

Filosofía comparada: propuesta teórica desde una crítica de la sociología de Randall Collins*

Compared Philosophy: A Theoretical Proposal
Based on a Critique of the Sociology of Randall Collins

*Alejandro Estrella González***

RESUMEN

El presente trabajo pretende explorar la capacidad de las ciencias sociales para contribuir al desarrollo de la filosofía comparada. Tras discutir algunos problemas que atañen a la práctica de la filosofía comparada, me centro en la problemática de su objeto de estudio y me remito a las ciencias sociales con el fin de solventar estas dificultades. Partiendo de la obra de Randall Collins, analizo su objeto de comparación: la creatividad filosófica. A continuación muestro una serie de propuestas que enlazan con algunos puntos oscuros o no desarrollados completamente por Collins. Aprovecho estas problemáticas para proponer nuevos objetos a comparar: las generaciones filosóficas, los grados de autonomía y homología, las formas de consagración filosóficas, y los movimientos intelectuales.

PALABRAS CLAVE: sociología de la filosofía, Randall Collins, generaciones intelectuales, campo filosófico, formas de consagración filosóficas, movimientos intelectuales.

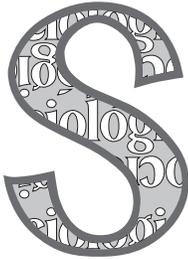
ABSTRACT

The aim of this article is to explore the capacity of the social sciences to contribute to comparative philosophy. After discussing problems involving the practice of comparative philosophy, the author focuses on the issue of the object of study and uses the social sciences to resolve the difficulties encountered. Using Randal Collins's work, he analyzes its object of comparison, philosophical creativity. He then puts forward a series of proposals linked to certain obscure or not fully developed points in Collins's work. Finally, he uses these issues to propose new objects of comparison: philosophical generations, the degree of autonomy and harmoniousness, forms of legitimizing the philosophical endeavor, and intellectual movements.

KEY WORDS: sociology of philosophy, Randall Collins, intellectual generations, field of philosophy, forms of legitimizing philosophical endeavor, intellectual movements

* Quiero agradecer a José Luis Moreno Pestaña, de la Universidad de Cádiz, su generosa lectura del texto.

** Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa (UAM-C). Correo electrónico: alejandro.estrella@uca.es



ESTADO DE LA CUESTIÓN

La filosofía comparada constituye un área que goza de cierta longevidad. Más allá de las reflexiones que sobre otras culturas filosóficas llevaron a cabo algunos de los clásicos de la filosofía -Hegel, Schopenhauer, Jaspers, etcétera-, cabe considerar a la historia de la filosofía comparada como subdisciplina reflexiva e institucionalmente constituida, al menos desde la década de los treinta del siglo pasado. La *First East-West Philosophers Conference*, celebrada en la Universidad de Hawai en 1939, puede considerarse un hito fundacional (Fleming, 2003: 265).

Un breve repaso al elenco de congresos, revistas especializadas y publicaciones permite arrojar una primera conclusión: la mayor parte de estos trabajos responden a lo que en el ámbito anglosajón se denomina *Cross-Cultural Philosophy*, en el germano *Interkulturelle Philosophie* y en francés *Philosophie comparée*.¹ En líneas generales, estos trabajos se distin-

¹ Entre las diferentes asociaciones dedicadas al estudio de la filosofía comparada cabe destacar: Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie, The Columbia Society for Comparative Philosophy y Society of Asian and Comparative Philosophy. Entre los congresos, además de la *East-West Philosophers Conference*, que la Universidad de Hawai continúa celebrando, es oportuno señalar los encuentros organizados por la Society for Asian and Comparative Philosophy, así como el Twentieth World Congress of Philosophy, celebrado en 1998 en Boston y dedicado a la filosofía comparada. De las publicaciones periódicas que giran en torno a esta temática conviene mencionar: *Bibliothèque de Philosophie Comparée*, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, *Comparative and Continental Philosophy*, *Asian Philosophy* y *Philosophy East and West*. En relación con la bibliografía los siguientes son

guen de otros tres tipos de aproximaciones filosóficas. Por un lado, se alejan de aquellas que estudian un determinado tema en el marco de una misma tradición cultural (por ejemplo, el estudio del confucionismo). En segundo lugar, de lo que puede denominarse *filosofía universal*, en la cual el filósofo construye un sistema basado en la totalidad de las tradiciones del pensamiento. Por último, de la comparación entre las ideas de pensadores de una misma tradición cultural (por ejemplo, el materialismo en Demócrito y Marx). El enfoque dominante en los estudios de filosofía comparada responde a la comparación entre ideas de pensadores que se sitúan en tradiciones culturales diferentes.

Las actitudes que animan estos trabajos pueden ser muy variadas, si bien cabe agruparlas en tres grandes tópicos. Inicialmente se puede hablar de una aproximación analítica que pretende, en el marco de la historia de la filosofía, contribuir a la comprensión de las tradiciones a comparar. Enseguida, se encuentran aquellos trabajos que están animados por un fin crítico-práctico. La filosofía comparada serviría en este caso para identificar las desigualdades que operan en el intercambio de ideas entre diferentes civilizaciones filosóficas, señalando los sesgos epistémicos y éticos que estas desigualdades introducen en el estudio y valoración de tales tradiciones (Shaner, 1986: 144-145). Finalmente, podemos situar los trabajos

algunos títulos relevantes. En alemán se cuenta con los 17 volúmenes contenidos en la serie *Studien zur Interkulturellen*, editados por la *Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie*; así como con la paradigmática obra de Ram Adhar Mall, *Interkulturelle Philosophie* (Adhar, 2000). En francés, amén de la obra colectiva *Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine* (Lacross, 2005) y de los textos clásicos de Masson-Oursel (2006), pueden destacarse Neuve-Eglise (2009) y Corbin (1985). En el ámbito anglosajón es donde quizás se ha mostrado mayor actividad. Entre otros, Blocker (1999), Botz-Bornstein (2006), Clarke (1997), Deutsch (1997), Dilworth (1989), Fleming (2003), Hackett (1979), Hall y Ames (1995), Larson y Deutsch (1988), McEvilley (2002), Shaner (1986), Smid (2009) y Solomon y Higgins (1995). Aunque en inglés, también cabe destacar las siguientes obras de autores de origen asiático: Abe (1989), Chenyang (1999), Deng (2010), Bo (2003), Radahkrishan (1999) y Raju (1997). En lengua española la producción es prácticamente nula. Quizá sea adecuado destacar, en la línea desarrollada por los estudios latinoamericanos algunos trabajos de Raúl Betancourt (1994, 2001 y 2004).

inspirados por una intención normativa que buscan, mediante la comparación de ideas producidas en diferentes contextos culturales, trascender el propio punto de vista y establecer condiciones para llegar a una verdad superior (Botz-Bornstein, 2006: 157).

ALGUNOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA COMPARADA

Pese al desarrollo alcanzado por los estudios de filosofía comparada, existe una serie de problemas que no dejan de ser reconocidos y discutidos por la propia disciplina y que afectan al estatus epistemológico de la comparación, a la naturaleza de su objeto de estudio, al método comparativo y la discusión concomitante sobre si es posible establecer un estándar común –o un problema compartido– que permita comparar los objetos de forma significativa. A lo largo del artículo me centraré en el segundo conjunto de problemas.

La pregunta es la siguiente: para que la comparación filosófica sea significativa: ¿qué es lo que se debe comparar? En los trabajos elaborados en términos de *Cross-Cultural Philosophy*, el tipo de comparación más extendida es la que pone frente a frente las ideas de dos o más autores, situados en tradiciones culturales diversas.² El peligro radica en la tendencia a asumir de manera implícita una filosofía de la conciencia que sitúa en el autor la fuente de sentido y el principio de la acción filosófica, hecho que, por otro lado, parece corroborar el sentido común. Al considerar como fuente de sentido al autor y liberarlo de todo determinismo, éste parece limitarse a decir en la obra lo que realmente quiere decir, de manera que conocer sus motivaciones permite descifrar el contenido de sus producciones. La ruptura con este enfoque –algo intensamente discutido dentro de la propia filosofía– supondría redefinir la naturaleza del objeto a comparar. Dependiendo del punto de vista que

² Ejemplos de comparaciones autor-autor: Ames y Granje (1996), Parkes (1987 y 1991), Carr e Ivanhoe (2000), Hall y Ames (1999) y Yearley (1990).

adoptemos –analítico, estructuralista, hermenéutico, sociológico– el objeto adquiriría unas características específicas y sin duda aparecerían nuevos problemas.

UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA COMPARADA DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

La discusión sobre el problema del objeto de estudio no se realiza con ánimo polémico. Se trata de contribuir a potenciar la reflexividad de los ejercicios comparativos que realiza la filosofía. En este sentido, las ciencias sociales pueden acudir en auxilio de la labor filosófica. No sólo ocurre, como señala Randall Collins, que tal colaboración –al convertirse las ciencias sociales en una cantera de nuevos objetos y problemas de reflexión– ha redundado históricamente en un incremento de la creatividad de la filosofía (Collins, 2005: 619-620 y 879-880), sino que, como nos recuerdan Pierre Bourdieu y Martin Kusch, las ciencias sociales, lejos de reducir la filosofía a sus protocolos epistemológicos, contribuyen a arrojar luz sobre las condiciones sociales que determinan su práctica.³ ¿De qué manera pueden contribuir las ciencias sociales a complejizar y hacer más reflexivo el ob-

³ La sociología de la filosofía parte de la tesis de que un texto filosófico es resultado de la articulación de diferentes niveles de experiencia, no todos conscientes. En consecuencia, cuestiona el hecho de que admita exclusivamente una lectura en clave filosófica. La sociología de la filosofía cuenta hoy en día con diferentes representantes a nivel internacional. En el ámbito anglosajón, además de la obra de Collins, cabe destacar los estudios de Martin Kusch (2006) o los trabajos de la denominada Escuela de Edimburgo –Barnes (2000) y Bloor (2004)–. En el escenario francés podemos señalar la obra de autores vinculados a la órbita de Bourdieu a través del Centre de Sociologie Européenne (Louis Pinto, Gérard Mauger, Remi Lenoir). En Alemania destacan las denominadas “investigaciones de constelaciones de filósofos”, donde cabe señalar las figuras de Dieter Henrich y Martin Schulz (Vázquez, 2010). En España destacan los trabajos del grupo de investigación del Área de Filosofía de la Universidad de Cádiz, entre los que es pertinente señalar –amén del monográfico de *Daimon* (2011) dedicado a la sociología de la filosofía en España, y el de reciente publicación de *Isegoría* (2015) sobre el *ethos* universitario filosófico– a Moreno (2006, 2011 y 2013) y a Vázquez (2008, 2009 y 2014).

jeto de estudio de la filosofía comparada?; ¿cuáles alternativas ofrecen a las “comparaciones espontáneas” de autor a autor o de idea a idea?

Mi punto de partida se sitúa en la obra de Randall Collins (1998), donde el sociólogo estadounidense realiza un análisis extenso sobre las cadenas de rituales de interacción que sirvieron como base para el desarrollo de la filosofía en los diferentes focos de producción mundial. Se trata probablemente de la aplicación más sistemática de un programa de ciencias sociales –que combina la sociología durkheimiana y la micro-sociología de Erving Goffman– a la *Cross-Cultural Philosophy*. Me centraré en el objeto de comparación de la obra de Collins: la creatividad filosófica. A continuación mostraré algunas propuestas que enlazan con algunos puntos oscuros o no desarrollados completamente por Collins. Aprovecharé tales problemáticas para proponer nuevos objetos a comparar: las generaciones filosóficas, el grado de autonomía y homología, las formas de consagración y los movimientos intelectuales. Como podrá observar el lector, estos añadidos no persiguen invalidar la teoría de Collins sino, partiendo de ella, complejizar las comparaciones filosóficas a partir de herramientas desarrolladas por las ciencias sociales.

LA CREATIVIDAD INTELECTUAL

La búsqueda de un patrón universal que explique la forma en la que se produce el cambio intelectual lleva a Randall Collins a elaborar una teoría de la creatividad filosófica. El tema de la creatividad, sus grados y obstáculos, permite al sociólogo operar comparaciones de larga duración entre diversas civilizaciones filosóficas. A la hora de definir este concepto, Collins lo presenta en dos niveles: la irrupción de ideas creativas en el “tiempo presente” y su recepción a través de las cadenas generacionales. En ambos casos, Collins parte de la tesis de que la creatividad es un fenómeno escaso. Ello se debe a

que sólo debemos considerar como ideas creativas aquellas que despiertan el interés de los demás y que lo hacen, además, más allá de dos generaciones. En otras palabras: sólo son ideas creativas las que logran ocupar el espacio de atención filosófico de manera prolongada en el tiempo.⁴ Los filósofos se enfrentan a un número limitado de ideas que provienen de sus contemporáneos y antecesores, y las encaran echando mano de dos estrategias básicas: generando nuevas combinaciones a partir de las preexistentes –síntesis– o creando otras nuevas por oposición –disenso– (Collins, 2005: 85). Estas nuevas ideas compiten por permanecer en las cadenas generacionales.

¿Cómo irrumpen las ideas creativas? Son tres sus elementos constitutivos: el capital cultural, la energía emocional y la estructura de oportunidades. Los dos primeros funcionan en el marco de la teoría de los rituales profanos de interacción (RI), (Collins, 2009). Según Randall Collins, la vida filosófica se genera en el encuentro cara a cara entre filósofos en torno a un foco de atención compartido.⁵ Cuando una interacción de este tipo tiene lugar se establece un circuito de capital cultural con una forma específica de energía emocional que, al actuar sobre los símbolos que constituyen al capital cultural, los activa moralmente, poniendo en marcha el proceso de creatividad intelectual (Collins, 2005: 33-38). Si los rituales de interacción son exitosos, se produce un incremento de la energía emocional de los participantes –entendida como un sentido de membresía colectiva y un aumento de la fuerza creativa–; en caso contrario, la energía emocional se desfonda y puede acabar

⁴ En palabras del propio Collins: “Mi criterio sociológico para establecer el grado de creatividad es la distancia intergeneracional a la que llegan a transmitirse las ideas” (Collins, 2005: 60). Como veremos en la nota 14, esta afirmación tiene consecuencias metodológicas. Por otro lado, las ideas creativas, para serlo, deben pasar al menos el filtro de dos generaciones ya que, teniendo lugar su irrupción durante la primera, se tarda otra en comprobar si el cambio ocupará o no un lugar en la estructura del espacio de atención (Collins, 2005: 63).

⁵ Sobre la necesidad de la co-presencia física de los cuerpos en los rituales de interacción filosóficos véase Collins (2005: 79-93). Sobre la lectura y el pensamiento como rituales de interacción: (Collins, 2005: 47-54).

induciendo en el individuo una sensación de aislamiento, un estado de ataraxia o una simple rebaja de sus ambiciones intelectuales.

Lo importante es que para Collins los rituales de interacción se encuentran jerarquizados: los más relevantes son aquellos donde se concentra el mejor capital cultural –aquel que permite hacer cosas nuevas– y los mayores niveles de energía emocional –donde se produce una mayor energía creativa–. El acceso a estos rituales de estatus se encuentra limitado; llegar a ellos e interactuar con éxito depende de la relevancia de los rituales previos a los que se ha estado expuesto. Ello explica un fenómeno constante de la vida intelectual: los grandes filósofos están conectados en todas direcciones con otros filósofos importantes. Es decir, que la calidad y la cantidad de los intercambios, la densidad de la red, es mayor allá donde se sitúan los filósofos más creativos: la creatividad va a la creatividad (Collins, 2005: 71).⁶

Otro patrón que Collins observa en todo el mundo intelectual es que la creatividad surge siguiendo una lógica de simultaneidad y oposición (Collins, 2005: 79). Con ello da entrada al problema de las oportunidades estructurales. Cuando una nueva idea irrumpe en el espacio de atención lo hace al mismo tiempo y en oposición a otras. Ahora bien, existen límites estructurales a cuántas ideas creativas pueden competir por subdividir el espacio de atención. Tales límites se relacionan

⁶ Collins distingue entre filósofos principales, secundarios y menores, ordenándolos según el número de páginas de discusión que se les han dedicado en diversas historias de la filosofía, elaborando un *ranking* que combina fuentes de todo tipo (Collins, 2005: 60). A partir de aquí, está en posición de ofrecer una secuencia comparada de filósofos –principales, secundarios y menores– a lo largo de una secuencia generacional de larga duración. Véase por ejemplo la aplicación del método para el caso de China y Grecia en el cuadro de la página 59 y, especialmente, la tabla de la página 80, donde compara la secuencia para todas las civilizaciones filosóficas que va a tratar en la obra. Especialmente los anexos, las introducciones y conclusiones de los capítulos están salpicados de comparaciones entre civilizaciones filosóficas. Cabe recordar que la población total (incluyendo las figuras menores) es de unos 2,700 filósofos. José Luis Moreno Pestaña ha llevado a cabo una crítica epistemológica del modelo de Collins (Moreno, 2007) y ha recibido una respuesta positiva por parte del propio Collins, quien reconoce la validez de la crítica (Collins, 2008).

con la “ley de los números pequeños” (Collins, 2005: 38-43; y 2009: 261). Ésta afirma que la creatividad filosófica se produce cuando el espacio de atención está compartimentado entre tres y seis posiciones rivales: si el número de posiciones se reduce por debajo de dos o aumenta por encima de seis, la creatividad de la red se socava. La razón es que cuando existe una sola posición, la creatividad se estanca debido a la falta de polémicas. En cambio, cuando surge la rivalidad entre dos posiciones arranca un proceso creativo que da lugar, por combinaciones, a nuevas posiciones. Para mantener la creatividad, el número de nuevas mezclas no puede elevarse por encima de seis puesto que –induce Collins de los casos estudiados– cuando esto ocurre, el foco de atención de la red se diluye y los linajes en competencia no logran perpetuarse en una nueva generación, cayendo nuevamente a un número igual o menor a seis.⁷ Cuando las cambiantes condiciones externas a la vida intelectual alteran el espacio de atención filosófica -por ejemplo, cuando se destruyen las bases materiales de determinadas posiciones- se produce una realineación interna que activa, a través de rituales de interacción virtuosos, la circulación del capital cultural y de la energía emocional, y con ellos la creatividad, produciéndose por combinación o disenso nuevas posiciones que deberán someterse a la ley de los números pequeños (Collins, 2005: 800).

A partir de estas herramientas, Collins se encuentra en posición de reconstruir una historia comparada de la filosofía universal, elaborada a partir de periodos de creatividad y estancamiento.⁸ En el capítulo dos de *Sociología...*, Collins lleva a

⁷ Es decir, en un determinado momento puede haber más de seis posiciones, pero no se perpetuarán todas en la siguientes generaciones (las posiciones más débiles se eliminarán o se combinarán). Este fenómeno está relacionado con el hecho de que es imposible determinar la creatividad en el momento presente; esto es, no podemos saber cuáles de todas las posiciones que compiten por el espacio de atención serán referentes de las generaciones venideras. El libro de Collins llega, para el caso europeo, hasta mediados del siglo xx, cuando reconoce que ya es difícil emitir un juicio sobre la creatividad de las redes (Collins, 2005: 790-794).

⁸ Sobre los periodos de estancamiento de la creatividad y los elementos estructurales que los definen, véase Collins (2005: 503-520).

cabo una comparación donde contrasta de manera sistemática los casos de las filosofías griega y china clásicas mediante la evaluación del número de filósofos relevantes y secundarios, la densidad de sus conexiones, su reproducción a través de cadenas generacionales y, en definitiva, el grado de creatividad en ambos espacios y sus formas características (Collins, 2005: 55-83). El resto de la obra, especialmente los anexos, las introducciones y conclusiones de los capítulos, está salpicada de comparaciones entre civilizaciones filosóficas.

LAS GENERACIONES FILOSÓFICAS

Randall Collins considera la generación como la unidad del cambio intelectual. En el periodo de un siglo conviven –según el sociólogo estadounidense– tres generaciones activas (Collins, 2005: 56). Cada 33 años aproximadamente, una nueva generación hace su irrupción y deja de actuar como discípula para convertirse en mentora de la generación más joven. En el tiempo largo, son estas cadenas intergeneracionales las que determinan la creatividad de un filósofo o una escuela. La variable generacional constituye por tanto un elemento esencial del entramado teórico de este autor.

El problema es que el concepto de generación con el que trabaja Collins adolece de un sesgo naturalista que dificulta la comprensión sociológica del fenómeno. El inconveniente de esta interpretación reside en dos puntos relacionados (Estrella, 2015b: 18-20). Primero, en deducir de manera mecánica un comportamiento social y cultural a partir de un determinante biológico: la edad, medida a través de la convención cronológica del número de años. Segundo, en definir de una vez para siempre una magnitud cronológica que da cuenta del ritmo de sucesión generacional (33 años). Como nos recuerda Karl Mannheim, en su ya clásico estudio sobre las generaciones, cabe cuestionar la idea naturalista de que la sucesión biológica de individuos tenga por sí misma un significado histórico y

sociológico. Para que esto sea así, es necesario relacionar el hecho biológico con las transformaciones de las estructuras en las cuales los individuos interactúan y se socializan. De ahí que, respecto del segundo sesgo problemático, el ritmo de sucesión generacional no constituya una magnitud universal ni externa a la propia temporalidad del universo social en el cual se generan esas subjetividades.

El objetivo que persigue Mannheim con su propuesta es evitar el sesgo naturalista, para lo cual distingue diversas modulaciones del concepto de generación. Por ejemplo, propone diferenciar entre localización, complejo y unidad generacional (Mannheim, 1993: 221-222). El concepto de *localización* está pensado para identificar imposibles generacionales, debido a que los individuos que comparten el mismo rango de edad no comparten contextos civilizatorios; por ejemplo: las escuelas confucianas de la filosofía china y los sofistas griegos, ambos casos del siglo V AC.

Un complejo generacional se crea cuando los individuos situados en una misma localización cultural se ven sometidos a un horizonte de experiencia compartida y participan bajo un destino común en los movimientos sociales, políticos o intelectuales de tal experiencia histórica colectiva. Esta afirmación requiere aclararse. A excepción de acontecimientos *totales*, que afectan a todo el entramado social (por ejemplo, una guerra), las experiencias históricas compartidas no tienen lugar en un universo social indiferenciado. Éstas remiten a la dinámica de las estructuras sociales de mundos específicos, de manera que la irrupción de un nuevo complejo generacional está vinculada con la forma y el ritmo de tales estructuras.⁹

⁹ En el caso del mundo intelectual y filosófico, la dinámica está relacionada con los cambios en las políticas escolares y académicas y con las formas de consagración dominantes –todas ellas como maneras de generar tipos de subjetividades (generaciones) (Bourdieu, 2006: 296)–. Así, siempre que exista el suficiente grado de autonomía, la morfología generacional del campo filosófico no tendrá por qué corresponderse con la de otros universos sociales –como por ejemplo, el político–; un complejo generacional puede surgir en uno de los campos sin que ocurra lo mismo en el otro. En el siguiente apartado discutiremos el concepto de *autonomía* de Pierre Bourdieu y se podrá apreciar cómo se compenetra con esta dimensión

Finalmente, el concepto de unidad generacional sirve para identificar las formas de manejar la experiencia compartida a la que está sometido un complejo generacional, o lo que es lo mismo, para identificar las posibilidades en las que éste se polariza. Una unidad generacional constituye entonces un tipo de adhesión más concreta que la que representa el complejo, por la forma en la que nace dentro de éste (Estrella, 2011: 16). Si bien los integrantes de un complejo comparten una serie de problemáticas –que constituyen el orden del día de cada campo en torno al cual se discute–, la unidad generacional es el resultado de fuerzas formativas –“intenciones básicas y principios configuradores”, en palabras de Mannheim– compartidas por grupos concretos a través de contactos personales (Mannheim, 1993: 223-225). La unidad generacional, en consecuencia, no es más que una polarización del complejo generacional con la intención de dominarlo y ocupar su centro de atención a partir de tomas de posición diferenciadas que se crean por afinidades.

Cabe encontrar ciertos paralelismos entre las nociones de Collins y las de Mannheim (Estrella, 2015b: 22). Podríamos decir que quienes comparten ciertos capitales y cierto grado de energía emocional tienen mayor posibilidad de encontrarse y llevar a cabo rituales de interacción coronados por el éxito. Tales rituales retroalimentan al grupo, ya que redundan en un sentido de pertenencia, en una identidad y en una idea de misión colectiva (Collins, 2009: 262). De esta manera, las unidades generacionales de Mannheim pueden nacer a partir de rituales o encuentros creativos que Collins identifica en determinados puntos de la red intelectual. El conflicto entre unidades generacionales dentro del mismo complejo generacional (la competencia entre intelectuales coetáneos) o entre unidades que pertenecen a diferentes complejos generacio-

de la propuesta de las generaciones de Mannheim. Un perspicaz estudio donde se estima la distancia entre las tomas de posición política y filosófica de los pensadores españoles de la generación del 14 y se discute con este fin sobre el concepto de generación es el de Costa (2015).

nales (los conflictos entre maestros-discípulos), constituirían para el sociólogo estadounidense el motor de la creatividad intelectual.

Dicho paralelismo refuerza, a mi juicio, la idea de que cambiar el concepto biológico de generación de Collins por el sociológico de Mannheim no menoscaba el potencial de la propuesta collinsiana, pero ayuda a realizar comparaciones más respetuosas con la dimensión histórica del problema. Efectivamente, Mannheim nos permitiría abordar las comparaciones que Collins lleva a cabo a partir de sucesiones generacionales uniformes como comparaciones entre localizaciones generacionales que se articulan siguiendo patrones o ritmos específicos de sucesión generacional.¹⁰

HOMOLOGÍA Y AUTONOMÍA

Según Randall Collins la creatividad intelectual no es un mero reflejo de las condiciones económicas y políticas (Collins, 2005: 329). Éstas se mueven en un primer nivel de causalidad que determina la base organizativa de las redes, las condiciones materiales inmediatas de la producción intelectual. Tal base organizativa constituye un segundo nivel, dentro del cual los intelectuales construyen redes a través de rituales de interacción. Aquí se sitúa el tercer nivel de causalidad. Para Collins cada uno de los niveles responde a una dinámica propia y requiere de una teoría específica, por lo que supone un error deducir el pensamiento filosófico a partir de factores sociopolíticos o culturales. En todo caso, se trata de una determinación indirecta que se limita a generar condiciones materiales de posibilidad, pero el cambio intelectual se sitúa en el nivel micro, donde tienen lugar los rituales de interacción –los inter-

¹⁰ Por ejemplo, para el mismo periodo –último tercio del siglo xx–, mientras en España la mayor creatividad se produce entre unidades generacionales que pertenecen al mismo complejo generacional –polarizadas en términos de redes católicas y laicas–, en México el conflicto más creativo tiene lugar entre complejos generacionales distintos (Estrella, 2010, 2011 y 2015a).

cambios de capital y energía emocional— sujetos a los constreñimientos que impone la ley de los números pequeños. Cuando los contextos político y económico cambian, las condiciones materiales y las bases organizativas de la competición intelectual se alteran, abriendo la posibilidad de una erupción de creatividad por el desplazamiento de posiciones. Ahora bien, el “contenido interno” de las ideas filosóficas depende de estas oposiciones, no de los contextos político, económico o cultural (Collins, 2005: 385-388).

Asimismo, contamos con solventes investigaciones —especialmente las vinculadas a Pierre Bourdieu y el Centre de Sociologie Européenne— que demuestran la existencia de un vínculo entre el mundo sociocultural *externo* y lo que ocurre dentro del universo filosófico, sin necesidad de recaer en una tesis determinista o en alguna suerte de metáfora del reflejo. El concepto de *campo* constituye la pieza clave de esta propuesta. Un campo, como el filosófico, se define por una serie de propiedades eficientes que lo constituyen como un microcosmos diferenciado en el espacio social. Recordemos que el rasgo fundamental de estas propiedades reside en su capacidad para actuar como umbral ontológico, como un prisma de refracción que impone un cambio de orden a la realidad que la traspasa (Bourdieu, 1991b: 44-45). Esta característica esencial de los campos resulta decisiva si consideramos que los recursos y energías sociales que, incorporados, traslada el agente en su periplo por los diferentes universos sociales, no son completamente irreductibles: a través del empeño de una determinada cantidad de trabajo, las cualidades acumuladas a lo largo de una trayectoria social son susceptibles de transformarse en recursos y energías específicas de cada campo en cuestión (Bourdieu, 2008: 54-169; Bourdieu y Passeron, 2003: 11-45). Esto quiere decir que cuanto menor sea la censura que impone el campo, cuanto menor sea el coeficiente de refracción que obliga al aspirante, más posibilidad tiene éste de hacer valer en las disputas específicas los recursos y disposiciones adquiridos en dominios ajenos. Como consecuencia, más

sencillo es que una fracción del arbitrio social pase a formar parte impensadamente de los principios que regulan los lances del juego y, por tanto, que la estructura del campo reproduzca de forma homóloga las jerarquías del universo social en el que se ubica. En cambio, cuanto mayor es la censura que imponen las fronteras del campo, cuantas más competencias específicas se requieran para ser reconocido como *insider*, mayor es el trabajo necesario para transformar recursos y disposiciones de origen en poderes y disposiciones específicas. De esta forma, decrece la parte de arbitrio social que contribuye a formar el sistema de presupuestos de la *doxa* del campo y disminuye la posibilidad de que éste reproduzca la jerarquía del universo social (Bourdieu, 1991b: 13-17).

Collins rechaza la tesis de la circulación de capital y energía entre diferentes universos sociales y, concretamente, la fórmula que nos presenta Bourdieu (Collins, 2006: 29-30). La postura de Collins señala de una vez para siempre que las fuerzas económicas y culturales situadas en el nivel macro están excluidas como causa explicativa de los rituales de interacción que tienen lugar en el nivel micro (Collins, 2005: 52). Desde la sociología de la filosofía de Bourdieu, Collins estaría generalizando un caso determinado, un estadio del campo intelectual con un alto grado de autonomía donde la causalidad del tercer nivel se ha independizado de las condiciones sociales de posibilidad. Cabría añadir que para Bourdieu este estadio constituiría un caso límite. Aunque es posible discernir diferentes grados de autonomía, los campos intelectuales nunca se encuentran en una situación de autonomía u homología absoluta, de forma que las estructuras sociales se hallan siempre –podríamos decir– traducidas a la lógica situacional de los encuentros cara a cara.

Existe además una problemática añadida cuando nos desplazamos del terreno de las estructuras al de las trayectorias individuales. Según Collins, acceder o no a los mejores rituales de interacción depende de la calidad de la cadena previa de rituales a la que se estuvo expuesto. No obstante, cabría

preguntar por qué un intelectual se posiciona en un punto u otro de la red al ingresar en el espacio filosófico. Collins remite a una suerte de “creatividad original” vinculada con ciertas condiciones específicas en la infancia que promueven nuevas experiencias e independencia de juicio (Collins, 2005: 34). Desde la óptica de Bourdieu, esta forma de vida particular estaría relacionada con unas condiciones familiares ligadas a una cultura de clase, la cual trasmite no sólo un determinado *ethos* sino un capital cultural específico. Tal forma de acumulación primitiva introduce de lleno el problema de los determinantes de clase y cómo afectan las tomas de posición de los filósofos. Para Collins –quien no considera la traducibilidad de las diferentes formas de capital y establece una distinción entre el capital cultural general y el intelectual en particular (2005: 29-30)– la clase social no constituye un factor explicativo de esas tomas de posición. En el caso del sociólogo francés, la clase determina las elecciones a través del *habitus*, del conjunto de disposiciones incorporadas que actúan como principio generador de prácticas,¹¹ si bien este *habitus* primario (de clase) debe subordinar sus pulsiones a las exigencias específicas del campo y de las interacciones rituales que en él tienen lugar.¹²

El concepto de campo –a excepción del problema de la autonomía que acabamos de discutir, equivalente en todo lo demás al de espacio de atención de Collins– permite pensar un tipo de comparación filosófica que contemple la posibilidad de que el espacio y los encuentros filosóficos se estructuren de forma homóloga al universo social, traduciendo a su lógica específica los conflictos y la estructura de clases. Más allá de que el concepto de autonomía deba definirse en relación con el contexto histórico al cual se aplica, cabe considerar el pro-

¹¹ Sobre el concepto de *habitus* como teoría disposicional de la acción –lo que aleja en este punto la sociología de Bourdieu de la de Collins– véase Bourdieu (1991a: 91-111; y 1999: 89).

¹² Sobre cómo las condiciones de clase y el grado de autonomía determinan la posición de un intelectual en la red y su acceso a una determinada cadena de rituales de interacción, puede consultarse el estudio sobre el filósofo mexicano Antonio Caso de Alejandro Estrella (2010).

blema de la homología como una tesis empírica fructífera para realizar comparaciones interculturales.¹³

FORMAS DE CONSAGRACIÓN FILOSÓFICAS

Randall Collins reconoce que el método utilizado para medir la creatividad puede despertar la duda de si lo que se está midiendo en realidad es reputación social o creatividad filosófica: los grandes filósofos están bien conectados con comunidades filosóficas y la causa de esa eminencia son esas buenas conexiones (Collins, 2005: 71-72). El sociólogo estadounidense cuestiona que este argumento sea tan circular como aparenta, apelando a excepciones empíricas: casos en los que los filósofos no contaban con una red personal de seguidores notables o casos en los que ciertos individuos recibieron en su momento una fama mayor de la merecida, en el sentido de que no produjeron las ideas que más tarde se les atribuyeron –algo, nos recuerda, que suele darse en los iniciadores de las genealogías filosóficas–. No obstante esta distinción, la tendencia en Collins es identificar la consagración filosófica con la creatividad.

José Luis Moreno Pestaña (2007) ha discutido este aspecto con el propio Collins y lo ha desarrollado en su obra *La norma de la filosofía* (Moreno, 2013). Según el autor español, es necesario pluralizar las posibles formas de consagración ya

¹³ Incluso suponiendo que la autonomía constituye un proceso culturalmente situado y que carece por tanto de universalidad –en este punto, Collins es mucho más ambicioso, al considerar que sí existe una tendencia general hacia la que apunta la creatividad intelectual en todos los espacios culturales: el incremento de la reflexividad y la abstracción (Collins, 2005: 795-862)–, cabría desarrollar hipótesis explicativas al respecto y servir así de incentivo para el trabajo empírico. Por otro lado, nada impide realizar comparaciones filosóficas entre espacios que pertenecen a una misma cultura filosófica. Este tipo de comparación restringida abre la puerta al estudio del desarrollo y los obstáculos de la autonomía intelectual en la filosofía occidental, así como a la investigación de sus efectos sobre el quehacer filosófico y las trayectorias individuales. Christopher Charle, discípulo de Bourdieu, apuesta por una comparativa intelectual –centrada en los casos francés y alemán– que toma como referente el grado de autonomía (Charle, 2010).

que la vida filosófica transcurre por canales que no siempre se conducen por el *telos* de la creatividad y, por tanto, se requieren herramientas conceptuales que permitan analizar sociológicamente esos otros comportamientos.¹⁴

Moreno Pestaña distingue tres polos de excelencia intelectual que actúan en la trayectoria de cualquier filósofo (Moreno, 2013: 33). Los intelectuales pueden buscar un tipo de reconocimiento intelectual, vinculado con diferentes formas de poder temporal o académico. Este tipo de consagración puede venir acompañado por el reconocimiento de los pares o por altas dosis de energía creativa, pero puede no estarlo, convirtiendo al filósofo en cuestión en un mandarín o un promotor cultural. Por otro lado, el filósofo puede buscar el reconocimiento simbólico de sus pares. Si los ritmos institucionales están sincronizados con los intelectuales, es probable que el prestigio intelectual venga acompañado de un ascenso en la jerarquía temporal. Es necesario no obstante distinguir entre este reconocimiento intelectual y la auténtica energía creativa. Las comunidades muy cerradas tienden a generar un comportamiento dogmático de celebración autorreferencial. Moreno nos recuerda como el propio Pierre Bourdieu ha establecido en *Las reglas del arte* (Bourdieu, 1997: 104-109) una producción de ciclo corto, ajustada a las expectativas del grupo de pertenencia y una de ciclo largo, que continúa generando efectos más allá de su contexto de producción. Este tipo de filósofo creativo logra conectar con públicos vitalmente alejados en el espacio y el tiempo. Moreno Pestaña elabora entonces un espacio de propiedades donde establece ocho combinaciones posibles, otorgando un valor positivo o negativo a cada una de

¹⁴ A este hecho cabe añadir, como nos recuerda el propio Moreno Pestaña, la necesidad de problematizar el canon filosófico –entendido como una forma de transmitir jerarquías institucionalizadas– que Randall Collins no deja de tomar como objeto de estudio cuando selecciona la población pertinente de su investigación (Moreno, 2013: 32). Las preguntas sobre trayectorias frustradas o paralelas pueden, sin embargo, ser sociológicamente más significativas para la comprensión de la vida filosófica que las que han sido consagradas por una gran creatividad. Véase por ejemplo el estudio que realiza el propio Moreno Pestaña sobre el fracaso intelectual (Moreno, 2008).

estas tres variables (Moreno, 2013: 36). Identificamos de esta forma un espacio de posibilidades al cual es posible asociar la situación histórica de un determinado campo filosófico si se privilegia una forma u otra de consagración –lo que, por ejemplo permitiría distinguir momentos de alta creatividad de otros de *rutinización* escolástica (Collins, 2005: 503-506)– y la manera en la que las trayectorias individuales de los filósofos se ajustan a estas realidades a partir de determinadas estrategias.

Los matices que introduce Moreno Pestaña al modelo de Collins complejizan las comparaciones filosóficas, considerando no sólo el grado de creatividad sino su combinación con otras dos formas de excelencia, lo cual arroja un panorama más rico y plural, tanto en relación con las comparaciones entre estructuras –formas de consagración dominantes– como entre trayectorias filosóficas –las diversas estrategias individuales que siguen los filósofos a la hora de enfrentarse a los diferentes polos de la excelencia filosófica–.¹⁵

LOS MOVIMIENTOS INTELECTUALES

Randall Collins reconoce que la formación de escuelas de pensamiento constituye una constante de la vida filosófica (Collins, 2005: 67). Distingue cuatro tipos de acepciones del término. El primero es un grupo de individuos que comparten un modo similar de pensar, lo cual no implica necesariamente una referencia a su organización social. El segundo es cuando se demuestra que ha existido un cierto influjo intelectual entre sus miembros, lo que constituye –según el sociólogo estadounidense– el objeto de estudio de la historia intelectual. El tercero y el cuarto son los que llaman su atención: por un

¹⁵ Cabría añadir que reconocer la posibilidad de que capitales y energías de procedencia externa al campo filosófico se traduzcan en capitales y energías específicos –cosa que hace Moreno Pestaña– es lo que permite pluralizar las diferentes formas de consagración intelectual que se dan cita en el campo filosófico.

lado, una concepción de escuela supone la existencia de una cadena de relaciones personales horizontales y verticales; por otro, una organización en el sentido literal del término: un lugar donde se transmite la autoridad de un saber por medio de una sucesión explícita.¹⁶

El concepto de escuela de Collins abre la puerta para reflexionar sobre las formas de acción colectiva que, al margen de la figura del creador individual, determinan la producción filosófica. No obstante, más allá de esta referencia, Collins no profundiza en las diferentes formas en las que esta acción colectiva contribuye a lo que podemos denominar institucionalización de las ideas (Shils, 1970). Autores como Scott Frickel, Neil Gross o Charles Camic han discutido este aspecto y han desarrollado una teoría general de los movimientos científicos e intelectuales (SIM, por sus siglas en inglés).¹⁷

A partir de una sociología del conocimiento enraizada en el programa fuerte de la Escuela de Edimburgo y movilizándolo herramientas provenientes de la microsociología y la etnometodología, estos autores toman como objeto de estudio la acción colectiva que da lugar a movimientos de tipo específicamente intelectual y científico. El objetivo de esta teoría no es sólo definir los rasgos esenciales de un SIM sino identificar sus condiciones sociales de posibilidad y desarrollo. A partir de una sólida base empírica –los casos de estudio recorren un amplio elenco de disciplinas y marcos nacionales– los autores han logrado desarrollar un marco teórico operativo para realizar comparaciones intelectuales que tomen por objeto de estudio la acción colectiva (Frickel y Gross, 2005: 226).¹⁸

¹⁶ En este último caso, como nos recuerda Collins, la doctrina es una de las propiedades de la organización, además de actuar como símbolo de membresía.

¹⁷ Véanse al respecto las obras de Camic (1983), Camic y Gross (2001), Frickel (2004) y Frickel y Gross (2005).

¹⁸ Uno de los objetivos de la teoría es distinguir la modulación específica de los SIM en el marco general de los movimientos sociales. Frickel y Gross señalan cuatro grandes diferencias que apuntan hacia: sus dimensiones, su ámbito de acción, los intereses en juego y la posición de estatus de los líderes (Frickel y Gross, 2005: 224-225).

A diferencia de la propuesta de Collins, la teoría de los SIM logra definir un conjunto de problemas de la acción intelectual coordinada que apunta hacia algo más que una cadena de relaciones personales –tercera definición de escuela de Collins– y hacia algo previo a una escuela organizada con base institucional –cuarta definición de Collins–. En este “terreno intermedio”, los SIM adquieren seis características fundamentales (Frickel y Gross, 2005: 206-208). Primero, un programa científico o intelectual que es producido y difundido de manera colectiva.¹⁹ Segundo, un desafío a las formas dominantes de saber, provocando indefectiblemente una resistencia desde los poderes establecidos. Tercero, como consecuencia de esta naturaleza conflictiva los SIM son inherentemente políticos, no porque pretendan cambiar las relaciones sociales de poder sino porque el efecto de la difusión del programa implica alterar las relaciones de autoridad intelectual. Cuarto, el SIM se constituye como resultado de una coordinación a nivel espacial, temporal y social, pues las ideas que producen los líderes del movimiento tienen lugar y se desarrollan en el trasfondo de una red que requiere, para el éxito de tales ideas, de la acción coordinada de todos sus integrantes. Quinto, los SIM son fenómenos episódicos, en el sentido de que constituyen realidades históricas empíricamente verificables; suelen dar inicio a través del anuncio de un programa intelectual nuevo y desaparecen, bien por su desintegración ante la falta de éxito, bien porque transitan hacia una forma institucionalizada más estable, como escuelas, subcampos o disciplinas. Sexta y última, un SIM puede variar a lo largo de su trayectoria de objetivos y ámbito de acción, sin perder por ello su naturaleza de movimiento científico o intelectual.

¹⁹ Dos aclaraciones: por un lado, la defensa de un programa de ideas científicas o de representaciones ideológicas puede encontrarse en movimientos sociales de muy diferente naturaleza, pero en los SIM constituye el elemento central; por otro lado, la importancia del programa no implica que todos los integrantes del SIM lo entiendan de la misma manera, lo que sí es condición necesaria es que estén consciente y colectivamente orientados hacia la elaboración y difusión del mismo.

Frickel y Gross desarrollan además un conjunto de proposiciones que permiten medir las posibilidades de éxito de un SIM; en este sentido, abren la puerta a la realización de comparaciones significativas. Así, por ejemplo, señalan cómo la participación de intelectuales de alto estatus está asociada con la irrupción de nuevos SIM. Dichos intelectuales comienzan haciendo explícitas sus dudas y oposición a las ideas dominantes para acabar presentando en el marco de un SIM un programa que corrige las carencias de esas ideas (Frickel y Gross, 2005: 209).²⁰ Por otro lado, el éxito de un SIM está relacionado con la capacidad para acceder a recursos clave (Frickel y Gross, 2005: 213) que se vinculan con el contexto inmediato en el cual los científicos e intelectuales llevan a cabo su práctica cotidiana. Un SIM tiene mayores posibilidades de éxito si logra vencer las barreras para promover la participación al contribuir a resolver las urgencias mundanas de los intelectuales. Ahora bien, para lograr tal objetivo el SIM debe tener acceso a una serie de recursos, entre los que destacan: el acceso a un mercado de trabajo que asegure el empleo de sus integrantes, el incremento del prestigio intelectual y la disposición de recursos organizacionales a través de los cuales se logra movilizar e involucrar a nuevos integrantes (departamentos, programas, escuelas organizadas, etcétera).²¹ En este mismo sentido, el acceso a lo que se denomina *contextos de micromovilización* resulta también determinante (Frickel y Gross, 2005: 219). En los espacios donde se despliegan los recursos en juego se producen intercambios que dan lugar a la comunicación y la coordinación del SIM, donde se compite por reclutar nuevos

²⁰ Según señalan los propios autores en referencia a Collins y Bourdieu, el SIM es el vehículo a través del cual se logra reconocimiento en el espacio de atención –o se acumula capital intelectual– sin que ello suponga que la participación en el movimiento se realiza siempre con fines estratégicos (Frickel y Gross, 2005: 211).

²¹ Frickel y Gross nos recuerdan que el acceso a estos recursos tienen lugar en un contexto de escasez, lo que nos introduce en una dinámica competitiva, si bien consideran que en el caso del prestigio intelectual no se trata de un juego de suma 0. La cantidad total y el tipo de recursos objetivamente disponibles es lo que conforma la estructura de oportunidades a la que se enfrenta el SIM (Frickel y Gross, 2005: 213)

integrantes y se produce la socialización de jóvenes aspirantes.²² Finalmente, los SIM no sólo se cohesionan a partir de condiciones materiales y localizaciones, sino también de ideas o marcos de acción compartidos que dotan de sentido a esas condiciones y localizaciones, así como a la forma de encararlas de manera colectiva. Retomando en este punto el concepto de *framing* de Erving Goffman, Frickel y Gross introducen el problema de la construcción de la identidad intelectual a partir de una determinada retórica de autopresentación colectiva, un relato de los orígenes históricos del movimiento y de su relación con los competidores (Frickel y Gross, 2005: 222).²³

En definitiva, la teoría de los SIM permite pensar de forma compleja la acción colectiva de los filósofos sin necesidad de hacerlo a partir de escuelas institucionalizadas. Por otra parte, abre un campo de posibilidades a la comparación filosófica, tanto en lo que respecta a la fisonomía específica que puedan adquirir los movimientos filosóficos como a las condiciones sociales que los hacen posibles.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas he intentado mostrar algunos de los límites epistémicos, teóricos y metodológicos a los que se enfrenta la filosofía comparada en términos de *Cross-Cultural Philosophy*. Centrándome en el segundo conjunto de proble-

²² Los autores identifican este enfoque situacional y micro con el elemento decisivo de lo que denominan como nueva sociología de las ideas, la cual supone la adopción de técnicas etnográficas (Camic y Gross, 2001). Este enfoque constituye un punto de ensamble entre la teoría de los SIM y la propuesta de los rituales de interacción de Randall Collins.

²³ Los autores se alejan de una concepción racional-estratégica de la identidad intelectual, así como de una estructural que derive dicha identidad de la posición en el campo. El trabajo intelectual –y las ideas que se producen– suelen ser consistentes con el sentido que el propio intelectual tiene de sí mismo. Si un SIM es capaz de adecuar su programa de ruptura a estos *self-concepts* (resultado de procesos endógenos y exógenos al propio campo intelectual) sus posibilidades de éxito son mayores.

mas, he mostrado cómo las ciencias sociales pueden contribuir a complejizar su objeto de estudio y solventar algunas dificultades, especialmente las que remiten a la comparación descontextualizada entre ideas y entre filósofos. Partiendo de la magna obra de Randall Collins –donde el objeto a comparar entre civilizaciones filosóficas es la creatividad– he propuesto otros objetos que emergen desde los sesgos o puntos que no quedan completamente desarrollados en la propuesta de Collins: las generaciones (Mannheim), el grado de autonomía (Bourdieu), las formas de consagración (Moreno) y los movimientos intelectuales (Frickel y Gross). Lejos de desautorizar los términos en los que Collins realiza su comparativa, he intentado mostrar que estas propuestas se ensamblan en puntos específicos con la del sociólogo estadounidense y abren, en todo caso, nuevos espacios para la investigación empírica de comparaciones filosóficas.

BIBLIOGRAFÍA

- ABE, Masao (1989). *Zen and Western Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- AMES, Roger y Joseph Grange (1996): *John Dewey, Confucius and Global Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- ADHAR Mall, Ram (2000). *Intercultural Philosophy*. Boston: Rowman & Littlefield.
- BARNES, Barry (2000): *Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action*. Londres: Sage.
- BETANCOURT, Raúl (1994). *Filosofía intercultural*. Ciudad de México.
- BETANCOURT, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- BETANCOURT, Raúl (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Aquisgrán.
- Bloch, M. (1999): *Historia e historiadores*, Madrid, Akal.

- BLOCKER, H. Gene (1999). *World Philosophy: An East-West Comparative Introduction to Philosophy*. Nueva Jersey: Prentice Hall.
- BLOOR, David (2004). "Sociology of Scientific Knowledge". En *Handbook of Epistemology*, editado por I. Niiniluoto, Matti Sintonen y Jan Wolenski, 919-962. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Bo, Mou (editor) (2003). *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*. Aldershot: Ashgate Press.
- BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten (2006). "Ethnophilosophy, Comparative Philosophy, Pragmatism: Toward a Philosophy of Ethnoscapes". *Philosophy East and West* 56 (1): 153-171.
- BOURDIEU, Pierre (1991a). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (1991b). *La ontología política de Martin Heidegger*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- BOURDIEU, Pierre (1997). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2006). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (2008). *Homo academicus*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude Passeron (2003). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- CAMIC, Charles (1983). *Experience and Enlightenment: Socialization for Cultural Change in Eighteenth-century Scotland*. Chicago: University of Chicago Press.
- CAMIC, Charles y Neil Gross (2001). "The New Sociology of Ideas". En *The Blackwell Companion to Sociology*, editado por Judith R. Blau, 236-248. Malden: Blackwell Publishers.
- CARR, Karen y Philip Ivanhoe (2000). *The Sense of Antirationism: The Religious Thought of Zhuangzi and Kierkegaard*. Nueva York: Seven Bridges Press.

- CASTRO Alfin, Demetrio (1992-1993). "Comprender comparando. Jalones de una búsqueda en historia y en ciencias sociales". *Studia historia-Historia contemporánea* x-xi: 77-90.
- CHARLE, Christophe (2010). "La historia comparada de los intelectuales en Europa: algunas cuestiones de método y propuestas de investigación". En *La comparación en las ciencias sociales e históricas. Un debate interdisciplinar*, editado por Jürgen Schriewer y Hartmut Kaelble, 247-265. Barcelona: Octaedro.
- CHENYANG, Li (1999). *The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- CLARKE, J. J. (1997). *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*. Londres: Routledge.
- COLLINS, Randall (1998). *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- COLLINS, Randall (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona: Hacer.
- COLLINS, Randall (2008). "Un comentario sobre la vida privada y las enfermedades mentales de los filósofos. Respuesta a José Luis Moreno Pestaña". *Revista Española de Sociología* 9: 125-126.
- COLLINS, Randall (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- CORBIN, Henry (1985). *Philosophie iranienne et philosophie comparée*. París: Buchet Chastel.
- COSTA, Jorge (2015). "El *ethos* universitario en los filósofos de la generación del 14". *Isegoría* 52 (enero-junio): 245-265.
- DAIMON (2011). "Sociología de la filosofía en España". *Daimon* 53 (mayo-agosto).
- DENG, Xize (2010): "Problem and Method: The Possibility of Comparative Study: Using 'Lun Liuja Yaozhi' as an Example", *Frontiers of Philosophy in China* 5 (4): 575-600.
- DEUTSCH, Eliot (1997). *Introduction to World Philosophies*. Nueva Jersey: Prentice Hall.

- DILWORTH, David (1989). *Philosophy in World Perspective: A Comparative Hermeneutic of the Major Theories*. Nueva Haven: Yale University Press.
- ESTRELLA, Alejandro (2010). "Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual". *Revista Mexicana de Sociología* 2 (10): 311-342.
- ESTRELLA, Alejandro (2011). "Por una historia comparada de la filosofía: la formación de los campos filosóficos español y mexicano". *Daimon* 53 (mayo-agosto): 9-27.
- ESTRELLA, Alejandro (2015a): "La profesionalización de la filosofía y el *ethos* del exilio español en México". *Isegoría* 52 (enero-junio): 221-244.
- ESTRELLA, Alejandro (2015b). *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas*. Ciudad de México: Jus.
- FLEMING, Jesse (2003). "Comparative Philosophy: Its Aims and Methods". *Journal of Chinese Philosophy* 30 (2): 259-270.
- FRICKEL, Scott (2004). *Chemical Consequences: Environmental Mutagens, Scientist Activism, and the Rise of Genetic Toxicology*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- FRICKEL, Scott y Neil Gross (2005). "A General Theory of Scientific-Intellectual Movements". *American Sociology Review* 70 (2): 204-232.
- HACKETT, Stuart Cornelius (1979). *Oriental Philosophy: A Westerner's Guide to Eastern Thought*. Madison: University of Wisconsin Press.
- HALL, David y Roger Ames (1995). *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Cultures*. Albany: State University of New York Press.
- HALL, David y Roger Ames (1999). *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China*. Chicago: Open Court.
- ISEGORÍA (2015). "Filosofía y *ethos* universitario". *Isegoría* 52 (enero-junio).
- KOSSELLECK, Reinhart (1993). *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

- KUHN, Thomas (1989). "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad". En *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- KUSH, Martin (2006). *Psychological Knowledge: A Social History and Philosophy*. Londres: Routledge.
- LACROSS, Joachim (2005) (coordinador). *Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine*. Bruselas: Vrin (col. "Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles").
- LARSON, Gerald James y Eliot Deutsch (editores) (1988). *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton, Princeton University Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1991): "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues". En *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, editado por Eliot Deutsch, 104-122. Honolulu: University of Hawaii Press.
- MANNHEIM, Karl (1993). "El problema de las generaciones". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 62: 193-242.
- MASSON-OURSSEL, Paul (2006). *Études de philosophie compare*. Quebec: L'Université du Québec Chicoutimi.
- MCDEVILLEY, Thomas (2002). *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. Nueva York: Allworth Press.
- MORENO, José Luis. (2006). *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Madrid: Montesinos.
- MORENO, José Luis (2007). "Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía". *Revista Española de Sociología* 8: 115-137.
- MORENO, José Luis (2008). "Hacia una sociología del fracaso intelectual. Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa". *Telos* 15 (2): 73-107.
- MORENO, José Luis (2011). "Un programa para la sociología de la filosofía". *Revista Internacional de Sociología* 70 (2) (mayo-agosto): 263-284.
- MORENO, José Luis (2013). *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- NEUVE- EGLISE, Amélie (2009). "Importance de la philosophie comparée pour l'ensemble de la pensée philosophique". *La Revue de Teheran* 42 (mayo).
- PARKES, Graham (editor) (1987). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- PARKES, Graham (editor) (1991). *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- RADAHKRISHAN, Sarvepalli (1999). *The Concept of Man: A Study in Comparative Philosophy*. Columbia: South Asia Books.
- RAJU, Poola Tirupati (1997). *Introduction to Comparative Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SHANER, David Edward (1986): "Interpreting across Boundaries: A Conference of the Society for Asian and Comparative Philosophy". *Philosophy East and West* 36 (2): 143-154.
- SHILS, Edward (1970): "Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology". *Daedalus* 99 (4): 760-825.
- SKINNER, Quentin (1969). "Meaning and Understanding in the History of Ideas". *History and Theory* 8 (1): 3-53.
- SMID, Robert (2009). *Methodologies of Comparative Philosophy. The Pragmatist and Process Traditions*. Albany: State University of New York Press.
- SOLOMON, Robert y Kathleen Higgins (1995). *World Philosophy: A Text with Readings*, Nueva York: McGraw Hill.
- VÁZQUEZ, Francisco (2008). "La sociología de la filosofía y su aplicación al estudio de los campos intelectuales en la España actual". *Revista de Historia Actual* 6: 153-164.
- VÁZQUEZ, Francisco (2009). *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Abada.
- VÁZQUEZ, Francisco (2010). "Una variante alemana de la sociología de la filosofía: el estudio de las constelaciones de filósofos". *Efialtes. Un blog sobre las lecturas contemporáneas de la democracia ateniense*. Disponible en: <<http://sociologyofphilosophy.blogspot.mx>> Consulta: octubre de 2016.

- VÁZQUEZ, Francisco (2014). *Hijos de Dionisios. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- YEARLEY, Lee (1990). *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*. Albany: State University of New York Press.