así probaría según Gross que Rorty entonces priorizaba la fidelidad a sus querencias intelectuales por encima de sus intereses profesionales. Pero atribuir semejante predicción a la sociología de Bourdieu es un error. Al contrario, teniendo en cuenta las disposiciones adquiridas por Rorty y configuradoras de su *habitus*, lo previsible era su acercamiento a la vertiente humanística de la filosofía.

⁹² BOURDIEU, P., *Esquisse pour une auto-analyse*, ed. cit., pp. 43-44.

⁹³ GROSS, N., *Richard Rorty*, ed. cit., pp. 303-305.

Esta situación se mantuvo cuando Rorty se trasladó a Yale para cursar el doctorado (1952-1956). El departamento filosófico de Yale, por ejemplo frente al de Harvard, significaba el predominio de la formación en historia del pensamiento, con la presencia añadida del pragmatismo en la orientación de algunos de sus profesores. Fue allí donde Rorty comenzó a familiarizarse con la obra de Peirce y a interesarse por la filosofía del lenguaje, bajo los auspicios de Rulon Wells, su director de tesis. Esta versó sobre un problema explorado desde la historia del pensamiento: el concepto de «potencialidad» desde sus raíces en la filosofía griega. Pero al mismo tiempo que Rorty disertaba sobre Aristóteles y Leibniz, consagraba dos capítulos al empirismo lógico, pues el problema tratado afectaba a algunas cuestiones controvertidas en filosofía de la ciencia, como el estatuto lógico de los términos disposicionales, la diferencia entre leyes y generalizaciones y los enunciados contrafácticos⁹⁴.

Como se constata entonces, y esto parece escapar a la mirada de Gross⁹⁵, el interés de Rorty por problemas asociados con la tradición analítica, y conectados también con la filosofía del lenguaje es muy anterior a su ingreso en Princeton, pues se manifiesta en su tesis doctoral de Yale. Rorty sin duda percibía que en los años 50 el positivismo lógico iba alcanzando un rango prominente en la filosofía académica. Pero las disposiciones adquiridas, y en particular su poco aprecio y falta de formación en lógica simbólica, le impedían moverse en ese terreno. Por eso optó por acercarse al menú de problemas de la filosofía analítica equipado con sus conocimientos de historiador de la filosofía. Esta transición de Rorty hacia el análisis, que se comparece mal con la tesis de Gross sobre una «brusca conversión» a comienzos de la década de 1960, puede ser interpretada desde la sociología de Bourdieu como un proceso de «histéresis del *habitus*». Esto es, Rorty se encontraba desfasado respecto a las tendencias prevalecientes en el campo filosófico, tratando de acomodar sus propias disposiciones, producto de una historia anterior, a lo nuevo. Su tesis doctoral pretendía abordar problemas semánticos y metodológicos del empirismo lógico con las herramientas del historiador de la filosofía. Durante su periodo como profesor en el Wellesley College (1958-1961), Rorty experimentó los escasos réditos producidos por ese tipo de inversión intelectual, de modo que una vez en Princeton, su modo de tratar los problemas tratará de amoldarse más a los patronos ortodoxos del análisis. Pero la transición tendrá siempre lugar mediante el ajuste de lo nuevo a los esquemas de su *habitus*, capitalizando sus recursos de historiador de la filosofía forjados en Chicago, su conocimiento de Peirce y posteriormente las lecturas del segundo Wittgenstein y de Sellars, crítico perspicaz del «mito de lo dado», una de las convicciones más nucleares del legado analítico.

Es decir, Rorty combinó, en su acercamiento al análisis y ya en la primera etapa de Princeton, su *background* de historiador de la filosofía con el

⁹⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁹⁵ BRYANT, J. M., «New Directions and Perennial Challenges in the Sociology of Philosophy: Theoretical and Methodological Notes on Neill Gross's Richard Rorty», art. cit., p. 20.

pragmatismo y con una aproximación al lado más heterodoxo de la herencia analítica. Frente a lo que sostiene Gross, un enfoque desde la sociología de Bourdieu sugiere que Rorty no tuvo que experimentar ni una ruptura con la fidelidad a su «autoconcepto» ni una conversión por razones estratégicas. Lo que aparece es un tránsito gradual, adaptando la nueva coyuntura a las disposiciones adquiridas en su trayectoria y posteriormente, mediada la década de 1960, cuando los principios de la ortodoxia analítica empezaban a desfondarse —con la recepción de la crítica de Quine a los dogmas del empirismo lógico o la difusión de la obra de Thomas S. Kuhn— lo que Rorty llevó a cabo fue una empresa de actualización poniendo al día sus propensiones de filósofo pragmatista e historicista. Esto explica que conectara muy bien con otros colegas de Princeton emplazados fuera del departamento de filosofía, en el Institute for Advanced Studies, que iban en la misma dirección historicista y hermenéutica, como Kuhn, el antropólogo Clifford Geertz y el historiador Quentin Skinner. No es que Rorty, una vez estabilizado en Princeton, resucitara un «autoconcepto» que por exigencias de idoneidad académica se habría visto obligado a proscribir. Esas disposiciones historicistas y pragmatistas, más proclives a la política que al tecnicismo epistémico, siempre habían estado ahí, aunque activadas con baja intensidad, adaptándose a la coyuntura dominante. Lo que sucedió desde la segunda mitad de la década de 1970 es que Rorty tuvo la oportunidad de actualizar frente al positivismo lógico, disposiciones de su *habitus* que hasta entonces habían estado parcialmente inhibidas pero que nunca habrían desaparecido. No hace falta contraponer la autenticidad de la autocomprensión frente a las estratagemas del que quiere hacer carrera; un concepto de *habitus* desarrollado⁹⁶ que dé cuenta de la complejidad de las disposiciones, de sus incoherencias y de su pluralidad, basta para explicar los avatares de una trayectoria intelectual.

Universidad de Cádiz)
francisco.vazquez@uca.es

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]

⁹⁶ LAHIRE, B., «De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique», ed. cit.